







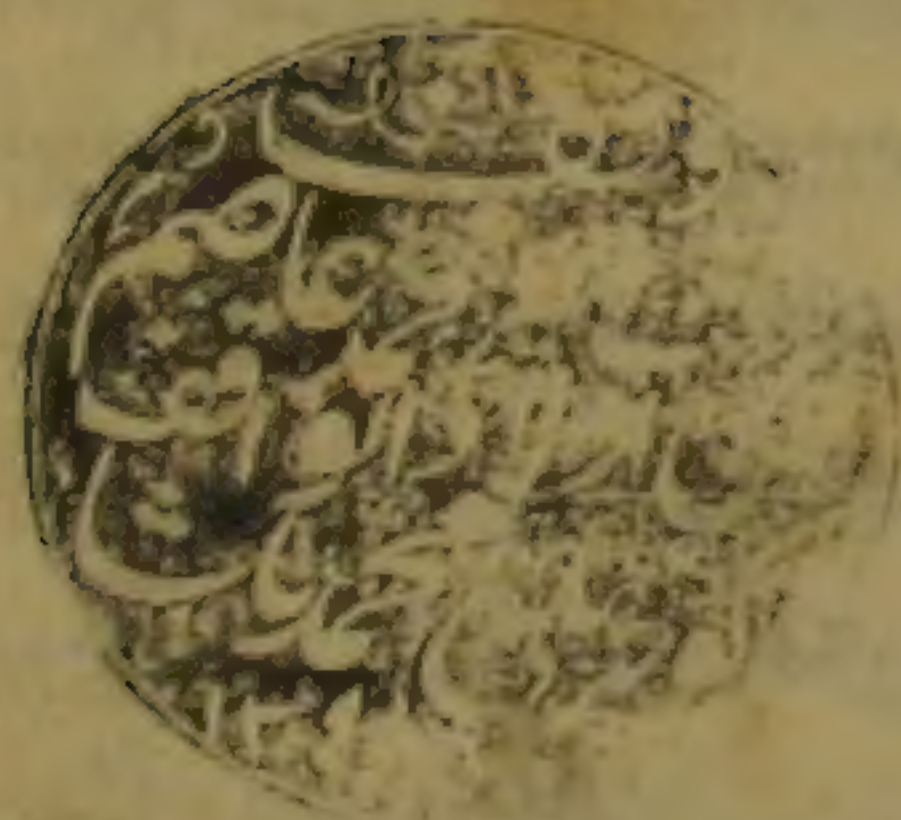


五五五

五五



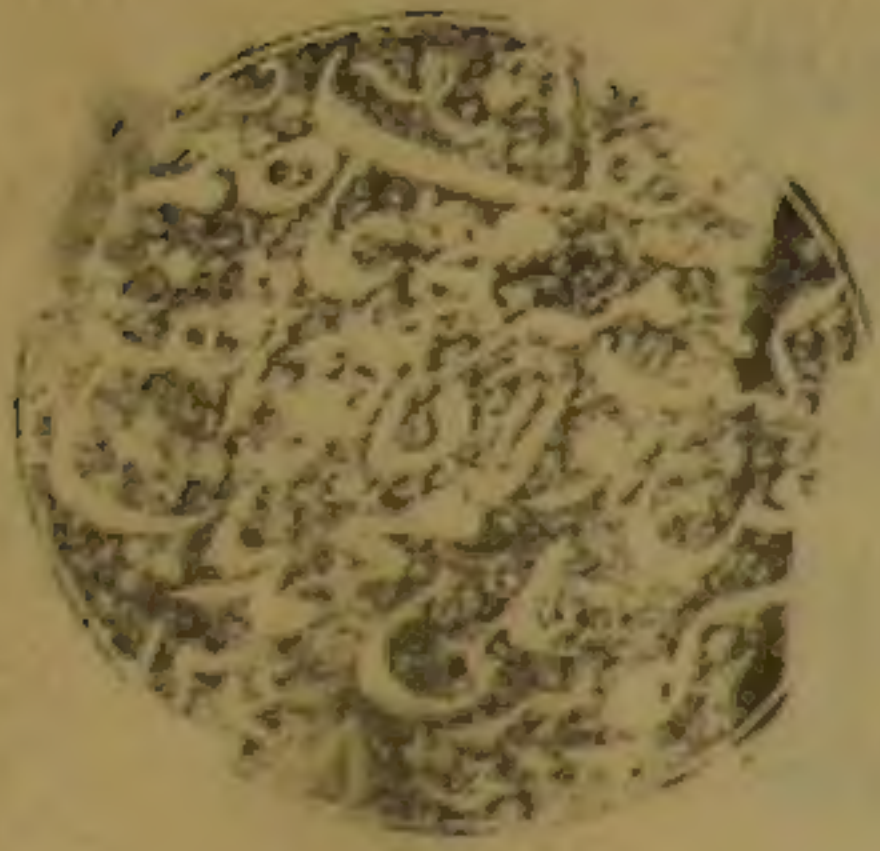
شرح الملتقى المسمى  
بكمال الدراية للفاضل  
الآنز ميري  
جلد  
١



٩٤



يا واجب الوجود يا مفيض الخير وأجود يا معلى معالى العلم وعلامه ومظهر  
شعائر الشريعة واحكامه ويا مرسل الرسل صلوات الله تعالى عليهم اجمعين الى سبيل الحق  
هادين ويا مخلفهم علما الى سائر سبلهم واعين كيف لا يهديهم الى سبيل الحق  
المخلصين والمخلصين وحلى ظواهرهم وبواطنهم بالجليات العرفانية والنفحات  
الامتانية الاحسانية والتخلقات القرآنية واللكات الرضوانية حتى استعدوا للاختصاص  
الرحمانية وهدى الى القراط المستقيم وكيف لا اصلى على حبيبك الاعظم محمد مظهر الاسم  
الاعظم مد الهيم من دقات الجود والكرم مظهر مكارم الاخلاق على وجه الاكل والاشتم  
حتى نفعه على الصحيح والقيم والمسافر والقيم صلى الله تعالى عليه واله وصحبه اجمعين  
فيقول الفقير محمد بن ولي بن رسول القرش شيرى نزيل از ميرزا من الله تعالى على يجعله من  
جمله المشتغلين بكتاب العظيم ومن متابعت سائر نبيه الكريمة وعصمى من مخالفة اهل  
السنة والجماعة وحلى على اعتقاد الحق والهام الصدق صرفت العنان والعناية  
في طلب التحقيق الى حضرة لطفه الذى هو معدن التوفيق وترددت الى مجالس محاوره  
اعلماء العظام وتزودت من لطائف مناظرهم الاعلام فشرعت اقتصر الشرائف  
من مواردهم واقتبسوا من فوائدهم ولم ازل في تحلية افكارى بدرا انتشرت من  
افلامهم على القراطيس ولم ازل في تحلية اسرارى غير عز اسفرت عند الصبح فى افق النهار  
فالتفت ولا فيما يكمل بحصيله القوة النظرية متناهم شرحته شرحا كميلا لها ثم اردت



ان اءلف فيما يكمل بحصيله القوة العملية فاشتغلت ولا باصوله برهة من الزمان وعلقت  
فيه على المختصر الموسوم بالمرآت ما وفقت ثم جمعته جمعاً يتوسل به الى عكوسها ثم ريت  
المختصر المشوب الى مولانا الشهير بالجليل الموسوم بملتقى البحر جاوياً لاكثر قواعد منها  
لاوفر فوائده مشيراً الى المختار من الفتوى فشرحته شرحاً جامعاً لا لئله وشواهد  
كاشفاً للغلقات من يد المعضلة متمسكاً بجبل التوفيق مستهدياً الى سواء الطريق مشيراً  
فيه الى مواضع الخلاف بين الائمة ولما يتسرى تمامه وختم بالجبر اختتامه جبرته بدعاً  
من ايده الله تعالى بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندى  
وشيد ملكه بخير لا قبل لها وايده بمعينات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه  
ومن خلفه باحرر رتبة الاعلى وذلك بفضل الله يؤتية من يشاء ليحق الحق ويقطع دابر  
الكافرين اعني به حضرة السلطان الاعظم والحاقان الاكرم مالك رقاب الامم من طوائف  
العرب والجمم المختص من لدن حكيم عليم بفضل ميم ولطف عيم شمل النورى الطافه وعظم  
السلطان ابن السلطان السلطان الفازى مصطفى خان ابن السلطان محمد خان هو  
الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انظاسها وعمر رباط الفضل والافضل بعد تداريسها  
فقاد رايض العلوم الى ردها محض الاطراف واصنت حدائقها الى باها خيرة الجوانب  
والاكشاف وسميته بكمال الذراية في جمع الرواية والذراية مستقيماً بالله تعالى وهو المستعان  
في كل وقت وآن وعليه السكون وها انا اشروع فيما اردت جمعه وترتيبه فاقول لك ان  
الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بمجديتي الابداء من اهم الامور في امثال هذا المقام  
قال رح بعد التسمية الحمد قد مد وان كان ذكر المحمود اهم في نفسه رعاية للمقام فاقبل  
المقام مقام من محمد لا ما تفعل لان مقام التصفيف يعين فعل الحمد وانما الاشياء في  
المجود لاحتماله كل من يعينه في التحصيل من الاستاد والشركاء فالتناسب لله الحمد فلتا من  
بل التنااسب الحمد لله لاهتمام المقام كنهه عدل الى الاسمية لقصد الدوام والثبات لله اصله  
الله حذف الهمة وعوض عنها حرف التعريف ثم جعل علماً لذات الوجب الوجود وقيل انه  
علم ابتداء به تصرف فيه اصله وقيل انه اسم لمفهوم الوجب لذاته وهذا المفهوم كل  
المختصر فلو فلا يكون الاسم الموضوع بازانة علماً لا نهجته والصحيح كونه علماً والاما افاد  
لا اله الا الله التوحيد لان الكلى في نفسه يحتمل الكثرة ولا نه لا بد للذات المتزعة من اسم



يجري عليه وصافه وذلك لا يكون الا بوضع العلية لان الغلبة الاستيمية لا يكون في ذلك على  
الاصح وان قال بعض المحققين فان قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنهه ذات العلم والعلامة  
ذات الوجود كما غير ممكن او غير واقع للبشر على الاختلاف المشهور قلنا العلم باوصافه كاف  
في وضع العلم بلا حاجة الى العلم بكنهه ولو سلم لكن الواضع هو الله تعالى لا البشر ثم ان عيسى قيل  
مربى من العبراني او السرياني الذي وفقنا للتفقه في الدين اشارة الى المحمود عليه السلام  
وضع الحق سائر لدوى العقول السليمة باختيارهم المحمود الى ما هو الخيز لم بالذات فخرج بالاله  
الاولى بوضع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والصناعات وسائر الاوضاع  
الالهية الغير الساتفة كنبات الارض وامطار السماء وبذوى العقول الاوضاع الالهية الطبيعية  
التي لا يخضع بذوى العقول كالطباع التي تهدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها  
وبالاختيار والاولى بوضع الاتفاقية والتفسيرية كالوجدانيات وبالجمود والكفر الذي هو حيلة لئلا  
الحيل الرباط على ما في القاموس اي ما يربط به ولا يخفى عليك ما فيه من التشبيه وفي اضافته الى  
الله اشارة الى ما ذكرناه من تعريف الدين ومنااته عبارة عن استحكامه بحيث لا يقبل التفسير لئلا  
وان من تدبر به في الدارين وفضله بعبثه من يشاء اذ لا وجوب ولا ايجاب عليه بفعل  
ما يشاء ويحكم ما يريد المبين اي الواضح والوضح وميراث الانبياء وكتر سليمان من قيل عطف الحق  
على العام والاصح عدم التقييد في العدد وفيه اشارة الى ان الانبياء عليهم السلام كلهم على عقيدة واحدة  
لا خلاف بينهم في الايمان بالله وتوحيده واصول الدين على ما اشار اليه قوله تعالى اولئك الذين  
هدى الله فبهم اقمه وانما الخلاف في الشرائع فانها مختلفة ولذا تختلف مشايخنا في انبياءهم  
هل هو معتقد بشريعة من قبله قبل بعثته ام لا قيل انه معتقد وقيل لا ومنهم من توقف ثم اختلف  
القائلون بالتعدد فقيل بشريعة نوح وقيل بشريعة ابراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بعيسى  
وقيل ادم عليهم السلام وحجة الدامغة اي الواضحة الى النفوس السليمة بحيث يقطع عروق الشبهة  
والشكوك يقال دمع راسه خبر حتى وصل الفرس بل دماغه ولا يخفى ما فيه من التشبيه  
على الخلق جميعا فيه اشارة الى ان انبياء خاتم الانبياء مبعوث جميع الخلائق من الانس والجن  
واتلك حتى الحاديات بان ركب اقينها العقل وامنت به وجميع من تقدمه من الانبياء وامهم وانفسه  
ايضا وان الانبياء نوابه في تبليغ الشرائع على ما حواه به قوله تعالى واذلنا الله مشايخنا  
لما اتيتكم من كتاب وحده ثم جاءكم رسول مصدقا لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه وحجته الساتفة

الى اعدا عليين المحجة بفتح الميم جادة الطريق والمحجة بالضم البرهان كذا في التفسير ثم لما كان نبينا م  
في رمضان الفين وحصول الخير اليها ان لا مناسبة بيننا وبين القضاة المطلق فلا بد لنا من وسطة  
ذات الحجتين ونبينا م بحجة ولايته ليستفيد من القضاة ومحجة رسالته بفيض علينا ولذا قيل  
ان ولايته عم افضل من رسالته في علمنا ان يجعل صلواتنا عليه من رواد فجرة كما وان كان  
هو لا يحتاج الى صلواتنا فقال والصلوة وهي الرحمة من الله تعالى والاستغفار من الملائكة والاعيان  
من المؤمنين وهي فرض مرة في العمر على ما في الشفاء وكذا السلام حتى قالوا افراد لحد هاجس الا  
في الذكر مكرهه والمستحب جميعا في الذكر ولذا عطف عليه والسلام اي المحجة على خير خلقه محمد  
علم منقول وقيل منقول والصحيح هو الاول سماء جده عبد المطلب في سابع ولادته بالخام من  
الله تعالى قيل لله تعالى الف اسم وكذا نبينا عليه السلام الف اسم وقيل له تسعة وتسعون وقيل  
ثمانون وقيل خمسمائة وقيل اربعمائة وقيل انه توقيفية مثل اسماء الله تعالى المبعوث بالنبوة  
على رأس اربعين سنة وبأرسالة على رأس ثلاث واربعين سنة وبه حصل التوفيق بين  
حديث النبي ما لك انه عم بعث على رأس اربعين سنة وحديث ابن عباس انه عم بعث  
على رأس ثلاث واربعين سنة بيانه ان الله تعالى بعثه على رأس اربعين سنة بالنبوة في عام  
خبرائيل في غار خلد فانه اقرأ باسم ربك الى ما لم يعلم ثم فتر الوحي ثلاث سنين وقرب نبوته  
اسرافيل ثم ثلاث سنين من زمان فترة الوحي وكان اسرافيل وم يعلو الكليمة واسنى ولم يزل  
عليه بلسان اسرافيل القرآن فلما مضى ثلاث سنين نزل جبرائيل وم بياها المدة ثم فانه  
وبهذا زمان رسالته والاول زمان نبوته فكان نبوته مقدما على رسالته رحمة للعالمين  
جمع عالم وهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم وقيل بين اجناس ما علم به الصانع  
مطلقا فعلى الاول يقال عالم الملك وعالم الجن وعالم الانس وعلى الثاني يقال عالم الاول  
وعالم القيام وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الارض ايضا وعلى القولين يصح إطلاقه  
على كل من تلك الاجناس وعلى مجموعها ايضا كالانسان بالسنينة الى افراده لا اسم لمجموع ذوى  
العلم او لمجموع ما علم به الصانع والاصح جمعه لعدم التقيد في شئ من هذين المجموعين ولما  
جمع هنا ليشمل الاجناس كلها شمولاً واضحاً على ما بينه انشريف العلامة في حاشيته الكشاف  
وقيل انه ليس بجمع بل اسم جمع للعالم لان العالم يشتمل ذوى العلم وغيره والجمع بالياء والنون مخير  
بذوى العلم والجناب على القول الاول ظاهر وعلى القول الثاني انه انما جمع اعتبارا بتفليح ذوى



العلم على غيره فان قبل هذا لا يكفي في صحة هذا الجمع لان من شرطه ان يكون مفردة وصفا لذوي العلم  
اذ لم يكن علما والعالم ليس وصفا اسم جنس قلنا انه وان لم يكن وصفا حقيقة الا ان فيه معنى  
الوصف اعني كونه ما يعلم به لانه ليس اطلاقه على ما اطلق عليه كاطلاق لفظ الجار ولهذا لم يجمع  
هذا بالواو والنون لعدم معنى الوصف فيه اصلا وعلى الله اعادته كلمة على لافادة نوع استفاد  
والمعنى كانه وصفي وهو عند سيبويه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي الذي هو لخص من مطلق الصفا  
وعند الاخفش جمع له بالمعنى المذكور والصحابي كل مسلم راي النبي عم ولو حطه عند اهل الحديث  
وذهب اكثر الفقهاء والاصوليين الى انه كل مسلم راي النبي عم وطالبت صحبته والتابعين التابعين  
كل مسلم لقي صحابي ولم يلتق النبي مسلما وفيل من صحبته حطه او طولا والعلماء العالمين وبعضهم  
على الضم لا فتقاره الى المتصاف اليه والعالم فيه اما الاول لانيابته عن اما او اما المقدرة في الكلام  
او الموهومة فيه وهو الاصح لما ارضى ان حذف اما وتقديره في نظم الكلام مشروط بكونه  
القائم امر او نهي او ما قبله منصوبا نحو وريك فكثر فيقول المنقري رحمه ربه الغني ابراهيم بن محمد  
بن ابراهيم الخليل قد سألني بعض طلبة الاستفارة ان لجمع له كتابا يشتمل على مسائل القدوري  
وللتخار والكنز والوقاية بعبارة سهلة غير مغلقة فاجبته الى ذلك واصفقت بعض ما يحتاج  
اليه من مسائل الجمع ونبتة البند بلاها الشئ القليل وبالتاء وضم النون القطعة على ما في  
القاموس من الهداية وصرحت بذكر الخلاف بين ائمتنا وقدمت من قائلهم ما هو الاجماع واكثر  
غيره الا ان قيدته بما يفيد الترجيح واما الخلاف الواقع بين المتأخرين اوبين الكتب المذكورة  
فكل ما صدرت بلفظ فيل او قالوا وان كان مقرونا بالاصح ونحوه فانه مرجوح بالنسبة لا  
ليس كذلك ومتى ذكرت لفظ التنبيه من غير قرينة تدل على مرجحها فهو لا يوجب وسف ومخرج  
ولم ان جهدا من الا لوم معنى التفسير او بمعنى النع على الاول يجوز ان يكون جهدا لامن فاعله  
بمعنى جهدا وان يكون متعلقا به بخلاف الجار لم اقتصر في جهدي وعلى الثاني يتعدى الى المفعول  
اي لم امتنع جهدا في التنبيه على الاصح والاقوى وما هو المختار والقوى ثم شرع لبيان وجه  
التسمية بقوله وحيث اجتمع فيه الكتب المذكورة سميته بملحق الجار ليوافق الاسم المستعمل والله سبحانه  
ان يجعله خالصا من الرياء واعلم ان درجات الاخلاص ثلاث اعلاها ان يعمل العبد لله تعالى  
لقصد امتثال امره وحق عبوديته بلا ملاحظة ثواب وعقابة الآخرة ونفع وخير الدنيا  
حتى لو علم ان الله تعالى يعاقبه بفعله ذلك لافعله ايضا لامتنان امره واوسطها ان يعمل لله تعالى

مع قصد الثواب ورفع العقاب الآخرة وادناها ان يعمل لله تعالى مع ملاحظة الثواب ورفع الثواب  
والاكرام الديني ايضا واما العمل لمخص غرض ديني فهو رياء لوجهه من المشايهات على مقتضى  
المفوضة وعبارة عن ذات المقدسة للآولة الكريم وان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون  
الامن اني الله بقلب سليم وانا اسأل الله ان يجعل كتابي هذا خالصا لوجهه وينفعني به يوم  
لا ينفع كتاب الطهارة الكتاب في اللفظة مصدر ككتب بمعنى جمع سمي به المفعول للبا لفة او اسم  
بمعنى المكتوب كاللباس بمعنى اللبوس ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لكونه ما يكتب في  
الاصطلاح طائفة من المسائل اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولها الطهارة وفي اللفظة النظا  
وفي الاصطلاح نظافة مخصوصة متنوعة الى وضوء وغسل وتيمم وغسل آبدن والنوب  
وانما وحدها لانه في الاصل مصدر يتناول القليل والكثير ومن جمها قصد الانواع قال الله  
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة اى اذا اردتم القيام اليها محدثين على ما عليه الاكثر  
لان كل فعل اختار سبب من القصد والارادة فيصح ان يذكر ويراد السبب وقال بعض اهل  
التفسير ان الآية على عمومها بلا تقدير محدثين الا ان امر فغسلوا الذي يجب في حق المحدث والتب  
في حق غيره ويلزمه استعمال لفظ واحد في حالة واحدة في امرين معا فافغسلوا اى مرة لانه  
بيان الفرض وهو مرة في البخاري معلقا ان النبي صلى الله عليه وسلم يبين بفعله ان فرض الوضوء مرة في كل  
عضو ولان الامر لا يجاد حقيقة الفعل لا المرة ولا للكرة والحقيقة لا يمكن وجودها الا في  
ضمن الفرد والاقول متيقن ولا يعدل الى غيره بلا موجب فيحمل عليه لينقذه ثم الغسل بالفتح  
اسالة الماء ولو قطرة حتى لو لم يتقاطر لم يجز بنا على العدم الاصل لان الطهارة الشرعية  
حكم شرعي ثبت بغسل فبقى ما لا يتناول على العدم لان الاصل في الحوادث العدم وما لم يوجد  
فيه التقاطر لم يتناول النص فيبقى على العدم وما روى انه دم قال هذا وضوء وضوء  
الانبياء من قبلي ضعيف على ما صرح به النووي وغيره من ارباب الحجج والتعديل وقيل لما  
لم يجز بنا على ان مفهوم الخلاف جهة في الروايات عندنا وهو ضعيف لان اليت في مخرج  
الاستدلال فيكون من باب الدراية فلا تقبل المفهوم فان قيل ان من اصبا بغير طهر  
ينقصه او وقع في حوض فجد جاز وضوئه ولا اسالة فيه قلنا الشروط يقيد وجودها  
وحصولها لا ايجادها وبخمسيتها وقد تحقق بالسيلان وقال ابو يوسف ان الغسل بماء  
المحل سال ولم يسأل حتى جاز الوضوء بالنيل وان لم يتقاطر والحجة عليه ما بيناه لان حيز النيل



مسح لا غسل والد لك سنة عندنا وفرض عند مالك سواء كان في الحمل نجاسة اولاً في المشهور عنه  
وفي رواية عنه ان كان في الحمل نجاسة قلنا المعتبر هو الازالة مطلقاً بالذلة ولا اذ لا  
معتبر بتعيين الطريق بعد حصول التقوى وجوهكم وايدكم هذا دليل على فرضية غسل يدياً  
بعبارته بناء على ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وعلى فرضية  
غسل الاحز بدلالة لما بينهما من التساوي وكذا الحان في الارجل قيل دليل الاخرى الاجماع  
وهو ضعيف والارم عدم ثبوت فرضيتها قبل زمن الاجماع ولانه ان كان عن غلط  
فلا حاجة اليه لاثبات الفرضية لكفاية القطعي وان كان عن ظني لزم ان لا دليل على الفرضية  
قبل زمن الاجماع وقيل فعله عم المنقول عنه تواتر او هو ايضا ضعيف لان فعله عم وان نقل  
متواتر لا يفيد الفرضية وغاية النقل تواتر افادة العلم على ثبوت دوام فعله عم ولا يثبت  
منه كونه فرضاً نعم يفيد الوجوب لوقار المنع عن تاركه ثم لما كان التثنية اللفظ يطلق من  
الاصابع الى المتكسب والمراد منها غير ذلك بيته بقوله الى المرافق جمع مرفق وهو مفصل الزنا  
في العضد وامسحوا اي مرة ثمانية فصار حجة على الشافعي فيما ذهب اليه من تكرار مسح الرأس  
بماه مختلفة لانه بالتكرار يصير غسله لا مسحاً المشيخ اللفظ امر الشئ على الشئ بالماسحة وهو  
المراد التيميم وفي الشرع اصابة اليد المبثلة وهو المرات في الوضوء ولحق ههنا البتة لان اليد آلة  
فلا تقصد الا بالوصول الى العمل فيحتل وصل استغنى عن استعمالها فالغنى اصابة اليد مطلقاً سواء  
لغدت من الاناء او بقيت في اليد بعد غسل عضو من المفسولات واصاب شئ مبتل من مائة  
المسح او اصابة مطر او غسل وجهه مع الرأس او مشى في الخشب فابتل ظاهر الخف فانه يجوز  
في كلها وكذا لو غس راسه في اناء يجوز عند ابى يوسف ولا يجوز بل باقية يده بعد مسح الغسل  
والمسح ولا يبل مأخوذ من عضو مفسول لكونه مستعملاً برؤسكم وارجلكم قرأ بالنسبة اليكم  
وكلاهما مشهوران فتعاضدا فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد بن  
الي التيميم بينهما علوماً لا دليلين وبعضهم الى النسبة في حالة التحني والحركة في حالة التحقق و  
الجمهور على انه يجب الغسل مع الكعبين فيقول ان الجرجوري وهو على القرائين معطوف على الغسل  
لا المسح لما رت عليه الاجاديت المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على التردد والغسل  
اقرب الى الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعل معناه بالكعبين  
وقبل انه معطوف على المسح على القرائين وليس الجرجوري لانه ليس موقعه لكن في احد

القرائين معطوف على لفظه وفي الاخرى على محله لا يمسح بل يمسح على الافتقار في الغسل على ما  
في الكشف من ان الارجل من بين الاعضاء المفسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فطفت  
على المسح لا يمسح ولكن للتنبيه على وجوب الافتقار في صب الماء عليها وجب بالغايرة فما  
تلف منها من المسوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرح اقول المسح يطلق على معينين  
احدهما الاصابع والاخر الاسالة على ما في المصباح اما بالاشتراك او بالحقيقة والجارز في  
هذا ان الارجل معطوف على المسح على القرائين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح  
في المعطوف عليه بمعنى الاصابع وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم  
الجارز فالمرحوظ هو الاول فالمراد بالمعطوف محذوف اي وامسحوا بارجلكم ولما كان ارجلكم  
يطلق الى الخفين بين المراد بقوله الى الكعبين الكعب هو العظم الثاني عند ملتقى الساق والقدم  
وعن هشام عن محمد بن ابي حنيفة انه اعظم الذي في ظهر القدم عند عقد الشراك والصحيح هو الاول  
لما روى عن نعان بن بشير في صفة الصلوة في ايتا رجل منا يلزم كعبه بكعب صاحبه  
ولان ما في الظهر القدم من العظم من كل قدم كالمرفق في اليد فلو كان المراد ذلك العظم لما عدل  
عن الجمع الى التثنية ولان الاثنين من الاثنين يعبر عنه بصيغة الجمع نحو فقد صفت فلو كان  
الاية اي قبلها كما واما الاثنين من الواحد فيعبر عنه بالتثنية فلو كان المراد التثنية من جليل  
فيعدل الى الكعبات فعلم ان المراد التثنية من رجل واحد وقيل ان هذا سهو من هشام لان  
محمد راي ذلك وحديث قطع الحرم الخفين اذا لم يجد نعلين ولما ذكر الدليل فرع عليه حكمه  
بقوله ففرض الوضوء فان قيل الدليل مدني بالاتفاق والصلوة فرضت بكمه وانفقوا  
ان النبي عم لم يتصل منذ فرض الصلوة الا بوضوء فبأي شئ ثبت فرضيته قبل نزول الدليل  
قلنا لا نسلم انه فرض قبله كيف وقد قال ابن الجهم ان الوضوء كان في الاسلام سنة ثم  
نزل فرضيته ولو سلم فيجوز تقديم الحكم على دليله كما في اية الحجعة على ما صرحوا به ولو سلم  
فيجوز ان يثبت فرضيته قبله بالوحى الغير المتلو كتعليم جبرائيل على ما اخرج ابن لهيعة عن  
الاسود مرسل مقتضداً بوصول احد من طريق ابن لهيعة او بالاحد من شرايع من قبلنا  
لما روى انه عم قال حين نوحاً ثلاثاً ثلاثاً هذا وضوءي ووضوء الانبياء من قبلي كل هذا  
ما ضعه الله في قلوبهم وبغيره باختصاص الوضوء بهذه الامة ثم اختلفوا في سبب فرضيته  
فيعدل هو القيام الى الصلوة لظاها ما تلوناه قلنا ظاهاه متروك لما في مسلم ان النبي عم



كان يصلي الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ولأنه لا يمكن العمل بظاهره لأنه إما أن يتوضأ جالساً  
أو قائماً وكلاهما باطل أما الأول فلا قضائه إلى بقوبت الصلوة بالاستغفار إلى الوضوء وإما الثاني  
فللزوم وجوب التوضؤ قائماً لأن ما لا يمكن حصوله واجباً لا به فهو واجب وقيل أنه أحدث قلنا  
أحدث رافع للطهارة فلا يصلح سببها لأن السبب هو المفضي إلى السبب وقيل أنه هو الصلوة  
قلنا الصلوة مشروطة بالوضوء متاخرة عنه فلا يكون سبباً لما قدم عليه وقيل أنه وجوب  
الصلوة قلنا أنه لا يتمشى في التوفيق فالصواب أنه إرادة الصلوة بشرط أحدث لأن معنى الآية  
عند الجمهور إذا أردت القيام إلى الصلوة محدثين بقرنية تعليق التيمم بأحدث في إية التيمم لأن  
النص في التيمم في الأصل فيكون الأصل أيضاً معلقاً بالأحدث والمعلق عليه شرط لوجود  
المعلق فيكون أحدث شرطاً وإرادة القيام بشرط أحدث مستتباً على ما في الأصول ثم الفرض  
في اللغة القطع وفي الشرع ما ثبت بقطع وحكمه ان يستحق تاركه بلا عذر العقاب والتعفيص  
ويكفر جاحده ومستخفه وقد يطلق على ما يقوت الجواز بقوت كالتوفيق بقوت وجوب الصلوة  
البحر للتذكير له غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس مرة مرة لما ذكرناه والوجه هو في اللغة  
ما يتوجه إليه الإنسان من المواجهة وفي الشرع ما بين قصاصاً من الشرع وهو مثلنا القائل  
الضم إلى أسفل الذقن وهو جمع اللحيين والأسفل غير الذقن في الوجه وتكرر عند عدم بنات اللحية  
لأن بعد بناتها لا يجب أيضاً لها أن تحتها ان لم ترى بشرتها والواجب أيضاً واختلاف  
شعر اللحية بأن الواجب غسلها أو مسح ريعها أو ما يداق البشرة على ما سنذكره ولو أمرنا  
على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن وفي الباقي الوضوء كشارب لا يجب تحليله وإن طأ  
يجب تحليله لأن قطعه مسنون فلا يعتبر قيامه في سقوط غسل ما تحته بخلاف اللحية فإن  
المسنون هو الإبقاء وعدمه في الجنين يصلح الماء إلى منابت شعر الحاجبين والشارب من الإبقاء  
من غير تفصيل وتحتي الأذنين وبهذا تم حد الوجه طولا وعرضا لأن الوجهة تحصل بهذه الحجة  
قالوا إنما قلنا غالباً لأن قوله من قصاص الشعر يخرج أقالب والآفة الحقيقية في الطول  
من ملتقى عظمي الجبهة والحنف إلى ملتقى اللحيين كان عليه شعرا ولا فعل هذا صار الغم وموق  
العينين وما يظهر من الشفة عند الانضمام على قول من لم يتبع الشفة مطلقاً للغم داخل في الوجه  
والشفة وأنزعتان وما يتكتم من الشفة عند الانضمام وداخل العينين خارجاً عن الانضمام لأن  
لا يكتفي الغسل من قصاص الشعر ولا يصلح لا يجب عليه الغسل إلى قصاص الشعر على الأصح على

في الخلاصة لأن ما جاوز حد الجبهة من الرأس وما لم يبلغ إليها من الوجه ولا يجب أيضاً الماء إلى  
العينين للحنج والتمرر ومنهم من قال لا يغيم كل الغم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل إلى الشفان وجوب  
عينيه كذا في فاضلهم ولوردت عينيه فمضت يجب أيضاً الماء تحت الرضوان بقية خارجة  
العينين والأفلا في فرض غسل ما بين العذار والأذن لأنه من الوجه على الصحيح وأعداها  
على أخذ من اللحية مأخوذة من عذار الفرس خلافاً لابي يوسف له أن العذار اسقط حكم ما تحته  
كالحاجب والشارب فكذلك ما وراءه لأنه أقرب إليه وأبعد من الوجه ولها أن العذار ليس مسقط  
بل ينقل حكم ما تحته إليه كالشارب والحاجب وما وراءه يبقى على ما كان قبل الثبات لأننا قلنا  
ثم والمرقان والكعبان يدخلان في فرض الغسل خلافاً لرواه أن إلى الغاية فلا يدخل تحت  
الغاية يتعارض الاشياء والقياس إلى التيمم في الصوم ليس بشئ لعدم الجامع ولنا ما رواه مسلم  
عن أبي هريرة رضي الله عنه توضأ فغسل يديه حتى اشبع في العندين وغسل رجله حتى اشبع في أنساق  
وعليه الغسل لأجاء على ما صرح به الشافعي في الأم والرائي في مقابلة ما رويناه وذكرناه غير معتبر  
وما قبله في التيمم أن إلى معنى مع فليس بشئ لأن التيمم يطلق إلى التيمم ولما توجه الخطاب بغسله  
وجب غسله بتمامه إلى وقت البيان وجعل إلى معنى مع لا يدل على إسقاط البعض لأنه من قبيل  
التخصيص على بعض متعلق الحكم باسمه وذلك لا يخرج ما عداه فلا يصلح بياناً ولو أخرج كان في  
اللقب وذلك ليس بشئ بحجة عندنا في الأدرايات وكذا ما قبله غاية تقديره أي اغسلوا أيديكم  
مسقطين إلى المرافق لأنه لا يقتضي الإسقاط عما فوق المرفق بل يحمل الإسقاط عما تحته لاحتمال  
أن يكون المعنى إسقاطاً من الأصابع إلى المرفق وأن يكون من التيمم إلى المرفق فلم ينعين الأول ورواه  
بديهة الأول غير مسموح في محل النزاع وكذا ما قبله ان صدر الكلام أن كان متناً ولا ما بعد فهو  
للاسقاط والآفة للذقن وما نحن فيه من قبيل الأول لا يبرغ إلى اثبات اللغة بالرأي ولا بغير  
مطرد ولا نقاضه بخلافه يوماً إلى عشرة أيام فإنه لا يدخل فيها شرع تناول الصدر له  
فالوجه ما ذكرناه وكذا الكلام في الكعبين قطعت يده أو رجله فلم يتيمم المرفق والكعبين  
سقط الغسل ولو بقي وجب ولو شلت يده أو جرح عن الوضوء والتيمم بمسح ذراعيه مع المرفق  
على الأرض ووجهه على الحائط ولا بد من الصلوة وإن قطع أيدياً والرجلان قال بعضهم سقط  
عنه الصلوة على ما في الخلاصة ولو خلوا يدها عن التيمم فالتمام هي الأصلية يجب غسلها  
والأخرى زائدة فما حاررنا منها حمل الفرض على غسلها وما لا فلا كذا في فتح القدير وقال الآسوي



لو خلق الانسان وجها وجب غسلها ولو خلق له ثلاث ايدى واجل او اكثر وهم متساويات وجب  
غسل الجميع وان كانت اليد اربعة فاقصة وهي ثابتة في محل الفرض وجب عليها مع الاصابع  
ان كان وافر الاظفار وفيها درن او طين او عجين او حناء قال في جامع الاصغر جاز وضوء  
ولا يجبا ايضا لما تحتها في القروي والمصري وقال ابو سبي هذا صحيح وعليه الفتوى  
وقال الاسكافي يجبا ايضا للماء الى ما تحته الا ائذ في تولده منه وقال الاصغر يجبا ايضا  
الى ما تحته ان طال الظفر وقبل هذا حسن لان الغسل وان كان مقصورا على الظاهر كثر  
اذا طال الظفر نصير بمنزلة عروض الحائل وفيه النوازيل يجب في المصري لا القروي لان سؤ  
اظفار المصري ما فقه لوصول الماء بخلاف القروي والمفروض ان الوجه في مسح الرأس  
قد اربع من اى جانب كان من الرأس لا طلاق النص عن تعيين المحل وقال الشافعي اقل ما  
ينطلق عليه اسم المسح لا طلاق النص والمطلق يسقط باري ما ينطلق ولو شق قلنا لو كان  
كذلك لفعله عم ولو مر في العر لا سقط الواجب ولم ينقل الينا عنه ما دون الناصية قطعا  
وليس في الشروع واجب لم يفعله انسان في مدة عمره قصدا ولم يفعله بل انما فعله دائما في  
ضمن السنة اى اربع او الاستيعاب ولا نه لا يمكن المسح على شفرة الا بالزيادة عليها ولا  
الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة فلا تكون هي واجبة وقال مالك الاستيعاب اعتبارا بقوله  
تعالى وامسحوا بوجوهكم في التيمم ولان اية الوضوء مجله بيناها بما رواه البخاري من حديث  
عبد الله بن زيد انه عم نوحا ومسح رأسه واستوعب قلنا لو كان الاستيعاب واجبا  
لما تركه الى الناصية ولان اعتبار مسح الرأس بمسح الخفا والى من اعتبار مسح التيمم كما مع الوضوء  
ولعدم القياس بين الاصل والبدل وحديث عبد الله محمول على الاستحباب جمعيا بين اليد واليد  
ولنا ان الياء قد تدخل على الالة نحو مسحت يدي فيكون الاستيعاب المحل وقد تدخل على المحل  
كما نحن فيه اعني برؤسكم فيما لو تاه فيكون الاستيعاب الالة وهي اليد ومقدار اليد غالبا  
مقدار اربع فان قيل ان الياء برؤسكم للتبعض فيفيد جواز اقل من اربع قلنا بمنع  
بل هو لا لصاق فان المحققين من اهل العربية ينفون كون التبعض معنى مستقلا للبيان  
على الا لصاق كونه معنى مجمعا عليه ولو سلم فلا ينك ما اذ عيناه لان المسح فيما نحن فيه  
يتعدى اليه نفسه تقديره وامسحوا برؤسكم ايديكم فيفيد استيعاب اليد وهو لا يشترط  
الرأس فلم لبعض التي هو مقدار اليد ولنا ايضا ان حكم الآية دل على فرضه حقيقة

للمسح ولا يمكن وجودها الا في ضمن الفردين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما  
ونما ابطالنا الطرفين بغير الوسط وذلك بحمل بيناه بما رواه البيهقي عن عطاء مرسله مقتضا  
بوصول ابى داود ان رسول الله عم نوحا فحسب العامة ومسح مقدم رأسه ومقدم الرأس  
مقدار اربع وتعيين المحل ليس بجدير وقد اشهر في كتب اصحابنا ان لجال الآية ميتين بحديث  
الغيرة انه عم نوحا ومسح بناصرته قلنا انما يصلح بياننا الواقعي ذلك استيعاب الناصية  
لم لا يجوز ان يكون ابدأ فيها للتبعض على ما في المصباح او يكون ذكرها لدفع التوهم انه مسح  
على القواد او القفال ولو سلم فكون الناصية مقدار اربع ممنوع بل هو اقل منه على ملك الشيا  
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لو روده فيه قيل يجزى من  
من اى جانب كان من الرأس وضع ثلاث اصابع رواه ابن رستم عن محمد وهشام عن ابي  
وبعقوب واختاره كثير من مشايخنا وفي الظهيرية وعليه الفتوى وفي النخعة وهو ظاهر  
الرواية وعلوه بان الوجه الصافي اليد والاصابع اصلها وثلاث اكثرها ولا اكثر حكم الكل قلنا  
ان المسح من المقدرات الشرعية التي يعرف قدرها باليد فيعتبر عين قدر اليد ولان الرأس  
مقابلة ما روينا غير معتبر ولا نه لو كان كافيا عن الوجه لفعله عم ولو مر قليلا للجواز  
عين قدر اليد اشارة الى انه لو اصاب المطر قدر كف من سقط ولا يشترط اصابته باليد لانه  
النه لم تقصد الا للياء المحل فحسب وصل استغنى عن استعمالها وقوله وضع اشار الى  
ان يجزى وضع الثلاث بلا مد كما في الفرض على هذه الرواية واما الوسخ بثلاث اصابع فنسوة  
غير موضوعة فلم يجز بالانفاق الا ان يمدحها الى القدر المفروض ولما يتقاطر الماء في المحيط  
لومسح باطراف اصابعه ولما يتقاطر جاز وان لم يتقاطر لا يجوز لان الماء اذا تقاطر ينزل  
من اصابعه الى اطرافه فاذمدها صار كما نأخذ ماء جديدا وعلى رواية صاحب الخلاصة  
لا يشترط فيه التقاطر حيث قال لومسح باطراف اصابعه يجوز قطرا كما لو لم يقطر وهو الاصح  
ولو مسح باصبع واحد يجزى بها الا ربع لم يذكر في ظاهر الرواية وقال بعض مشايخنا انه  
لا يجوز وصححه في الخلاصة وقال بعضهم انه يجوز وصححه في البدائع ولو مسح باصبع واحد  
الى الماء ثلاث مرات يجوز ولو مد الى قدر اربع او ثلاث اصابع اصبع او اصبعين فيقتصر  
او مضوئين مشققين ماؤها قبل البلوغ الى مقدار الفرض وذلك لما في فتح القدير ان عدم جواز  
مد الاصبع بناء على ان اليد فيه ثلاثون تنقضي قبل بلوغه قدر الفرض بخلاف الاصبعين



فان الماء يتجل فيه بين الاصبعين المضمومتين فضل زيادة محتمل الامتداد الى قدر الفرض وهذا  
مشاهد او مظهر فوجب اثبات الحكم باعتبار فعل الاعتبار الاكتفاء بقدر ثلاث اصابع  
يجوز مد الاصبعين المضمومتين لان ما بينهما من الماء يمتد قدر ثلاث اصابع وعلى اعتبار  
الرابع لا يكون لان ما بينهما مما لا يعلب على الفل بلوغه الى مقدار الربع انتهى وقاضيان  
لومسح باصبعين لا يجوز الا ان يمسح بالابهام والسياسة مفتوحين يضعها مع ما بينهما  
من الكف على راسه فيجوز ويكون ذلك بمنزلة ثلاث اصابع لا يجوز عندنا ثلاث خلافا  
لرفقنا على ان الاعتبار عند اصابة البلة باى وجه كان وايدالة غير مقصودة ولنا فيه  
وجهان احدهما ان ما على الاصابع من البلة يصير مستعملا يخرج الوضع وان لم ينفصل لانه  
ما وضعه لا زالة الحدث او للقربة فلا يسقط الفرض باحرازها بخلاف الفسل حيث سقط  
الفرض فيه بالامر لان حكم الاستعمال يسقط في الفسول للخرج اللازم بالزام اصابة  
كل جزء باسالة غير المسال على الجزء الاخر ولا يخرج في المسح لانه يحصل مجرد اصابة بخلاف  
استيعاب الرأس لان المسح انما يأخذ حكم الاستعمال قبل الانفصال في الفروض منه لانه  
المستون منه لان مقدار السنة لا يمكن تحصيلها الا بالمدة بخلاف مقدار الفرض وثانيها  
ان بالمدة يلزم انفصال البلة الاصبع ولو حكما فيصير مستعملا بالانفصال ويؤيد هذا تعليل  
لما روى عن ابى يوسف انه لو ادخل راسه الاثنا عشر عن المسح ولما ظهر على جالده بان الماء انما  
يأخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال والمصاب بالرأس لم ينفصل والبلاء في الاثنا عشر لانه  
اقيم به الفرض فلم يصير مستعملا وانما لم يكف الانفصال لانه في المسح المستون فرقابته وبين  
الفروض منه وعلى الوجهين يلزم عدم جواز مد الاصابع الثلاث ايضا الى قدر الفرض  
منصورة او موضوعه للزوم الاستعمال فيه وبصرح في الحج حيث قال لو مسح بثلاث اصابع  
ومدها حتى بلغ القدر والفروض لم يخرج عندنا خلافا لفرق كل اصبع او اصبعين وهذا مخالف  
لما قد منا من المحيلة خلاصة من جواز مد الثلاث تقاطر الماء ولم يتقاطر على الصحيح خلاصة  
وقد جزم في فتح القدير بانهم ازمه مد الثلاث الى قدر الفرض الجواز فالوجه ههنا  
اختيار طريق شمس لانه فانه قال ان المنع في ما اصبع او اصبعين غير معتل باستعمال البلة  
بدليل انه لو مسح باصبعين في التيمم لا يجوز مع عدم شئ يصير مستعملا بل لانما أمور  
بالمسح اليد والاصبعان منها لا تستوي بخلاف الثلاث لانها اكثر ما هو الاصل فيها ومدة

حسنه مشايخنا ولا يرد عليه ما يرد على الوجهين المذكورين من عدم جواز مد الثلاث ولكن  
يرد عليه لزوم تعيين الاصابة باليد لكن اللازم شئت بمسئلة المطر على ما ذكرنا اللهم  
الا ان يقال ان التمرار تعيينها او ما يقوم مقامها من الالات عند فسد الاسقاط بالكف  
اختيارا لكن لا بد ان يكون تلك الالة التي هي غير اليد قدر ثلاث اصابع من اليد حتى لو كان  
عودا لا يبلغ ذلك القدر لم يخرج مده على ما تقر به في فتح القدير ولا يجوز المسح على القلنسوة  
والعمامة ولا على الخمار الا اذا كان الماء متقاطرا يصل الى الشعر ولو كانت على راسه خشنا  
فسمحت على اخضابا واختلطت البلة باخضاب وخزجت عن حكم الماء المطلق لا يجوز على  
ما في الخلاصة ولو كانت على راسه زوايا مشدودتان فمسح على اعلاهما لا يجوز على ما  
في فتح القدير ويفرض مسح ربع الخبة في رواية الحسن عن ابى اعتبارا بمسح الرأس وعنه مسح  
كلها وعنه ثلثا وعنه عدم وجوب شئ وعنه وجوب غسل ما يبق البشرة وعنه ما اشأ  
اليه بقوله والاصح مسح ما يبق البشرة واختاره قاضيان في شرح الجامع الصغير لانه  
لما سقط فرضه ما تحتها انتقل الوظيفة الى خلف وهو المسح وهذا كله غير مكش و غير  
المسترسل اما الكثرة فيجب ايضا الماء تحتها على رواية واحدة واما المسترسل عن الذفر  
فلا يجزى ايضا الماء اليه لا غسل ولا مسح لانه ليس من الوجه الا في رواية عن ابى يوسف  
وبسته غسل كل من اليدين الى اترسعين ابتداء في البخاري عن ابى هريرة ان رسول الله ص  
قال اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخل في وضوءه فان احدث  
لا يدري اين بانه يده هكذا رواه محمد بن الموطأ وقوله فليغسل يفتق الوجوب وتعليقه  
بتوهم التماسه يقتضي الاستحباب فقلنا باحرر توسط بينهما وهو السنة والتعريف عموم العلة  
لا خصوص الاستيقاظ حتى سن الغسل قبل ادخالها الا نادى سوا قام من نوم او لا من نوم  
بجاسه يده واما اذا توهم يفتق بجاستها فالغسل واجب اتفاقا واذا يفتق طهارتها بان  
درى اين بانه يده كمن كف على يده خرقة فاستيقظ وهي على جاتها فاجمهور على ان  
لا كراهة في الغسل في الاناء لكن غسله مستحب على ما في فتح الباري وكيفية هذا الغسل على  
ما في الخلاصة ان كان الاناء صغيرا اخذه بشماله ويصيب على يمينه ثلثا وان كان كبيرا  
ومعه صغير فكدلك ولا يدخل اصابع اليسرى مضمومة دون الكف ويصيب على اليمين  
حتى يغسلها ثلثا ثم يدخل يمينه بالغا ما بلغ ويغسل اليسرى كذلك ان لم يكن على يده



والاختلاف بحيلة اخرى بان يامر غيره ان يغترف بيده ليصب على يديه فيغسلها وان لم يجد ذلك  
 يرسل في الماء منديل او يأخذ طرفه بيده ثم يخرج من البئر فيغسل اليد بقطرته ثم يغسل اليد  
 الاخرى او يأخذ الثوب باسنة فيغسل بيده ثلثا فان يجد رفع الماء بغيره فيغسل كذلك  
 وان لم يجد فنيح ويصلي ولا إعادة عليه على ما في السنن وقان في الخلاصة لو أخذ الماء  
 بغيره لا يريد به التصفية لا يصير الماء مستعملا عند محمد وقال ابو يوسف لا يبقى طهورا واجبه  
 في هذا على ما ذكرنا ان نقل البنية في الوضوء من احدى اليدين والرجلين الى الاخرى لم يجز  
 الغسل جائزا لان أعضاء الوضوء مختلفة حقيقة وعرفا ومختلفة حكما من حيث دخولها  
 تحت خطاب واحد فتعارض الاختلاف الحقيقي مع اتحاد الحكم فيجوز الاختلاف بالعرف ولا كذلك  
 الغسل فان جميع الاعضاء متحد حكمها وعرفا ففتح الاتحاد فيه بالعرف وقال بعض مشايخنا  
 لاحاجة في هذا الغسل الى الصب على كل يد على حدة لا يمكنه غسل كفيه بالماء الذي صبت  
 على الكف اليمنى كما هو العادة وليس هذا نقل البنية من عضو الى اخر بل هو صبت الماء من عضو الى  
 وذلك جائز ولا يلزم استعمال المستعمل وانما يلزم لو كان مقصوده بصبه على احدى  
 يديه ازالة الحدث او القربة واما لو كان قصده منه الصب على يده الاخرى بعد غسل ذلك  
 اليد بصب مستقل من اياه فادفكنا جعلها الة الاستعمال لما في يده الاخرى وقد مر نظيره  
 انما من الخلاصة ثم قيل ان هذا الغسل فرض السنة تقديره على ما هو الظاهر من كلام المصنف  
 وقيل ان سنة تنوب عن الفرض ووقته قبل الاستنجاء وقبل بعده والاصح قبله وبعده  
 والتسمية اي ابتداء بان يقول بسم الله العظيم واحمد الله على الاسلام وهو مقتضى عن رسول  
 الله عم على ما في الخبرين وقان في المحيط السنة مطلق الذكر كالحمد لله ولا اله الا الله و  
 الاصل فيها ما رواه الدارقطني عن عبد الله بن مسعود وقال سمعت رسول الله يقول ان ظهر  
 احدكم فيلندكر اسم الله وليس الامر للجوب على ما ذهب اليه اكثر اصحابنا لان النبي عم لم يعلمها  
 حين علم الاعراب الوضوء وقال بعض اصحابنا انه للجوب وهو مذهب احد واجبة عليه  
 ما ذكرناه انه لم يعلمها حين علم الوضوء وما روى عن ابي هريرة انه عم قال لا صلوة لمن  
 لا وضوء ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى في الوضوء واختلف في وقتها قيل قبل  
 الاستنجاء وقيل قبله وبعده وهو الاصح ولو نسبها ابتداء ثم ذكرها في خلاص الوضوء في  
 لا يحصل السنة بخلاف الاكل ونحوه لان الوضوء كله شيء واحد لا يخرج عن عند ابتداءه

وحذقات وكل لقمة من الاكل فعل مبتدأ ولم تفت كذا في ان يلقى ورد بان هذا انما يستلزم في  
 الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدرالك مافات والجواب عنه انه استدرالك لمافات  
 بما رواه ابو داود ورفوعا اذا اكل احدكم فغسل يديه ذكر اسم الله على طعامه فليقل بسم الله اوله  
 واخره ولا حديث في الوضوء وقيل مستحبة لعدم اشتها رواجها في عم ولذا لم يذكرها على  
 عثمان في حكاية وضوء النبي عم على ما في البخاري واجبة عليه ما رويناه وعدم ذكرها  
 بحمل انما ذكرنا وضوء عليه السلام والتسمية خارجة عنه والسواء بكسر التين على  
 الاصح يطلق على الالة وعلى الفعل وهو المراد هنا وعلى الاصل يحتاج الى تقدير مضاف الى استعمال  
 السواء قيل انه واجب للصلوة على ما حكاه الماوردي ولو تركه لم ينط صلوته وقيل ينط  
 لو تركه عدا وقيل انه مستحب وقيل ان سنة ثم اختلف القائلون بالسنة فقال بعضهم  
 انه من سنة الوضوء وهو المشهور عند اصحابنا لما رواه النسائي لولا ان اشق على امتي لكان  
 بالسواء عند كل وضوء وهكذا ذكره البخاري معلقا وصحة احكام وقال بعضهم انه من سنة  
 الصلوة لرواية البخاري لا مرهم بالسواء مع كل صلوة وعند كل صلوة وقال بعضهم انه  
 من سنة الذين ما رواه احمد والترمذي من سنن الرسلين الحتان والسواء وهو المنقول  
 عن ابي حنيفة ورجحه الحافظ العيني في حاشية الهداية معللا بان عند الصلوة يحتاج  
 الفم والرجح الكدم ثم لا ينبغي عليك ان السنة لا يثبت الا بالكوافية بدون الترك ولا شئ من  
 الاحاديث المروية في هذا الباب يثبت الكوافية عند الوضوء او عند الصلوة بل غاية رأتنا  
 الكوافية في اجازة مطلقا وهذا يظهر قوة القول الثالث ولهذا راجع ابن الهمام من تحقيق اصحابنا  
 كونه مستحبة في الوضوء وما ذكرناه يجمع بين كونه مستحبة في الوضوء وسنة في الدين  
 وفي المحيط انك للنساء يقوم مقام السواء للرجال لانها يخاف منه سقوط استنائها  
 لان مبناها ضعيف والملك ما يتفق الاسنان ويشد الله انتي وان لم يجد السواء  
 يفعل باضبعه يمال ثوبه على ما في الخلاصة ويستاك عرضا لا طولا ولا يخرج ثم الاستناء  
 ويستاك عند اصفرار السن وتغير راحة الفم والقيام من النوم والقيام الى الصلوة والوضوء  
 ثلاث ثلاث مياه وغسل الفم بمياه اي ثلاث غرفات جمع ما بالجرة اصله ما بالها فقلت  
 هرة فردت الهاء في الجمع والالف بمياه وانما عدل عن المضمضة والاستنشاق لان الغسل  
 يشعر بالاستيعاب كان اولي لا شعاعه السنة فيها اعني كبا لغة لقوله عم بالغ في الاستنشاق



الا ان تكون ضامنا فان قيل حدثنا الفقه في ما وصل الى راس حلقه والى ما فوق لما روي عن علي بن  
 الخواصه ولم يثبت موافقه عم بذلك قلنا ولم يثبت عدم موافقه ايضا فرجنا المواظبة  
 عليها بقوله بالغ مع ثبوت المواظبة على نفس المضمضة والاستنساخ احتياطاً لان جميع من  
 حكى وضوءاً بغير عم فعاد وقولا اثنا وعشرون نفرا يجب الاستبراء كلهم حتى للمضمضة  
 والاستنساخ وفي كلامه اشارة الى ان السنة تقديم المضمضة على الاستنساخ والى ان يكون  
 منها ثلاث غرفات وقال الشافعي انه يتمضمض ويستنشق ثلاث غرفات يتمضمض من كل واحدة  
 ثم يستنشق منها فيتم بها ثلاث غرفات وقيل يجمع بينها بفرقة واحدة يتمضمض منها ثلاثا ثم  
 يستنشق منها ثلاثا وقيل يجمع بينها ايضا بفرقة ولكن يتمضمض منها ثم يستنشق ثم يتمضمض  
 ثم يستنشق والحجة عليهم ما روينا ولو كان بين استنساخ شيء من الطعام يجب ان يصل  
 الماء الى ما تحته ان كان كثيرا يتبين للنظر كما في سقوط الكس على ما في الخلاصة ايجب  
 لتحصيل السنة ولو شرب الماء ولم يبلغ في الفم اجزاء عند من لم يعتبر الخ في المضمضة وتخليل  
 الاصابع من اليدين والرجلين لما مضى في سنة الاربعة انعم قال اذا وضعت فاسبع  
 الوضوء وتخلل بين الاصابع ولم تقلبه الوجوب على ما ذهب اليه مالك ولحد حديث  
 الاعرابي حيث لم يذكر فيه التخليل قلنا بالسنة والوعيد في قوله عم من لم يخلل اصابعه  
 بالما حمله الله تعالى ثانياً يوم القيمة مصروف الى ما لم يصل الماء بين الاصابع وكيفيته  
 في الرجل ان يبدأ بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى  
 على ما ورد في الاثر و زاد بعضهم من الاسفل وردة في العين بان هذه كيفية ما لا يخل  
 لها وانما المروي اليده انما يخنصر فقط وكونه من اسفل والله اعلم وعلى تقدير وقوعه  
 اما ان يبدأ من اسفل الاصابع الى فوق من ظهر القدم واما ان يبدأ من اسفل الاذن  
 الى فوق من بطن القدم وفي الاصابع بالتشبيك والمراد التخليل بعد التثنية لا سنة  
 التثنية على ان الظهيرية والحية بتفريق شعرهما من جهة الاسفل الى فوق لغير المحرم بعد  
 التثنية ان كانت كثيفة لا تنمأ تحتها ولا يجب غسل ما تحتها على ما مر واما المحرم فليطلبها  
 حدرا عن نفث شعره وحوالي كون تخليل الحية سنة المختار وبه قال ابو يوسف ومحمد  
 في رواية لما اخرجنا الترمذي من حديث عامر بن شقيق الاسدي عن ابي واثر عن  
 ان النبي عم نوصاً وتخلل حينه وقال حسن صحيح وقته ابن جتان واحكام وقال اجمع البخاري

ومسلم جميع رواية الامام بن شقيق ولا اعلم فيه طعنا بوجه وله شاهد صحيح من حديث  
 عامر بن ياسر والنسوة عابشة ثم اخرج احاديثهم كلها ينطق عن تخليل النبي لم يحته فل  
 هو اي التخليل في الحية فضيلة اي مستحب عند الامام ومحمد محتاج بان الاحاديث الواردة  
 فيها لم يثبت بشئ منها المواظبة بل مجرد الفعل الا في شد وذن والطرق وبذلك القدر لم  
 السنة وبان السنة لا كان الفرض في محله ودخل الحية ليس محل الفرض بخلاف الفم  
 والاذن فانه من الوجه من وجه من حيث ان لها حكم الخارج من وجه حتى لا يفسد الوضوء  
 باذخالها شيئا وابو يوسف لما رأى كثرة الاحاديث فيها ذهب الى سنةها لعدم اعتبار  
 الراي في مقابلة النقص كيف قد ورد في حديث انس انه عم نوصاً وتخلل حينه ثم قال بهذا  
 امرني ربي كذا في حديث ابي داود وامرته تقام من عن صريح المواظبة لانه حامل عليها ولهذا  
 رجع في المبسوط قول ابي يوسف وتثنية الغسل المستوعب لما رواه ابو داود انه عم نوصاً  
 ثلثا ثلثا وقال هكذا الوضوء فمن راد على هذا او نقص فقد اساء وظلم الاساءة يتعلق  
 بالنقص والظلم بالزيادة اي من نقص من أعضاء الوضوء او من أحد الحدود او زار عليها  
 ان السنة لا يحصل الا بهذه الزيادة والا فانه زيادة على الثلاث لطمانية القلب عند الشك  
 او بنية وضوء لخر جائرة لما روي ان الوضوء على الوضوء نور على نور قال في الخلاصة اذا  
 فرغ من الوضوء وانه ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق انتهى واستشكل هذا بان الوضوء  
 عبادة غير مقصودة لذاتها فاذ لم يؤد به على ما هو المقتضى بالذات كالصلاة وسجدة التوبة  
 ومن المصحف ودخول المسجد ينبغي ان لا يتعمد تكراره فربما يكون اسرافا محضاً والجواب  
 عنه على ما في من فتح الباري انه لا يشترط عند الحنفية لتجديد الوضوء شيء من اداء العبادة  
 المقصودة بالذات ولا اختلاف محلي بين نفث الوضوء فيه بل لوجده الوضوء بقصد التقية  
 فهو جائز لا لوم له لما روينا ولان الوضوء قد يقصد به التقية فيشترط فيه اليقظة وقد  
 به كونه وسيلة محضة فلا يشترط فيه اليقظة فيما عدا كونه وسيلة يجوز ان يقضى الى  
 فرد اخر من نوعه باعتبار كونه فربة ثم اختلفوا في هذا الثلاث فيقول الاول فرض والثاني سنة  
 والثالث نفل وقيل الثاني والثالث مع السنة وقيل الثاني نفل والثالث سنة وقيل الثالث  
 يقع فرضا كطالة القيام والركوع وهو كروي عن الاسكاف واصناف التكرار الى الغسل  
 احترازاً عن المسح لان تكراره ليس بمشروع والنية اي برفع الحدث واقامة الصلوة او عبادة



لا يصح إلا بالطهارة أو الوضوء وأما أئمة بمطلو الطهارة فلا يكفي في حصول السنة لتوابعها  
وحملها عند غسل الوجه أو قبل سائر كسائر عند غسل اليدين على الاختلاف وقال الشافعي  
وما لك أنما فرض قوله عم إنما الأعمال بالنيات واعتباراً بالنية لنا إطلاقاً في الوضوء  
عم حين علم الأمر في الوضوء عن بيانها ولا نال السخا إذا خلق على أي طبع يوجد ذلك الطبع  
فيه بلا حاجة إلى أئمة وما روي أنه ظني البتة لكونه خبراً واحداً وظني الدلالة لكونه ظناً  
غير مراد لأن كثيراً من الأعمال يحصل حسناً بلا نية مثل الطلاق والعتاق فلا بد لتصح من  
التقدير الحكم الأعمال بالنيات وأحكام نوعان أخرى وهو الأثر والنواب مداره أئمة ونواب  
وهو الصحة والفساد مداره وجود الأركان والشروط معتبرة في الشرع ولا يجوز إرادتها  
معا لاختلافها فحملناه على المتفق عليه وهو النواب فإن قيل يجوز أن يكون الحكم مشتركاً  
معنويًا بين النوعين فيجوز إرادتهما معاً قلنا لا ضرورة لا يتعدى حملها وقد اندفعت  
بتقدير النواب فلا حاجة إلى الآخر والاعتبار بالنية فاسد لأن التظهير فيه ليس بمفهوم  
المعنى بل خفض فيحتاج إلى أئمة بخلاف الماء لكونه خلق طهوراً ولا نال التيميم نبي عن القصد  
يقال غمته أي قصدته فلا يتحقق بدون أئمة لأن المعاني اللغوية معتبرة في الشرعية ولا  
شروط القياس أن لا يكون حكم الأصل متأخراً عن حكم الفرع والتيميم شرع متأخر عن الوضوء  
بعد الحجرة وإن يكون الفرع نظيراً للأصل والتيميم ليس بنظر الوضوء فالقياس عليه باطل ولا يختلف  
في تعريفها والأوجه أنها توجه القلب نحو إيجاد الفعل أو تركه موافقاً لفرض من جلب نفع  
أو دفع ضرر فعلي هذا التروك يحتاج إلى أئمة أيضاً على الأصح لأنه كلف النفس فيكون من قبل  
الفعل لأن التروك لو قصد بها يحصل الثواب وامتنان الشارع لا بد لها من أئمة فانه لو ترك  
أكرنا باعتبار تحريم الشرع لا نفرة الطبع وغيرها من الموانع ثاب عليه وكذا التبرؤ من  
سور أعماراً ونبيذ أكثر شرط له أئمة على الأصح وفي القينة أنها ليست بشرط فيه وأئمة  
المقصود فينبأ بما بدأ الله تعالى بذكره وقال الشافعي أنه فرض لأن القائل في الوضوء للترتيب  
والترتيب قلنا أنها مطلق وزيادة الترتيب عليه نسخ فلا يجوز وكذلك بعد الفتح  
أجمع المطلو وهو الوضوء وأما داخل على هذه الجملة التي لا ترتيب بين أجزائها فيفيد تقبيل هذه  
الجملة للقيام إلى التسلية ونحن نقول به وكلامنا ترتيب الأجزاء والواو لا يفيد كقولهم  
لعبه إذا دخلت السوق فاشترى كذا وكذا وعينا وإنما وسط المسوح بين المعنويين

للدلالة

للدلالة على الاختلاف في العمل على ما بيناه لأعلى الترتيب فيكون سنة لو اظنته عم والقول بأنه  
مستحب قول بلا سند واستيعاب الرأس بالمسح مرة وقال الشافعي ثلثاً بعباءة مختلفة لرواه  
ابوداود أنه عم مسح رأسه ثلاثاً واعتباراً بالاعتبار قلنا أن معنى المسح على التخفيف والتكرار  
ينافيه وأنه يصير بالتكرار عباءة غسل لا مسحاً وما روي أنه محمول على ما بدأ بمقدم رأسه ثم جرت  
أصابعه إلى مؤخر رأسه ثم ردها إلى مقدم رأسه ثم جرت أظفارها ثانياً تحقيقاً للاستيعاب بإد  
ولحد وهو المراد بما روي عن أبي جراح من جواز التثليث بماء واحد والقياس على الغسل فاسد  
للفارق بينها واختلافها في كيفية الاستيعاب قال بعضهم يضع بطون ثلاث أصابع من  
كل كف على مقدم الرأس ويمرل السبابتين والإبهامين ويخاف في الكفين ويجريها إلى مؤخر الرأس  
ثم يمسح القودين بالكف وقال بعضهم يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدّها  
إلى قفاه على وجه يستوعب رأسه وهو الصحيح لأن القول بالتحلف لم يثبت له أصل وما قبل  
من الاستعمال ليس بشيء لأنه لا بد من الوضع والمقدّم كان مستعمل بالوضع الأول فكذا  
بالتثاني فلا يفيد تأخير ولا لا استعانة في إقامة السنة بدون الاختصاص الحقيقي  
على ما قدمناه وقيل القائل هو صاحب القدر يرى هذه أثلة مستحبة ثاب على فعلها  
ولا يلزم على تركها والأصح أنها سنة لنظر فروج السنة في ما على ملك محله وأولاد  
بكسر أولادهم والمذاق السابع في الأفعال من غير أن يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كذا  
والظاهر منه أن يختم الوضوء قبل جفاف عضو من الأعضاء حتى أن العضو لا يزال جافاً بعد  
الغسل الثاني فلا يكون ولا وقيل الأولاد أن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأول والظاهر  
منه أن ختم الوضوء بل جفاف عضو ليس بلام في الولد وقال مالك الولد فرض لو اظنته  
عم قلنا دعوى الفرضية زيادة على إية الوضوء فيكون نسخاً ولا قائل بالوجوب فيكون سنة  
ومسح الأذنين بماء الرأس ولو مسح بما جديده فحسن على ما في الخلاصة وهذا إذا لم يعلم  
بأن كانت موضوعة والآفة بد من ما جديد لذهاب بلاء أصبعيه والأصل فيه قوله عم الأذن  
من الرأس رواه ثمانية من الصحابة قال حين مسح رأسه وأذن به بما جديد واحد وهذا لأن الرأس  
ليس ببيان الحقيقة لأن النبي عم إنما يغسل لبيان الأحكام ولا بيان أنها مسوحيان كالأرسل لا ماء  
الرأس لأن الاشتراك بين السنين في أمره يوجب كون أحدهما من الآخر كالرجل من الوجه لا شترهما  
في الغسل بل لبيان أنها مسوحيان بماء الرأس كما هو المناسب لذلك عند مسح الأذنين بماء واحد



وكيفيته ان يمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين حتى يصير  
ما سحبا بياض يصير مستمرا كذا قالوا وعن اكلوا في شيخ الاسلام انه يدخل الخنصر في اذنيه  
ويجربها ويستحبه اليها من ثلثة الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم في غسله وترجله وطهوره  
في سنة كل سنة وقيل سنة واحدة والاصح هو الاول لا يدل على المواظبة والمحبة المذكورة لا يستلزم  
المواظبة لان جميع المستحبات محبة وما رواه ابو داود وابن ماجه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأت  
فابدؤا بيمينكم لا يدل ايضا على المواظبة لجواز ان يكون الامر للندب وقال النووي القاعدة  
المستقرة في الشرع ما كان من باب التكريم والتشريف كلبس الثوب والسراويل والخف ودخول  
المسجد والسواك والاكتحال وتقليم الاظفار وقصر الشارب وترجيل الشعر وتف الابط ولو  
الراس والسلام في الصلوة وغسل اعضاء الطهارة والخروج من الخلاء والاكل والشرب  
والمصافحة واستلام الحجر الاسود وغير ذلك مما هو في معناه يستحب اليها من فيه واما كان  
بصفة لدخول الخلاء والخروج عن المسجد والاحتياط والاستنجاء وخلق الثوب والسراويل والخف  
وما استبه ذلك يستحب اليها من فيه وان من اعطاء الوضوء ما لا يستحب فيه اليها من وهو  
الاذنان والكفان واخذان بل يطهران رفة واحدة فان تقدر ذلك كما في حق الاقطع ونحوه  
قدم اليه النبي صلى الله عليه وسلم انه اخذ ثلثة غسل الوجه باليدين معا مستحب حتى صرح النووي  
في صفة الوضوء الصحيح عند الجمهور ان المستحب اخذ ثلثة للوجه باليدين معا لكونه سهلا وقربا  
الى الاستيعاب لما في الصحيحين انه لم يدخل يديه في الماء واخذ الماء للوجه باليدين فغسل  
وجهه ثلاثا ومسح ارجفه بظهر يديه لعدم استعمال يديها وقيل انه سنة واما مسح الكفوف  
فبندعة ومن مستحبات الوضوء تطويل الفرة والتجمل في غسل شيء من مقدم الراس وما يجاور  
الوجه زائدا على القدر الذي يجب غسله وغسل ما فوق المرفقين والكعبين والمعالي لنا فضا  
له اني العمل المؤثرة في اخراج الوضوء عما هو المطلوب منه لان النقص متى اضيف الى الاجسام يزداد  
منه ابطال تأليفها ومتى اضيف الى المعاني يزداد منه اخراجها عما هو المطلوب منه والمطلوب من  
الوضوء استحالة الصلوة خروج شيء ولم يقل ما خرج من البدن كما هو المشهور هنا لان حمل اليد  
على المعنى لا يصح لكن الاولى هو المشهور لو افقته ظاهر قوله ع حين سئل ما الكد في بارئ  
الله قال ما خرج من السبيلين ولان اضافة النقص الى الخروج من قبيل الاضافة الى علة الله  
لان المؤثر في رفع الشئ وجوده عند وعند الطهارة هي الغسالة القائمة بيمين الخارج والخروج

علة لتحقيق صفة الغسالة لانها صفة شرعية لا بد لها من علة حتى لو لم يخرج لا تكون ناقصة لعدم  
العلة والاضافة الى العلة الاولى من الاضافة الى علة العلة والمعلل الشرعية لها حكم الاعيان  
من حيث البقاء فيفتح محل العين عليها من احد السبيلين والمراد بالخروج هنا الظهور حقيقة  
او حكما لا سيما لان فلا يتحقق بالبول كذا في اذنيه الى فضايلة الذكر لعدم ظهوره ويتحقق بالبول  
انما زل الى الفلقة على الصحيح لظهوره حكما وانما يجب ايصال الماء تحت الفلقة في الغسل عند  
بعض المشايخ للخروج وعن شمس الامنة الكردري انه يجب وهو الصحيح وكذا المرأة اذا نزل بولها  
الى داخل فرجها الخارج ولم يخرج الى الظاهر يتنقص وكذا الذي اذا نزل الى هذا الموضع يجب الغسل  
الخنثى اذا بقيت لها رجل او امرأة فالفرج الخارج منها بمنزلة الجرح يعتبر فيه السيلان لا الظهور  
وقيل يتنقص وضوءها بخروج شيء من فرجه جميعا سالوا لم يسئل سوى ربح الفرج والذكر  
على الصحيح لان اربح في الذكر متوهم ناشئ من الاختلاج والفرج محل الوطء وليس فيه نجاسة  
تجس الربح بالمرور عليها وهو في نفسه طاهر حتى لو لم يمس سراويل مبتلة او ابتل من البتلة  
الموضع الذي يربح الربح لا تجس و اشار باطلافة الى ان الربح الخارج من الذكر  
وفرجه المرأة مفضاة او لا منتنة او لا مسموعة او لا غير ناقصة وهو الظاهر من اطلاقاتهم  
لكن المفهوم من قاضيان ان اربح الخارج من الذكر وفرج غير المفضاة غير ناقصة بالاتفاق  
منتنة او لا واما الخارج من فرج المفضاة فناقصة على قول محمد بن حفص البخاري ورجحنا  
الغالب في اربح كونها من الدبر وغير ناقصة على المختار والكرخي لكنه يستحب له الوضوء وقيل  
ان كان مسموعا او منتنا فناقض ولا فلا والدودة الخارجة من الدبر والذكر وقبل المفضاة  
او غير المفضاة ناقصة اجماعا على ما في السراج وقيل الدودة الخارجة من قبلها لا يتنقص  
كالربح الخارج منه والاصح هو الاول قبل تولدها من النجاسة وقيل لا يستصحها بها بالتمام  
وكذا حال الحي الخارجة من الذكر والفرج ولو كان به حضنة فشؤ ذلك الموضع والخروج  
فاستما ببول اليه فكما خرج وان كان يذكره شقوله رأسا لحد ما يخرج منه ماء يسيل في محي  
الذكر والاحزمة غيره ففي الاول يتنقص بالظهور وفي الثاني بالسيلان ولو حشي ذكره فلا يتنقص  
بمخازن بله الحشوة راس الذكر لا ينزوله الى الفضايلة ولو احتشيت في الفرج اذ دخل فانقصت  
خرقه خلا لا يبي بوسقته قوله اذا علمت انها لم تحشها فخرج نقص ولو ادخلت اصبعها فيه  
نقص لانها لا تخلو عن بلة وكذا العود في الذكر كالحقنة وغيرها تعتبر فيه البلة اذا كان طرف



منه خاوجا ولو غيبه نقض اذ يخرج بلا تفصيل كذا في فتح القدير وذكر في الخلاصة لو ادخل اصبعه  
في دبره عند الاستنجاء ينتقض وضوئه ويفسد صومه وخروج بحسن هو نفع الغير غير النجاسة  
ويكسرهما ما لا يكون طاهرا كالشوب الخس من كبدة اي بدن الحمار الخ لان الخارج من بدن الميت  
لا ينتقض حتى لا يعاد غسله بل يزال غير الخارج ان سار بان يعلو ويخدر عند اليوسف واختار  
السرخسي وعن محمد اذا استغ على رأس الحرج وصار اكبر من رأسه نقض بنفسه فيه اشارة  
الى ان الاخراج غير ناقض على ما اختار في الكفاية حيث قال اذا اقرشرت نقطة فخرج منها بنفسه  
ماء او صديدا وغيره وسال عن رأس الحرج نقض والا فلا وما اذا عصمها فخرج بعصرة لا  
لان مخرج وليس بخارج وعليه ما قالوا ان خرج من قرح شئ او دم او صديدا وفتح فسال عن اذا  
أخرج ينتقض الوضوء وان مسحوا ما لا يزال عليه او وضع عليه خرقة او قطعة او رفع الدم  
بحسنه فان كان محال لو تركه سال بنفسه فعليه الوضوء لتحقيق الخروج تقديره وان كان محال  
لو تركه لا يسيل الوضوء عليه وما قاله في فتح القدير ايضا انه لو ربط الحرج فنقضت كبلة  
الى طاق لا الى الخارج نقض ان كان بحيث لو لا ارتباط سار والا فلا لان التقيص لو تردد على الخرج  
فابتل لا يتنجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بمحدث وما قاله في الرسالة ابدلية ان ما خرج من  
الخصية من محل من البدن بعد كى محلها عليها وعلى الورقة والخرقة الموضوع عليها ليس ناقضا  
للوضوء ولا نجسا فما اصاب بالشوب منه لا يمنع صحة الصلوة لان ما لا يكون سائلا بنفسه  
لا يكون نجسا ولا ناقضا للوضوء هذا وقال في التوازي اذا عصرت القرحة فخرج منها شئ كمن جاز  
لوم بعصرها لا يخرج ينتقض لانه حدث عدا واختار في الخلاصة وقبل وهو الاصح لان الخروج  
لازم للاخراج ولا بد من وجوده لا من وجود الملزوم وروية في النهاية بان الاخراج ليس  
بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قضيدي ولا معتبر به قلت الذي يقتضيه  
النظر ان العلقة في النقص هو عين الخارج على ما قدمناه والعيون متحقق في صورة الاخراج  
فيترب عليه حكمه ولا يترفع الى تخفيف العلقة والجوز خالص ولا مانع بيان المحل على ما عرف  
في الاصول الى ما يلحقه حكم التطهير الاضافي ببيانته وتحقق خروجها بالسيلان لا  
يجوز الظهور فالعنى سبيلانه الى موضع يلحقه التطهير اى في اجالة امك الوضوء او الغسل  
او ازالة النجاسة الحقيقية فلا يرد عليه ما قيل انه اذا اقتصد وخرج دم كثير وسار  
ولم يبلط رأس الحرج فانه ينتقض الوضوء ولم يخرج الى ما يلحقه حكم التطهير لان الخارج قد

الى موضع يلحقه التطهير من ثوب او مكان فانه يجب تطهيره لما له ارادة الصلوة فيها كالبدن  
وقصبة الانف وصالح الاذن ودخل الفم ما يلحقه التطهير حتى لو نزل الدم الى واحد منها انتقض  
وضوئه وعن محمد انه لا ينتقض بوضوئه الى قصبة الانف ما لم يصل الى المارن كذا في الخلاصة  
وصححه الامام السرخسي وهو قول زفر بخلاف دخل العينين وموضع الورم وقصبة الذكر  
فانها ليست مما يلحقه حكم التطهير فلا ينتقض الوضوء بالوصول اليها وقال الشافعي الخارج من غير  
التسبيلين غير ناقض لان غسل غير موضع النجاسة يقتضي غير معقول المعنى فيقتصر على  
النورد وهو مخرج المعتاد كالماء لا يقاس عليه سائر المايعات في تطهير الحدث قلنا ان خروج  
النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وهو القدر معقول المعنى في التسبيلين بمعنى ان زوالها  
انما هو سبيلان الخارج بحسن خارج من البدن اذ لا اثر لخصوصية المحل وقد وجد هذا في غير  
التسبيلين ايضا فيتعدى اليه حكمه بخلاف كون الماء مطهرا عن الحدث فانه ليس بمعقول المعنى اذ  
ليس في اعضاء الوضوء نجاسة حتى يزال فلا يتعدى حكمه الى سائر المايعات فلا يجوز الوضوء  
بها فان قيل اشترط التسبيلان في الفرع ينافي القياس المذكور لانه ليس بشرط في الاصل  
قلنا ان الانتقاض انما هو بالخروج وهو متحقق في الاصل بالتطهير وبالفرع بالتسبيلان  
فكانه علة لتحقيق الفرع والفرع مصدر قاء الرجل ما دكله ثم اطلق على الطعام المتناول بالخارج  
من المعدة ملاء الكف وهو ما لا يمكن امساكه الا بكلفة على ما اختاره الخلاصة وقيل هو  
ما لا يمكن الكلام معه وقال الشافعي القى ليس بناقض لما روى انه عم قاء ولم يتوضأ وقال  
زفر لم يشترط ملاء الكف لاطلاق قوله عم الفليس حدث ولنا ما صححه الحكم ان النبي عم  
قاء فتوضأ وما رواه الشافعي محمول على القليل وما رواه زفر على الكثير جمع بين القولين  
ولو وصلي طعنا او ماء ولو من ساعة اكله وشربه والقبي اذا ارتفع وقاء من ساعته  
يكون نجسا وهذا هو المختار وعن الحسن عن ابي حنيفة انه لا ينتقض ما لم يستحل ويتغير ويشح  
هو المختار لانه قد خالط النجاسة في المعدة وقال نجم الدين ان اهدى محل الخلق ما ان وصل  
الى معدته وان كان بعد ذلك لم يلى لا ينتقض بالاتفاق ولو قاء وواه اوجبة كبيرة ملاوت  
قاه لا ينتقض على ملاء الكفية بناء على طهارتها في انفسها ولم يتداخلها النجاسة والتسبيلان  
قليل لا يبلغ ملاء الكف او مرة يكسر الكيم خلط من خلط البدن اعم من الصفراء والسوداء  
او علقا وهو ما اشتد من اللحم الدم حمرته وجده والمراد به هنا ما صعد من الجوف وملاء



فاه لا مانع من أناس لانه غير ناقض بالاتفاق على ما في شرح المينة لانه بالاجماع خرج عن كونه  
دما وليس بقي لعدم خروجه من المعدة لا بلغا مطلقا أي زدا وصعد ملاء الفم ولا اختلط  
بالطعام أولا الا اذا كانت القلبية للطعام بحيث يملأ الفم لو انفرد بنفسه ولو كانت القلبية  
للبلغم بحيث يملأ الفم لو انفرد فانه لا ينقص عندها واما لو استويا ففي الخلاصة ان لا ينقص  
وفي صلوحة المحسن العبرة للعالمين كل من الطعام والبلغم ولو استويا يعتبر كل على حدة وقا  
في فتح القدير وهذا اول ما في الخلاصة خلافا لابي يوسف في الصاعد من الجوف اذا كان ملاء  
الفم فانه ناقض عنده بناء على ان البلغم الصاعد نجس عنده او نجس بجاورة ما في المعدة من  
النجاسة وقد خرج الى ما يلحقه حكم النظر بخلافه لانه فان رأس ليس محل النجاسة ولها ان  
البلغم طاهر عندها ولا يتخلله النجاسة للزوجه وما يتصل به قليل وكثير لا ينقص في  
القي ما لم يبلغ حد الكثرة وهو ملاء الفم بخلاف ما لو قاء البلغم قليلا قليلا مع اتحاد المجلس والسبب  
وبلغ حد الكثرة حيث لا يصير ناقضا لان الجمع انما يعتبر فيما اذا كان غالبا غير مستهلك واما  
في المغلوب المستهلك فيغير معتبر وما يتصل بالبلغم القليل مغلوب مستهلك وبخلاف ما اذا  
وقع البلغم في النجاسة ثم ارتفع حيث حكم بنجاسته وان قل لانه لا ينقصا عن البند قلت  
ثبوته ولزوجه وازدادت رقبته فيقبل النجاسة ولو صلى ومعه خرقة الخياط لا يجوز عند  
ابي يوسف ان كان كثيرا فاحشا بنجاسته على ما في الخلاصة وعن الطحاوي ان ذكره اخذ بالبلغم بغير  
كراهة ويصلي معه وقيل هذا القول منه دليل على ميله لقول ابي يوسف ولا يخفى عليك انه لا دليل  
فيه على ذلك لان البلغم قد يستتبعه قليل من النجاسة والصلوة مع قليل النجاسة مكروهة  
بالاتفاق وفي ابدان ان لا خلاف بينها في هذه المسئلة لان قول ابي يوسف في الصاعد من  
المعدة ومحدث بالاتفاق وقوله في الصاعد من جوف الخلق واطراف اراية وهو ليس بجيد  
بالاتفاق وتختلفوا في ما في النائم قيل انه ملحق بالقي اذا صعد من الجوف بان كان اصفر  
او منتنا واختاره ابو نصر وقيل انه طاهر عندها نجس عند ابي يوسف وهو الصحيح على ما في  
الخلاصة قالوا بنجاسة القي مخففة بدليل ما روي عن ابي ج لوقاء طعاما او ماء فاصاب  
انسانا شربا شربا لا يمنع وبدليل قول المحسن انه لا يمنع ما لم يفسد وتعبه ابن اتمام بان  
الاخاف ولا تارض فيه فاحكم بكونها حقيقة لا بغير عن الاشكال ويشترط في الدم  
والقيح مساوات البزاق فان ساواه ينقص استحسانا ترجحا لاحتمال السيلان بنفسه

على السيلان بقوة البزاق للاحتياط والمساوات يعلم بالاحرار وحكم عليه احد الطرفين  
يعلم لانه لا يله الا هذا عند ابي ج خلافا لمحمد فانه يعتبر الملاء اعتبارا بسائر انواع القي وقول  
ابي يوسف مضطرب واعلم ان تحقيق هذه المسئلة على ما ظهر من غاية البيان والمينة  
وشرحها والتبيين ونخيره العقبي وغيرها ان الدم اما ما نزل من الرأس او صاعد من  
الجوف او خارج من نفس الفم وعلى التقدير الثالث ما يخرج من مابغ فان كان نازلا مجزيا  
فلا ينقص بالاتفاق لخروجه بالاجماع عن كونه دما وليس بقي لعدم خروجه من المعدة  
بالاندفاع وتسميته قيا مساححة على ما في شرح المينة وان كان نازلا مابغا فان كان  
مختلطا بالبزاق يعتبر المساوات بالاتفاق وان كان غير مختلط ينقص قليلا وكثيره  
بالاتفاق لانه كالتراخاف فيعتبر فيه السيلان وان كان صاعدا مجزيا يعتبر ملاء الفم بالاتفاق  
لانه قيح وليس بدم وانما هي سودا حترقه وان كان صاعدا مابغا فان كان مختلطا بالبزاق  
يعتبر المساوات ايضا وان كان غير مختلط ينقص قليلا وكثيره بلا اعتبار ملاء الفم عند  
اعتبار ايسار الخارج من القرحة الظاهرية لان المعدة ليست بموضع الدم فيكون من قرحة  
في الجوف فيعتبر سائر القروح خلافا لمحمد فانه يعتبر ملاء الفم لما ذكرناه وان كان خارجا  
من نفس الفم فان كان مجزيا فغير ناقض لعدم كونه دما وقا كما في كذا المجزى وان كان مابغا  
مختلطا فيعتبر المساوات وان كان غير مختلط فينقص قليلا وكثيره بلا اعتبار ملاء الفم  
لعدم كونه قيا بالاتفاق بخلافه عن محمد فظهر منه ان محل الخلاف هو الدم الصاعد  
المابغ الغير المختلط بالبزاق لا المخلوط ولا النازل ولا الخارج من نفس الفم ولا المجزى في  
كلام المصنف اشتباه واختلاط ثم اختلفوا في التصحيح صح صاحب المحيط قول محمد وصاحب  
البدائع قول ابي ج قول قياس ابي ج على سائر ما خرج من القروح الظاهرية اقوى من قيا سائر  
على سائر انواع القي لان الكلام في مطلق الدم المرتقى من الجوف الى الفم لانه الدم الخارج من  
خصوص المعدة حتى يتعين كونه قيا فيقاس على سائر انواع القي فاذا كان كذلك فكل دم  
يرتقى من الجوف الى الفم يحتمل ان يكون من قرحة نفس المعدة ويحتمل ان يكون من قرحة  
غير المعدة فعلى الثاني يتعين القياس على سائر القروح لعدم كونه قيا وعلى الاول يجوز ان  
يقاس على سائر انواع القي لانه من المعدة وعلى سائر القروح لكونه من القرحة في المعدة  
فيكون القياس عليها ارجح وهو يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان فان قابض سكون كنفه عن



أقول فهو متحد وان سكنت ثم جاء فهو حدث جديد جميع ما فاء قليلا قليلا وكان بحيث لو جمع  
كان جملا الفم وأبو يوسف اتحاد المجلس لأن له اثر في جمع التفرقات حتى يتحد الاقوال المتفرقة  
في النكاح والبيع وغيرهما من العقود باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لآية السجدة والتحد  
أن الأصل إضافة الأحكام إلى الأسباب وانما اثر في بعض الصور كسجدة التلاوة للضرورة إذ  
لو اعتبر السبب لا يبقى التداخل لأن كل تلاوة سبب والإصح قول متحد على ما في الكافي لما ذكرناه ولو تعد  
السبب والمجلس يجمع بالاتفاق ولو تعدد الجمع بالاتفاق في المحيط يجمع كيف ما كان وهو  
قول أبي علي الدقاق ولا رواية عن أبي جعفر في هذه المسئلة وأما ليس حدثا أي ناقضا للوضوء  
لعدم سيلا من ليس نجسا على ما روى عن أبي يوسف وقال محمد ما ليس حدثا فهو نجس حتى لا يحد  
مالم يسلم عن راس الحرج يقطنه فالقاهل في الماء يتنجس الماء عنده والصحيح قول أبي يوسف على  
في الهداية لقوله تعالى أو ما مسفوحا لأن الظاهر أن غير المسفوح لا يكون محررا فلو كان نجسا  
والدم لندم يسلم غير مسفوح فلا يكون نجسا وان كان محررا في الأدعي بناء على حرمة الحرم لأن  
هذه الحرمة لا يوجب نجاسته ولأن الخارج النجس يستلزم كونه حدثا في الحرج وانتفاء التلزم  
دليل على انتفاء التلزم لا يفيان عدم كونه حدثا يجوز أن يكون كونه غير خارج لا كونه غير نجس  
لأن علة انتفاء ذات وصفين الخروج والنجاسة فيخرج انتفاؤه لكونه غير خارج لأننا نقول  
غير الخارج لا يعطى له حكم النجاسة مادام في محله واللام يحصل لاحد طهارة أصلا حتى لو  
وهو حامل سحالة أو سيفة ما جازت صلواته لكونه في محله بخلاف قارورة  
فيها دم وسدت فيها فان الصلوة لم يخرجها فكان انتفاء الخروج مستلزما لانتفاء النجاسة  
بخلاف دم الاستحاضة والخروج السائل فانها حدث لكن لا يظهر أثره حتى يخرج الوقت وهذا  
ينزع التخصيص لعله كمن المخلص معروفا هذا وكان الاسكاف والهند والي يفتيان يقولون محمد  
الأكثري اختاروا قول أبي يوسف لما ذكرناه وكونه يسر على الخلق حتى لو أصاب ثوبا قبله  
الدرهم لا يمنع الصلوة على قوله وأنجنون وهو اختلاط العقل بحيث يمنع جريان الفضائل والآثار  
على نهج العقل الآن أذكر ولها عظم الأنبياء عليهم السلام وأما ما صارنا قضا للوضوء لعدم  
مبالاة وتغيير الحدث عن غيره وانسكه وهو أن لا يعرف الرجل من المرأة ولا الأرض من  
السماء على ما اختاره صدر الشهيد وصاحب الخلاصة وهو التمييز في باب الحدا بعضنا  
قال حلوا إذا دخل في مشيته تحرك فهو سكر ينقض به الوضوء وفي الجنب وهو الأصح والأما

وهو آفة توجب اختلاط القوة الحيوانية بفئة وأنه لا يخل بالاهلية والعقل كالنوم ولهذا  
لم يعصم عنه الأنبياء وهو أشد من النوم لأنه حدث في كل حال بخلاف النوم على ما سبقت  
وبعضهم عد الغشاء من النواقض أيضا وبعضهم أدرجه في الأغواء وهو الصحيح لأنه نوع منه  
وأما آفته فهو آفة توجب الاختلاط بالعقل بحيث يصير مختلط الكلام فأسد التدبير  
الأنه لا يضرب ولا يشتم واختلف الأصوليون في حكمه على ثلاثة أقوال قيل أنه كالصبي  
العاقل في كل الأحكام حتى العبادات وسقط عنه الخطاب وقيل أنه كالصبي العاقل إلا  
في العبادات فانها لا تسقط عنه وقيل أنه كالصبي العاقل إلا أنه إذا زال عنه قوله  
عليه الخطاب بالأداء ويقضي ما مضى إذا لم يكن فيه جرح كالقليل عبارة الكل إلا في  
على صحته أدائه للعبادات فلم منه أن آفته لا ينقض الوضوء كذا في البحر وقهقهة بالغ  
لوما أوعدا أو سهوا أو نسيانا على الصحيح وهو ما لا يكون مسموعا له ويجبر أنه سوا  
ظهرت أسنانه أو لا على ما رواه الحسن عن أبي جعفر وحكم التيمم فيها كالوضوء والضحك ما  
ما يكون مسموعا له دون جبرانه ويبطل به الصلوة وسجدة التلاوة والسهو وصلاح  
النجاسة الوضوء على ما في الخلاصة والتبسم ما لا يسمع أصلا وليس يبطل شئ منها فيقيد  
بالبالغ لأن الصبي إذا فقه في الصلوة لا يبطل وضوئه لأن كونه فقهيا حدثا مني  
على كونه جانيته في حالة المناجاة ولا جانيته في فعل الصبي لعدم كونه مكلفا لكن يبطل بها صلواته  
لما فيها من معنى الكلام وقيل أن الفقهية نفسها حدث وعلى هذا يبطل وضوء الصبي أيضا  
والصحيح هو الأول لموافقها الأحاديث الواردة فيها إلا الأمر بأعادة الوضوء والصلوة  
ولا يلزم منه كونه حدثا في صلوة ذات ركوع وسجود قال الشافعي ومالك لا تنقض مطلقا  
اعتبار الخارج الصلوة قلنا هذا قياس ركعة ذات ركوع وسجود بما رواه أبو جعفر عن منصور  
عن الحسن البصري عن الخزازي أن النبي عم كان يصلي وأصحابه خلفه فجاء أعرابي وفي يده  
ضعف فوقع في ركبة فضحك بعض أصحابه فلما فرغ من صلواته قال إلامن ضحك منكم فقهية  
قليل الوضوء والصلوة جميعا فعلى هذا لا يبطل وضوء من صلى المكتوبة أو التطوع ركبا  
بالإيمان في مصر أو غيره أو فقه فيها أو افتتح التطوع راكبا خارج المصر ثم دخل المصر ثم فقهه  
أو صلى في مصر ركعة تطوعا راكبا ثم خرج من المصر يريد به السفر ثم فقهه وقال أبو يوسف  
يبطل وضوئه بناء على أن التطوع على الدابة يجوز في المصر عنده أو فقهه الإمام أو أحدث



متعلما ثم فقهه اماما وصلى فريضة عند طلوع الشمس وعند غروبها سوى عصر يومه وفهقه  
فيها وسلم الفقه قبل الامام بعدما قد قدر التشهد ثم فقهه او انقضت مدة مسجده في  
الصلوة ثم فقهه فيها فانه لا يبطل وضوئه في جميع هذه الصور لوقوعها خارج الصلوة فلا يتناولها  
النص المذكور لانه ورد في داخل الصلوة وكذا لا يبطل بها طهارة العسل وكذا لو اقيمت الصلاة  
بالوحى او القارى بالامى او بالذى يصلى الى غير القبلة او المتوضى بالميتيم ثم راي اماما ثم فقهه  
المفتدى والامى اذا شرع في الصلوة ثم سورة او العارى اذا شرع ثم وجد ثوبا ثم فقهه في الصلاة  
اذا شرعت وهي مكشوفة الرأس ثم عتقت ومضت على صلواتها ثم فقهت فانه لا ينقصر  
وضوءه هؤلاء بفقههم لوقوعها خارج الصلوة ولو سلم الامام ثم فقهه اماما ثم قبل  
ان سلم هو بنفسه قيل يبطل وضوئه وفي الخلاصة جعل الاصح انه لا يبطل واختلف  
مبنى على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلوة الى ان يسلم هو بنفسه او لا يحدث غسل  
اعضاء الوضوء ففني الما فتيتم وشرع في الصلوة فقهه ثم وجد الماء فغسل يديه يوسف يغسل  
بأف في الاعضاء ويصلى وعندها يغسل جميعا بناء على ان الفقه هل يبطل ما غسل من اعضا  
الوضوء فعنده لا وعندها نعم والذي يقتضيه النظر قول ابو يوسف لان مورد النص هو  
الوضوء لا بعض الاعضاء ولو اغتسل جنب وصلى فقهه قيل يبطل الوضوء ويبطل الصلوة  
وقيل لا لانه ثابت في ضمن العسل فالذي يبطل المتضمن لا يبطل المتضمن والصحيح هو الاول  
ما في فتح القدير عن المحيط لا يجب اعادة عقوبته له ولو فقهه بعد كلام الامام عما يبطل  
وضوءه على الاصح على ما في فتح القدير على خلاف ما في الخلاصة ولو فقهه انما ثم في صلوة  
ذات ركوع وسجود ينقض وضوءه لا صلوة فيتوضا ويصلي عليه على ما روي شاذ براق  
عن ابي وقيلا ان فقهه انما لا ينقض الوضوء ولا الصلوة واختاره فخر الاسلام في  
اليزدوي وصححه في التبيين لانها ليست بحدث في نفسها وبالنوم يبطل كونها في معنى الكلام  
وكونها جناية وعامة التاخير على انها نافذة لها احتياط ولو فقهه الموم بعد ذلك فقل  
او فرض انقض وضوءه على ما في فتح القدير واختار بقوله ذات ركوع وسجود عن صلوة اجبا  
لانه لا ينقض الوضوء فيها لعدم تناولها النص المذكور ومباشرة فاحسته وهي ان يتر  
بطنه بطنها او ظهرها ووجهه منتشر ارجها من غير حال من جهة القبلة والدبر وقيل  
ما في الفرج ليس بشرط والطاهر الاول على انه ان يلبس وقال محمد المباشرة الفاحشة ليس

بناقص ما لم يعلم خروج شيء وهو انقياس ولها انها سبب خالب لخروج الذي مثل التقا الخنازين  
في مقام مقامه كالسفر مقام المسقة وفي القينة وكذا المباشرة بين الرجل والعلام وكذا بين  
الرجلين توجب الوضوء عليها ولا يجب من مجرد مسها ولو بشهوة ولو فرجها ولا من مس الذكر  
خلاقا للشافعي في الاولى مطلقا وفي الثانية اذا مس باطن الاصابع والناية الاولى عدم دليل  
النفق بشهوة وبغير شهوة فيبقى الانتفاض على العدم وقوله كما ولا مستمسك النساء يراى الجاع  
عند اكثر المفسرين ونحن نأخذ به لانكس باليد على ما سببناه وفي الثاني ما رواه اصحاب  
الكسندر غير ابن ماجه عن النبي عم انه سئل عن الرجل يمسه ذكر في الصلوة فقال هل هو الا بضعه  
منك ونوم في فترة طبعه تحدث في الانسان بلا اختيار وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة  
عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيبغى العبد به عن اداء الحقوق ولذا قالوا في  
بضياء العلوم والادراكات كلها واما ما رآه انما ثم في من الرؤيا فهو خلق الله تعالى فليبه  
ما رآه كخلق الله في يقينان وهو كما يفعل ما يشاء لا يمنعه نوم ولا غيره وربما يقع ذلك في  
اليقظة كما رآه الامام وربما جعل ما رآه على امر لم يخلق الله تعالى كالحال او كان قد خلقه  
ولا يخفى عليك ان هذا لا يقتضي ادراك العقل او الحواس وهو مذهب اهل السنة والجماعة في  
الرؤيا ثم هذا في نومنا واما نوم النبي عم فليس بناقص على اي وجه كان ما رواه ابو حنيفة  
عنه ولا ينام فليكن ذلك الصحيحين وهو من حضاب صفة عم فان قيل قد صح ان النبي عم نائم في الوقت  
عن صلوة النبي ثم قضاها مع اصحابه فلو كان قلبه يقضا لما تركها اجيب بان نومه عم  
نوعان احدهما ينام فيه قلبه وعينه والثاني ينام فيه عيناه دون قلبه فيجوز ان يكون نومه  
عم في الوادي من قبيل النوم الاول ثم اختلفوا في النوم قيل انه لا ينقض على اي حال كان وقيل انه  
ناقص على اي حال كان وقيل كثيره ناقص وقيل لا بكل حال وقيل انه لا ينقض الا نوم الراكع  
والساجد وقيل نوم الساجد فقط وقيل لا ينقض في الصلوة مطلقا وينقض في خارجها وقيل  
اذا نام جالساً مكانه مقعده على الارض لم ينقض والا ينقض قل او كثر في الصلوة او خارجها  
وهو قول الشافعي وقال ابو حنيفة واصحابه انه اذا نام على هيئة من هيئات المصلين كالراكع واقفا  
والقائم والقاعد لا ينقض في الصلوة او خارجها وان نام على غير هذه الهيئة ينقض واليه  
اشار بقوله منقطع او مستلق او مكب على وجهه لرواى مسكة اليقظة فيها لان النوم على  
هذه الهيئات سبب لاسترخاء المفاصل فلا تخلو عن خروج ریح عادة والتباعد عادة كما لم يفرق



الابري ان من دخل الخلاء ثم شك في وضوئه فانه يحكم بنقض وضوئه لان العادة مجرت عند  
الدخول الى الخلاء بالبرزخ خلاف ما اذا شك بدون الدخول و اشار باطلاقة اليها في قاضيه  
من نوعي الاضطجاع قال ان غلب عيناه فنام ثم اضطجع في حال النوم فهو بمنزلة ما لو سبقه  
الحديث بتوضاء وبنى وان تعذر النوم في الصلوة مضطجعا فانه يتوضاء ويستقبل ولا يفي  
والي ما في الخلاصة وصحة الزيلعي انه لو عجز عن الصلوة قائما او قاعدا بمرض فصلي بالايضا مضطجعا  
ونام فيها فانه ينتقض وضوءه عند ابن المبارك لكن قال في الذخيرة والنوم مضطجعا انما يكون  
حدثا اذا كان الاضطجاع على غيره واما اذا كان على نفسه فلا يكون حدثا حتى ان نام وضوا  
التيه على عقبه وصار شبيهة التكب على وجهه واضعا بطنه على فخذه لا ينتقض وضوءه  
كذلك الكفاية وعزاه في الخلاصة الى محمد وينقض عند ابى يوسف وهو الصحيح لانه في تلك  
الصورة ارتفع جانب الخلف من المقعدة وزوال التمكن والكسكة ولو نام مجينا ورأسه على  
ركبته لا ينتقض على ما في فتح القدير وقيل ينتقض او منكنى انكافا فتعمل يستعمل بمعيين احدهما  
الجلوس مع التمكن والثاني القعود مع تمايل معتد على احد الجانين على ما في المصباح فلا وجه  
لما في غاية البيان ان المراد بالانكاف هنا وضع رأسه على ركبته او على يديه لان هذه الحالة  
ليست بانكاف على ما ترى بل يقال لها الاحتيال والوضوء لا ينتقض به على رواية ابن المبارك  
والمراد بالانكاف هنا هو انكاف الثاني لا الاول في الخلاصة انه لو نام متوركا وهو ان يبسط قدميه  
من جانب ويلصق اتيه بالارض لا ينتقض وضوءه وقد قال في النهاية المراد بالانكاف النافس هنا  
هو الجلوس على حدود ركبته اي بحيث يكشف عن الخرج فلما على ما في الخلاصة على المعنى الاول وما  
في العناية على المعنى الثاني او مستندا الى ما لو انزل لسقط وهذا لا يخلو اما ان يكون مقعدة زائلة  
عن الارض او لا فان كانت زائلة ينتقض اجماعا والافق رواية الطحاوي ينتقض في رواية ابى  
عن ابى لا ينتقض لا استقرار مقعدة فيا من عجز خروجه شيء وهو ظاهر المذهب على ما في الكافي  
وقيل انه التعميم وجه الطحاوي ان النوم ليس بحدث ومناط انتقض الحدث فلما حتى الحدث  
بالنوم ادير الحكم على ما ينتهض مظنة له والمظنة ما تحقق معه الاسترخاء على التكال وقد وجد  
في هذا النوم من الاستناد اذا لم يسكنه الاستنداد وتكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع  
از قد يكون الدافع قويا خصوصا في زمانا كثيرة الاكل والشرب فلا يمنع الاستسكة ليقظة  
وقد زالت ولو نام في السرج والاكاف والحمل لا ينتقض وضوءه على رواية ابى يوسف سواء كان

هابطا او صاعدا لا استواء مقعدة الا اذا اضطجع في الحمل فانه يسترخي مفاصله وكذا لو  
على التور ورجلاه مدليان ينتقض ولو نام مرتجا بلا سند على شيء لا ينتقض وان سند  
ينتقض طافا على اختيار اخلوا في لا على اختيار الطحاوي الا ان كان بحيث لو انزل السند لسقط  
لا نوم قاعدا مرتجا اوله في الارض او في السرج او في الكاف الا اذا كان مضطجعا او مستندا على  
ما عرفت في الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض عن ابى ان ان ابتاه قبل ان يصيب جنبه  
الارض او عند اصابتة بلا فصل لا ينتقض وضوءه وعن ابى يوسف ينتقض وعن محمد ان ان ابتاه  
قبل ان يزل مقعدة الارض لا ينتقض وان زال قبل الانبثاء ينتقض والغنى على قول ابى وقال  
الحلواني ظاهر المذهب عن ابى حكا روى عن محمد قيل هو للتعذر وسواء سقط او لم يسقط وان  
جالسا وهو تمايل برما يزل مقعدة عن الارض وربما لا يزل قال الحلواني ظاهر المذهب انه  
لا يكون حدثا او قائما وراعى او ساجدا عند النوم فيها او غلبت عيناه في ظاهر المذهب وعن ابى  
يوسف انه اذا تعذر النوم في سجوده ينتقض وضوءه ولو تعذر في قيامه او قعوده او ركوعه لا ينتقض  
لان العالقة في نوم السجود الاسترخاء وبالفعل صار جانيا بخلافه غير المقعد لعدم تصور الجنا  
في حقه حالة الصلوة وعن بعض اصحابنا السجود ان كان مجافا على وجه السنة لا ينتقض  
لبقاء المسكة وان كان لا على وجه السنة ينتقض وان المسكة وعن الاسيبجاني انه اذا نام في سجود  
عامدا ينتقض ولو غلبت النوم لاهذا كلة في الصلوة واما اذا نام خارجها ففي الخلاصة لا فرق  
بينه وبين ما في الصلوة في ظاهر الرواية وصحة في الهداية لا شرا كمال في الفقه اعني زوال المسكة  
ولا طلاق ما رواه البيهقي مرفوعا انه لا يجب الوضوء على من نام جالسا او قائما او ساجدا حتى  
يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وعن ابن شجاع عن اصحابنا ان النوم انما لا يكون  
حدثا في هذه الاحوال في الصلوة واما في خارجها يكون حدثا وقوله ساجدا بعم السجود المصلو  
والسلاوة وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافا لابي ح على ما في فتح القدير وسجدة التهود لظلة في  
المصلونية ولا خروج دودة من جرح لانها تولدها من لحم طاهرة وما يستتبعها من نجاسة  
قليل وكذا الخارجة من الانف والاذن والفم بخلاف الخارجة من السبيلين على ما قدمناه ولا لحم  
سقط منه لان الساقط منه طاهر وما يستتبعه من نجاسة قليل ولا مس ذكر ودر وخرج  
وهو قول ابى وقال الطحاوي لم يعلم لعدم النجاسة اذ في الوضوء من مس الذكر غير ابن عمر وقد الفه  
في ذلك اكثر النجاسة لما رواه ابو داود مرفوعا انه عم سئل عن رجل يمسي ذكره في الصلوة فقال



هل هو الا بصفة منك وصحة ابن حبان وهو حجة على الشافعي في قوله بوجوب الوضوء في متر  
الذكر والفرج اذا كان بباطن الاصبع ولا متر امرأة من قبل الاضافة الى الكفا على المتفق والمتر  
متر البشارة لا التشر او السن وقد وقع الخلاف فيما في التصدير الاول فعلى ابن عباس عدم  
مطلقا لا وضوء الا لمس ولا وضوء للملوس بشهوة او لا كان الا لمس رجلا او امرأة وعن ابن  
مسعود انه ينفق وضوء الا لمس مطلقا بشهوة او لا وله في الملوس قولان وهو قول الشافعي  
محججا بظاهر قوله تعالى ولا مستتم النساء قلنا يرد بالمتن هنا الجماع لانه كما بين حكم الحديث  
الاصغر والاكثر عند القدرة على التمسك بقوله اذا قمتم الى الفصول الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا  
فيه ان حكم الاكثر الفصل ثم اراد ان يبين حكمها عند عدم القدرة على التمسك بقوله وان كنتم مرضي  
او على سفر او جاء احد منكم من الفناط او لا مستتم النساء ولفظ لا مستتم يستعمل في الجماع فيجب  
حملة عليه ليكون بيانا لحكم الحديث الاكثر عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فاذا اراد به  
الجماع لا يجوز ان يراى به التمسك باليد لعدم عموم المجاز ولا عموم لكثرة ولوقال ولا اكل ما مسته  
النار كان اشمل لان طائفة من العلماء اذهبوا الى وجوب الوضوء باكل ما مسته النار ومحججوا بآراء  
في الصحيحين مرفوعا وتوضاوا بما مسته النار ولجأ به عنه جواهر العلماء من الخلف والسلف  
بوجهين احدهما انه منشوخ بحديث جابر رضي قال كان اخر الامرين من رسول الله عم ترك الوضوء  
ما مسته النار قال التتوي حديث صحيح رواه ابو داود وانشأ في غيرها باسنادهم الصحيح  
والثاني ان المراد بالوضوء في الحديث المذكور هو وضوء ما مسته النار وهو غسل اليدين  
والنم والافن والوجه وغسل اليدين الى الذراعين لا وضوء الاضواء ويدل على انه منشوخ  
بما رواه الترمذي في النساء ان النبي عم اكل من جنب مشوي ثم قام الى الفصول والحال انه متوضا  
وفر من الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لان المضمضة والاستنساخ ليسا بشرطين  
في الغسل المستنون وهو اربعة على ما سياتي ولا في الغسل المستحب وهو غسل الكافيين سلم  
ولم يكن جنبا غسل داخل النم والافن لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الا بصفة التطهير  
للبالغة وهي في الغسل لا في الوضوء الا ان ما تقدم او تفسر غسله مستثنى منه للجماع فلا يجب  
غسل داخل العينين ولو كانت باكمل الجنس وكذا داخل الفلفة في النفاس لانهم اوجوه  
استحسانا وقال الشافعي انها مستحسان كما في الوضوء مما رواه مسلم من القطرة وعد منها  
المضمضة والاستنساخ قلنا انه محمول على حالة الحديث بائيل ما روى عن ابن عباس عن النبي عم

قالها فرضان في الجنابة نفاد في الوضوء والقطرة اعم من السنة وقياسه على الوضوء  
فاسد اذ لم يرد في الوضوء صيغة البالغة ولو اغتسل الجنابة وسنى المضمضة وشرب الماء  
اختلفوا فيه قبل لا يخرج عن الجنابة ان شرب على وجه السنة وان شرب لا على وجه السنة  
يخرج عنها وقيل لا يخرج مطلقا الا ان يحل الماء في فيه واختاره انا طي وقيل هو الا حوط  
ولو اغتسل وبين اسنانه فجة وتأكد فيها الطعام بحيث لا يصل الماء اليه قبل لا يجوز ما يخرج  
ويجري عليه الماء واختاره انا طي وقيل يجوز واختاره في التجنيس وقاضيانا قبل لا  
هو الاول وقان في فتح القدير والدرر الياسين في الافن كالحيز المضموع والعجين يمنع ولا يمنع  
ما انقع من غسله في اناءه بخلاف ما لو قطر كله في الاناء انتهى وسائر بدنه حتى يجي بحريك  
الفرط والخاصة الكيفية ان ظن عدم وصول الماء تحتها ولو اغتسلت من الحيض والنفاس  
او الجنابة وفي اظفارها عجين او اخباز او اطين او الصباغ اذا اغتسل او توضا وفي لفظ  
عجين او طين او دهن اختلفوا فيه قبل يتم غسله ووضوءه لان ذلك لا يمنع وصول الماء الى  
باطنه وقيل يمنع فلا يتم غسله ووضوءه ويستوى في ذلك القروي والمصري وقيل يجب في  
المصري دون القروي وقد ذكرناه في الوضوء لادراكه وعن ابى يوسف وهو قول مالك انه  
ولجب عملا بصيغة اظهر والا هنا لبالغة وذلك بالذلك قلنا بتيسيل جميع البدن خرجنا  
عن عمدة البالغة قلنا ذلك سنة لا كان لفرضه محله قبل ولا يجب ادخال الما خلق الا  
ولختاره وقاضيانا وقيل هو الصحيح للجماع وفي الاستحسان ان يجب وصحة الامام كونه  
لان لداخل الفلفة حكم الفلحة ان يكون اذا نزل اليه وجبا للوضوء وبالمبنى وجب الغسل  
وسنته غسل يديه ملك البخاري ان النبي عم كان اذا اغتسل من الجنابة يده فغسل يديه  
ثم يتوضا وفي رواية وكيع عن هشام انه يغسل ثلاثا ولذا زاد في الخلاصة ثلاثا وفيه  
هكذا رواه عايشة عن النبي عم وهو اعم من الغسل واليد وبما ساءه هكذا روى منكر عن جند  
الدير الضريري وفي النهاية وهو الصحيح قبل ذكر البجاسة مفق عن ذكر الفرج لان الفرج اما يغسل  
للنجاسة قلنا عدم الفنا غير معتبر في تعدد السن ولو سلم فلا غنية لان تقدم غسل الفرج  
ليس للنجاسة بل السنة سواء كان فيها نجاسة او لا مثل تقديم الوضوء على غسل يديه في الاعتناء  
ان كانت اي وجدت والوضوء عطف على قوله غسل يديه اي مرة قبل الغسل وقيل قبله وبعد  
على ملك التتوي واما التوضا قبله وبعده فليس يارزم على الاتفاق على ملك التتوي وما نقل



عن شرح شروط الصلوة انه يتوضأ قبله وبعده محمول على قبله او بعده بمعنى ان لم يتوضأ قبله سوا  
اول شيئا فاما يتوضأ بعده كحديث عائشة ان رسول الله عم اذا اراد ان يغتسل توضأ قبله واذ  
الوضوء قبله يتوضأ بعده والا فهو مخالف لاتفاق واختلاف اهل ميسم راسه في الوضوء  
قبل الغسل قبل ميسم وصحة فاضحان وقيل لا ويكتفى بغسله بعده الا رجليه لما في البخاري  
ان رسول الله عم توضأ وضوءه للصلوة غير رجليه وقال انشا في بكم وضوءه ولا يؤخر  
رجليه لما في الصحيحين انه لم كان يتوضأ كما توضأ للصلوة قلنا انه محمول على ما اذا لم يكن في  
مستنقع الماء بالليلين ولا ان غسلها في مستنقع الماء لا يغني عن غسلها مرة ثانية  
لان ما اصابها من الفسالت انتقل اليه الحدث فيكون مستمرا والماء المستعمل وان كان  
ظاهرا عند تحريكه الا ان لا افضل غسلها ثمرها وتليث الغسل المستوعب لما في البخاري انه لم  
قال اما انا فافيض على راسي ثلثا وكيفيته ان يفيض على منكبيه الا من ثلثا ثم منكبه الا يسهل ثلثا  
ثم على راسه وهو المروي عن الحلواني وقيل يبدأ باليمين ثم بالاراس ثم باليسر وقيل يبدأ  
بالاراس ثم باليمين ثم باليسر ثم غسل رجليه لانه مكانه ان كان في مستنقع الماء ما روي  
وبنياء ولا يخفى ما فيه من الاستدراك لان تلخير غسل رجليه الى ما بعد الغسل لا يكون الا  
جما اذا كان في مستنقع الماء والا فلا يؤخره الا ان يقال ان الشرط المذكور متعلق بقوله ثم غسل  
لا بقوله لانه مكانه وليس على المرادة نقص صغيرتها ولا يلزمها يجوز ان يكون الظهر راجعا الى الزا  
والى الصغيرة ان بل اصلها متعلق بكل من تنقص واكمل واما اذا لم يبل اصلها بان لم يصل للثا  
دوخل شعرها في وجوب نقصه لغسل بواطل شعرها قولان عن ابي حنيفة وجوب تنقص  
وهو قول مالك والشافعي ونايتها انه لا يجب على ما في فتح الباري وفي تحصيل المرأة اشارة الى  
ان حكم الرجل بخلافها لان مفهوم الخلاف معتبر عند بل الروايات ففي فتح الباري فرق طائفة  
بين الرجال والنساء فاجبو النقص على الرجل بعد بلوغ الماء اصول شعره دون المرأة وهو صحيح  
من مذهب ابي حنيفة واختاره صدر الشهد هذا اذا كانت ذواته مقتولة كما يفعل العلويون  
واما اذا كانت متعفة منقوضة فيجب ايصال الماء تحتها بالاتفاق كما في الآية على ما كان  
الدراية واختلفوا في تشييف الاعضاء في الوضوء والغسل قبل ان يستحب وقيل مكروه وقيل  
مباح وقيل يكره في الصيف دون الشتاء وقال في فتح الباري فعل التشييف قول ابي حنيفة واحمد  
وفريق الغسل لا تزال حتى الصحيح ان سبب الغسل هي الجنابة ونحوها واما الانزال ونحوه فهو علة

العمة واصنافه الحكم الى العلة اولى من اضافته الى علة العلة ذي دفع يقال دفع الماء دفعا نسب  
شدة وشهوة وليس المراد بالدفع معناه الاحتياج والالزام ان لا ينال في اللفظ من انزل وذكره  
ما من شيء مانع من الدفع لا من الخروج بل المراد به الدفع بالقوة اي ما يستعد للدفع وهو ان  
يكون المني بحيث يدفع عند الخروج لو لم يمنع منه مانع فلا يبعد ان يجعل الشهوة تفسيرها واما  
العبارة على قول ابي حنيفة ومحمد بلا كلفة من انه لا يشترط في الغسل الدفع مع الشهوة على ما ذهب  
اليه ابو يوسف بل اشترط عندهما هو الشهوة فقط وعلى معنى المرادة ايضا لان ميتها انما  
عن شهوة لا عن دفع وقال الشافعي وهو قول محمد وزفر على ما نقله في معراج الدراية واختار  
بعض مشايخنا ايضا على ما في ان خيرة انه يجب الغسل بخروج المني مطلقا سواء كان بشهوة  
اولا ثارواه مسلم عن النبي عم انما الماء من الماء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان الجنبة  
من خرج منه المني على وجه الشهوة يقال لجنب الرجل اذا فاضت شهوته وغيره ليس في معناه فاحظه  
لا قياسا ولا دلالة ببق على ان عدم الاصل لان الغسل فرض بعد الاسلام مدة فما لا يدل عليه  
بقي على ما كان عليه قبله وما رواه منسوخ عند جمهور الصحابة ومن بعدهم بالامر بالغسل  
بالتقاء الختانين او محمول على نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم ولم ينزل على ما روى  
عن ابن عباس على طريقة مفهوم الخلاف وعلى خروج المني عن شهوة لان قوله من الماء يتناول الذي والودي  
وليس فيها غسل بالاجماع فيحمل على اخفى الخفوص وهو حالة الشهوة والخارج في هذه الحالة هو  
المني ثاروى عن عائشة رضو اما المني فهو الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل او على  
ما ناولناه من الالية حال المطلق على المفيد للاتحاد الحادثة والاتحاد كاف في حمل المطلق على المفيد  
عنده ولو وصليته في نوم لقوله عم قلن تغتسل حين سئل عن المرأة التي ترى في منامها مثل  
ما يرى الرجل عند انفضاله من القليل متعلق بالشهوة لا عند خروجها من رأس الذكر  
او انخرج عند اخلافا لابي يوسف حيث شرط الشهوة عند الخروج واعلم انه لا يجب الغسل  
اذا انفصل عن مقرة من القليل بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر بالاتفاق واما الخلاف  
في انه هل يشترط مقارنة الشهوة للخروج فعند ابي يوسف نعم وعندهما لا وكون محل الخلاف  
هذا يعلم مما سنلو عليك من وجهي الطرفين ولا يي يوسف ان الغسل لا يجب الا بالانفصال  
والخروج معا والشهوة حالة الا انفصال شرط بالاتفاق فكذلك حالة الخروج لا تخرج علة  
ولها ان الغسل واجب بها معا فبالنظر في وجود الشهوة حالة الا انفصال يجب الغسل بالنظر



العدم باحالة الخروج لا يجب فواجبنا احتياطا فان قيل اخرج الخارجة من المقضات  
 يحتمل الخروج من القبل والدير فينبغي ان يخرج خروجها من الدير حتى يكون ناقضا للوضوء  
 كما فيما نحن فيه لكنهم قالوا انها غير ناقضة قلنا لانها غير ناقضة بل هي ناقضة عند بعض  
 المشايخ على ما ذكرناه ولو سلم انها غير ناقضة ولكن الشك هناك جاء من الاصل فتعارف  
 الموجب وغير الموجب وتساويا وتساوفا فقلنا بالاصل الكتاب يقينا وهو الطهارة  
 واما هنا فقد جاء دليل عدم الوجوب من الوصف وهو عدم الشهوة ودليل الوجوب من  
 الاصل وهو وجود نفس الماء مع الشهوة فكان في ايجابها لاغتسال ترجيح الجانبا الاصل على  
 جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد سبق بمزايلته بالشهوة عن محله وعدم الخرج  
 بالشهوة بعد المزايلة والسبق من اسباب الترجيح وثمره هذا الخلاف تطهر في احتمل الاستمحي  
 بكفه اوجامع امراته في غير الفرج فلما انفصل التي عن مقرة من الصلابة بشهوة لغيره لم يله  
 حتى سكنت فارسل فرج بلا شهوة يجب الغسل عندها لا عنده وفيه اغتسل بعد اجماع قبل  
 النوم والبول والقيء ثم خرج منه التي بلا شهوة يعيد الغسل عندها لا عنده وبعد احد  
 هذه الثلاثة لا يعيد بالاتفاق وكذا لا يعيد الصلوة التي صلاها بعد الغسل الا في خروج  
 ما اخر من المتى اتفاقا ولروية مستيقظ لم تذكر الاحتلام بل لا في نوبه او فحده ولو  
 وصلية مد يا خارقا له يعني بجية الغسل عندها لا عنده لاحتمال انقضائه عن شهوة  
 ثم نسي ورق هو باليهو اخلافا له قبل هذا الخلاف من ثمة الخلاف المتقدم ورده ابن الهمام بان  
 هذا الاحتلام ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك فالحق ليست بناء على  
 الخلاف المتقدم بل هو يقو لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الوجوب وبها احتياطا لئلا  
 ذلك الاحتمال وقاسا على ما لو تذكر الاحتلام ورأي ما رفقنا حيث يجب الغسل اتفاقا حلا  
 للمرفة على ما ذكرناه هذا كلامه ولا يخفى عليك انه لا يمنع البناء على الخلاف المتقدم لانه انما  
 يقول بعدم ثبوت وجوب الغسل بالشك في وجود الوجوب بناء على قوله انساق من انه  
 لا يجب الغسل الا عند تحقق الوجوب وهو الخروج بشهوة نعم قوله وقاسا وجه اخر غير ما تقدم  
 وقال ابن الهمام قول ابى يوسف اقيس واخذ بخلاف ابى التوب وابو الليث وفي السيرج اقول  
 والنسوي على قول ابى يوسف في القيف وعلى قولهما في غيره في الفروع كلها واعلم ان مسئلة  
 المستيقظ يحتمل وجوها لانه انما يتيقن ان ما رآه منى او مذى او ودى او شك ان منى او مذى

اوانه منى او ودى او انه مذى او ودى وكل منها اما ان يكون مع تذكر الاحتلام او لا فبصار  
 انى عشر وجهها والغسل يجب بالاتفاق في ستة منها فيما اذا يتيقن انه منى تذكر الاحتلام  
 او لا وفيما اذا يتيقن انه مذى وتذكر الاحتلام او شك ان منى او مذى او ودى او انه منى او ودى  
 او انه مذى او ودى وتذكر الاحتلام في الكل ولا يجب بالاتفاق في ثلاثة منها فيما اذا  
 يتيقن انه ودى وتذكر الاحتلام ولم يتذكر او شك انه مذى او ودى ولم يتذكر الاحتلام  
 ويجب عندها لا عند ابى يوسف في ثلاثة منها فيما شك انه منى او ودى او انه منى او مذى  
 او يتيقن انه مذى ولم يتذكر الاحتلام على ما في البحر قال في الميمنة ان المستيقظ اذا شك  
 ان ما رآه منى او مذى ولم يتذكر الاحتلام لا يجب الغسل اتفاقا فكل ما لم يحتاج الى ما مل صارق  
 في تطبيقه على محل الخلاف من هذه الاحتمالات وقان في الخلاصة ولست انا نوجب الغسل  
 بالمذى لكن التي برق باطالة المدة فكان مراده ما يكون صورة صورة الذي لا حقيقة  
 المذى انتهى فلي هذا يكون مراد النص بقوله ولو مدنيا ولو على صورة مذى وكذا المراد بقوله  
 او يتيقن انه مذى ويؤيده ما قاله ابن الهمام ان يتيقن متعذر مع النوم فان في الفقيه ولو تذكر  
 الاحتلام والشهوة ولم ير بلا ولا يجب الغسل اتفاقا اي سواء خرج منه مذى بعد ساعة  
 بعد اليقظة او لم يخرج على ما ذكره نجم الدين النسفي ولا يعارضه ما ذكره في زخيرة الفقهاء  
 ان من احتمل ولم ير بلا فوضنا وصلى الفجر ثم نزل منه منى يجب عليه الغسل لانه انما يجب  
 عليه الغسل بنزول المتى ولا كلام فيه لا بالاحتلام لستاق حتى لا يعيد صلوة الفجر ولو كان  
 بالاحتلام لزمه اعادتها وانما يعارضه ما ذكره قاصين خان عن بعض الفقهاء اذا وجدت  
 المستيقظة لذة اجماع كان عليها الغسل وان لم تر بلا وكذا المستيقظ على ما صرح به في فتح الباري  
 قلنا مراده بالاتفاق في ظاهر الرواية لا مطلقا واتفاق اكثر الفقهاء وكلام النص ساكت عن  
 هذا القول لا مناف الا ان يلاحظ مفهوم الخلاف وروى عن محمد في مستيقظ وجد  
 ولم يتذكر الاحتلام ما ان كان ذكره منتشرا قبل النوم لا يجب الغسل ولا يجب لانه بناء على انه  
 عن شهوة لكن ذهب عن خاطره فظهر منه ان مدار الوجوب كون المرأة من الماء لاحتلال كونه  
 مينا والثابت في صورة الانتشار قبل النوم كونه مذيا فان قيل قد ذكر في الظهيرية بان  
 فخرج منه منى ان كان ذكره منكسرا لا غسل عليه وان كان منتشرا فعليه الغسل فلم منه  
 ان مجرد كون الماء مينا لا يكفي في الوجوب قلنا كون الماء في هذه الصورة مينا ممنوع كيف



وان المني لا يكون الا عن شهوة على ما ذكرناه عن عايشة ولهذا نقل في التنجيس وجوب الغسل  
حالة الانتشار بان وجد الخروج والا ففصل عن شهوة هذا ولو غشي عليه او سكروا  
ثم وجد مذبا لا غسل عليه بالا اتفاق لان الذي لا بد له من سبب ولا سبب لمحال  
الغسل والتسكروا بخلاف حال النوم لانه مظنة الاحتلام وبالمستيفظ احتراز عنه ولا يلزم  
حشفة بالحاء الملهة راس الذكر من موضع الختان في قبل امرأة يجامع مثلها لان الاربعة  
في فرج البهية والمنية والصغيرة التي لا يجامع مثلها بل لا تزال لا يوجب الغسل عندنا  
او بر من ادمى حتى احتد بالادى عن البهية وبالحى عن المنية لما ذكرناه واعلم ان مطلق  
الاربعة في الادى يتناول اربعة الذكر في القبل والدبر وايدى الاصبع فيها وفي ايدى  
الاصبع في الدبر خلاف في اجاب الغسل على ما في فتح القدير وفي صوم التنجيس بخلافه  
لا يجب الغسل با دخال الاصبع في الدبر ولا القضاء لانه ليس له الجماع فصار كالحشفة  
وفي اضافة الاربعة الى الحشفة اشارة الى التنجيس وان وصليته لم ينزل على الفاعل والمفعول  
لما في الصحيحين اذ جلس بين شعبها الاربع ثم جدها فقد وجب الغسل ولم يقيد بالانزال فدل  
على الوجوب بايدى القبل صراحة والدبر في معناه فيلحق به بالاجماع بخلاف البهية والمنية  
والصغيرة التي لا تشتهى عند عدم الانزال لانه ليست في معنى المشتبهات فلا يلحق بها في  
اقامة السبب فيها مقام السبب وهو الموجب للغسل في الاربعة وبدون الانزال وليس  
هذا تخصيصا لنص ابتداء بالمعنى على ما ظن بل هو قول بموجب انما الماد من الماد يعني ان الغسل  
انما يجب عند خروج المأخضة او كما ولو سلم ولكنه جائز عند بعض الفقهاء انما اعتبار  
في الجماع تعيين الحشفة من صحيح الذكر فاذا غشيها بكاملها تعلقت به جميع الاحكام ولا يشترط  
تعيين جميع الذكر بالاتفاق ولو غشي بعض الحشفة لا يتعلق به شيء من الاحكام بالاتفاق  
واما اذا كان الذكر مقطوعا فان بقي منه دون الحشفة لم يتعلق به شيء من الاحكام وان كان  
ابدا في قدر الحشفة فمبطل الاحكام بتعيينه بكامله وان كان زائدا على قدر الحشفة فيه  
وجها ان احكامه يتعلق بقدر الحشفة منه والثاني لا يتعلق شيء من الاحكام الا  
بتعيين جميع ابله ولو لم يعل ذكره خرقه واوجب في فرج المرأة ولم ينزل قبل يوجب عليها الغسل  
وقيل لا يجب وقيل ان كانت الخرقه غليظة يمنع وصول اللذة والرطوبة لا يجب ولا يجب  
والاولا لحوط وصحة التووي ولو استدخلت المرأة ذكر بهيمة يلزمها بخلاف ما لو جمعت

فيادون الفرج فسبقنا الى فرجها او جمعت البكر وبكارتها لا تزال بعد حيث لا غسل عليها  
الا اذا ظهر الحمل لانح تحقيقها انزلنا وبخلاف ما لو قالت المرأة ان معجنى يا بني في النوم  
مرارا واجد ما اجد او اجامعني زوجي حيث لا غسل عليها ما لم تر لنا على ما في فتح القدير وقال  
في البحر عليها الغسل لوجود الاربعة وكانه عم الاربعة للودى والحى فاستفيد منه انه لو  
قال رجل ان معجنية اجامعها في النوم واجد معها ما اجد مع امرأتى عند الجماع يلزمه الغسل  
على ما في البحر وقارنه في فتح القدير وحكى وجوب الغسل على ما غابت الحشفة في فرجه خلافا  
في التفتي فلي هذا لا يجب الغسل بايدى حشفة في الفرج الا على الفاعل فقط قلت الذي ظهر  
من عبارة التفتي ليس هذا حيث قال فيه وتوارى حشفة في قبل او بر على الفاعل والمفعول  
يوجب الغسل انزل ولم ينزل وفيه المنية والبهية وما دون الفرج لا بدون الامنا والتصغير  
التي لا تشتهى لا غسل عليها ما لم تنزل على راي انتهى فان الظاهر ان الخلاف انما هو في الصغيرة  
التي لم تشتهى لا مطلقا ولا بقطع حيز ونفاس فيه ان لا يقطع طهر فلا يوجب الا طهرا  
فالا ولان يقول وكحيز ونفاس لانها سبب له غير انها لا يفيدان حان قيامها كحال جريان  
البول فاذا انقطع افاد وحاصله انه يوجب الغسل بشرط الانقطاع فان قيل انها دمان  
مخصوصان والجوهر لا يصح سببا للمعنى قلنا له نظيره انشع كالبيت الحج او نقول المراد  
بها معناها الغوى لا الدم المخصوص والتلفوا فيه ولدت ولم ترد ما اصلا وقيل يجب عليها  
الغسل وقيل لا والاول اصح والخلاف فيما اذا التقت مضغة او علقه لا المني فيه ثلاث  
نفات شهرها فتح الليم وسكون الدال وهو ما ابيض رقيق لزج يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا  
دقيق وهذا المني الصحيح ان عليا امر القناد فسال النبي عن المني فقال يغسل ذكره وضعا  
قال ابو جوح والتسا في يغسل ما اصابه المني من الذكر وقال ما لك جميعه وقيل مع الاثنين  
وودي ماء ابيض يخرج بعد البول فان قيل فعلى هذا كيف يتصور كونه من نواقض الوضوء  
لانه قد انتقض بالبول قلنا لا سبب في التقافية او حجت احدا متعدي بحرية عنها وضوء  
ولحد لما قاله محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعت ثم توضأ انه لم يحنث وهذا  
صريح في ان الرعاف بعد البول يوجب كحدث هذا في ظاهر الرواية وقيل الوضوء من الاول  
وهو كروى عن الجرجاني ورجحه في فتح القدير بما حصله ان العلة الاولى لما علت عليها كان  
عمل الثاني من قبيل تحصيل الحاصل فلا يعمل ثم لو وقعت الاسباب دفعة اضيف الحكم اليها



الى كتابها ولا ينبغي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون العلة بحيث لو انفردت  
عمل علة وهذه الحيثية ثابتة لكل منها في حال الاجتماع وعن الهندوان ان اتخاذ الجنس كان بيان  
ثم بان نومون الاول والاخرى واحتلوا بلانما في الصحيحين جاءت امرأة الى رسول الله فالتفت  
يا رسول الله هل علي امرأة من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت الماء علق الحكم بانشرط فاداء  
انشرط انعدم الحكم بالعدم الاصل لا لان العدم علة العدم اذا لا يقلل بالاعدام عندنا وقد  
بعض ما يتعلق بها في مسألة المستيقظ ثم ما ذكر جواب ظاهر الرواية وقيل يجب الغسل على كل  
باحتماله بلان في جميع الروايات وبابا في بيته او ميتة بلان لا ينقصان السبب منها  
فلا يقام مقام السبب على ما ذكرناه ولم يذكر الصغيرة الغير المشتهات مما فيه من الخوف لئلا  
وكذا لا يجب بابا في الخشنة المشكل ذكره في فرج امرأة او دبرها لاحتمال ان يكون امرأة وهذا الذكر  
منه زائد فيصير كمن اوج اصبغه وكذا اذا اوج رجل ذكره في فرج خشي مشكل بلان انزل الجواز  
ان يكون الخشنة رجلا والفرج منه بمنزلة الجرح وسن الغسل للجمعة وقالها لكانه واجب لما في  
التخاف مرفوعا من جاء منكم الجمعة فليغتسل قلنا انه ممنوع بما صححه الترمذي مرفوعا ايضا انه  
افضل ولن قيل لم يعلم له تاريخ مؤخر فلا يكون ناسخا قلنا نحل الامر على الذنب علة بالذليلين  
ومنه ظهروا قول من قال غسل الجمعة مستحبة ولنا ان نقول ان حكم هذا الامر قد انتهى بانها  
علته على ما افاده ما رواه ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤا بها لوابا ابن عباس  
ان الغسل يوم الجمعة واجب فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس  
عليه بواجب وساخبر كيف بدأ الغسل كان لباس مجرودين بلبسوا الصوف ويعلمون على  
ظهورهم وكان مسجد من صينقا مقارب السقف فخرج رسول الله في يوم حار وعرقا كثيرا  
في ذلك الصوف حتى تارت منهم رباح حتى اذى بعضهم بعضا فلما وجد رسول الله في ذلك اربابا قال  
يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا ولمس احدكم امثلا ما يجده من دهنه وطيبه قال  
ابن عباس ثم جاءه الله بالخبر ولبسوا غير الصوف وكفوا عن العمل ووسع مسجدهم فاذا انتهى حكم  
هذا بانتهاء علته يعني العمل بالصحة الترمذي من الافضل فيكون مستحبا ثم اختلفوا فقال ابو  
يوسف هو لصلوة الجمعة وقال حسن بن زياد ليومها وهذا الخلاف جاز في غسل العبيد  
وعرفه ايضا على ما في ابي داود والعيدين لما رواه ابن ابي عمير ان رسول الله في كان يغتسل  
يوم الغفر ويوم النحر ويوم عرفة والاحرام لما رواه الترمذي ان النبي لم يجز لاهله الغتسل

وعرفه لما روينا ووجوب مع اشتراط النية لاسقاط وجوبه عن التكلف لا لتخصيل طهارات  
النية على ما في كتاب اجنا ثم فتح القدير للنية كفاية ان اقام به بعض سقطا عن الباقي وعلى من  
اسلم جنبا وهو الاصح واختاره الامام الشرحسي لان الجنابة السابقة باقية بعد الاسلام فلا يمكنه  
اداء ما يشترط بزوالها الا به فيجب بخلاف الكافرة اذا حاضت ثم طهرت ثم اسلمت لان سبب الغسل  
في حقها انقطاع الحيض ولا انقطاع لا يدوم فلم يوجد بعد الاسلام حتى لو اسلمت حائضا ثم  
طهرت وجب عليها الغسل وهذا حجة على من قال ان الغسل لا يجب عليهم لكونهم غير مخاطبين بالنية  
ولو بلغ الصبي بالاحتلام والنية بالحيض فبعضهم قال يجب الغسل عليها لا عليه ولا حول  
يجب عليها عاما اختاره قاضيان لان وقت البلوغ وقت توجه الخطاب فيجب عليها الا وقت  
انقضاء العلة والام يجب عليها والا اي وان لم يكن جنبا نذبت الغسل بعد اسامه ووجب  
الوضوء للصلوة وان لم يحدث بعد اسلامه الى وقت الصلوة لان سبب الوضوء هو الوقوف  
الى الصلوة وقد وجد بعد اسلامه وكذا نذبت الغسل لدخول مكة وللوقوف بمزدلفة ولما في  
رسول الله وللجنون اذا افاق والصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت ولم يراى ليلة القدر  
وللتأديب من الذنب وللقاد من السفر ولم يرافقه وللمستحاضة اذا انقطع دمها  
ولا يجوز لمحدث من مصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والمراد بالمصنف جامع فيه القرآن  
ولو اريد به ما جمع فيه الصحيحين لساوا لساوية ايضا لان من المحدث بها  
لا يجوز ايضا على ما صرح به في المتن وقالوا يكره للمحدث من كتب التفسير والتفسير  
لانها لا تخلو عن ايات القرآن ولا باس بمسها بالكم وفي المتن عند كتب التفسير من قيل المصنف  
في عدم الجواز الا بفلافة المفضل اي الجدل الغير المشرذ لا المتصل اي المشرز في الصحيح  
لحديثه عما قيل المراد بالخلاف هنا انكم ولا باس بان يرفع الطاهر المصنف الى الصبيان  
المحدثين لان منعه من يفيض الى تصحيح حفظ القرآن وفي تكليفهم بالوضوء جرح وكره  
المسح بها بالكم على الصحيح لانه تابع للباس بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث رخص فيها بالكم  
لضرورة الحاجة وفي المحيط ذكره بعض مشايخنا من المصنف بالكم وعامتهم على انه لا يكره  
وعن محمد بن رويان على ما في الترمذي وقال في المتن ولا باس للمحدث ان يكتب القرآن والصحيفة  
على الارض عند ابى يوسف وكره ذلك عند محمد ولا يجوز مس درهم ونحوه من لوح وغيره  
فيه سورة او اية نامة حفظها بالذكر بناء على عادتهم من كتابة سورة الاخلاص والاصل فيه



ما نلناه الا بغيره نضم القصار والتشديد ولا يجوز حجب دخول مسجد الا لضرورة لا للمبور  
ولا للبيت الماراه ابوداود عن عايشة رضي قالت قال رسول الله ص واخرجوا هذه البيوت عن  
المسجد فاني لا اهل المسجد لحجب ولا حائض وقال الشافعي يجوز لهم الدخول للمبور والمروور لقوله  
تعالى الا عابري سبيل فلنا الابهنا بمعنى لا على ما صرح به اهل التفسير كانه قوله تعالى وما كان لمؤمن  
ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي ولا خطأ او المراد بالصلوة الآية معناها الحقيقى على ما هو لا  
لا موضع الصلوة على ما ذكر الشافعي والاعرابى سبيل اي للمسافر فانه يباح لهم قبل الاعتساف  
بالنيم على ما روى عن علي وابن عباس ولا يجوز لحجب وحائض قراءة القرآن بخلاف الحديث  
لان الحائض يحل الغم والحوض في معناها بخلاف الحديث فانه لا يحل الغم ولو غسل حجب في بقية  
القرآن والحديث يده ليمس لا يجوز لها ذلك على الاصح لان الكتابية والحديث لا يجريان وجودا  
وزوالا على الاصح وروى عن ابي حنيفة ان لا بأس بذلك بناء على تحريمها ولخارجه نجم الائمة البخاري  
ولودون اية على ما اختاره اكثر حتى لم يعم قوله لا يقرأ الحائض والحجب شيئا من القرآن وقال الطحاوي  
يجوز قراءة ما دون الآية بقصد القراءة على ما رواه ابن سامة عن ابي حنيفة لان ما دون الآية لا يعد  
بها فانه لا يصح بها الصلوة وجوزت خلاصة قراءة الآية القصيرة حيث قال فيها ومن  
حرمت الحائض قراءة القرآن الا اذا كانت اية قصيرة تجري على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر  
او لم يولد انتقوا العلة اذا حاضت تعلم كل كلمة وتقطع بين الكلمتين على رواية الكرخي ونصف  
اية ونصف على رواية الطحاوي وفي الظهيرية يكره للحائض والحجب قراءة التوراة والانجيل  
والزبور لان الكل كلام الله تعالى وكذا مستها لها ويكره لها قراءة دعاء التوراة وشبهه القرآن لان  
اي جعله من القرآن وفي ظاهر الرواية انه لا يكره وعليه الفتوى لان قراءة القرآن بقصد  
التعبد جائز وغيره اولى الاعلى وجه الدعاء والتسليم وهو المختار عندنا واما قوله تعالى  
لا افتي به ويجوز له اي للحجب الذكر والتسليم والدعاء والحائض والنفساء كالحجب في الحكم  
المذكورة **مسألة** ويجوز اي يحل وينفذ ويمضي على الصحة على ما في المصباح وكل ما يحل  
الطهارة من الحجب واخذت بالما للطلاق كالتسليم اي المطر والتنج الذائب الاضافة لا في  
مادة في الزوال والعيون والنجار والبئر والاورية فان قيل المطلق ما يتعرض  
للذات فقط دون الصفات وهذه الاضافات ينافيه فلا يصح التمثيل بها طنا الاضافة  
غير متوابع لا للتفريق كالمعتد فان اعتد فيه لزم لا يجوز اطلاق لفظة الماء عليه بدونه

العتد كماء الورد والثرنجاق هذه الماء فانه لو كان في بيت ماء بئر او عين او بحر وماء وورد ونحوه  
فيقتل لصاحب البيت هات ماء ينصرف الى هذه الماء وينتاد ركنه فياخذها فياخذها فياخذها  
والماء المتنجس فان كثر وان ينادر اليها ايضا الا انه لا يجوز الطهارة بها لما منع خارج  
ثم الاصل هنا قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وماء العيون والنجار والبئر  
والاورية كلها من السماء وانما سلكت ينابيع في الارض كما قال الله تعالى الم تر ان الله انزل من  
السماء ماء فمسلكه ينابيع في الارض واما الاحتياج بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا  
وبحديث الماء طهور فليس في تلك المثابة لان الدعوى جواز الطهارة بهذه المياه وليس  
ما يوجب ذلك بل انما افاد واصف الماء بالطهورة وهم مصرحون بان ليس معنى الطهور  
لغة ما يطهر غيره بل انما هو المباح في طهارته اي طهارته قوية ولا يستلزم ذلك كونه  
يطهر غيره وان غير طاهر بعض واصفاه من الطعم واللون والريح والمراد بالتغير ما كان  
بالطبخ حتى لو تغير بطبخ لا يجوز الطهارة به اتفاقا كما اذا تغير نجس لان بالطبخ يحصل كال  
الامتزاج وبه يصير الماء مقيدا الا اذا قصده زيادة التطهير كالطبخ بالسند والاشنة  
ولم يغلب على الماء قيد بعض واصفاه لانه اذا تغير كل واصفاه لا يجوز التوضي به لان الماء  
ح ان يخرج عن رفته مضار تخنا حتى لو لم يخرج عن رفته جاز الوضوء به وان تغير  
اوصافه الثلاثة على الاصح كما وراق الاشجار وقتا حريف يقع في الحياض فتغير ماؤها  
من حيث الطعم واللون والريحة ثم انهم يتوضؤون منها من غير تكبر كالتراب والزعفران  
والاشنة والصابون واما ماء الزردج كما في التورق المرق على ما اختاره القندوري  
وبنزلة ماء الزعفران على ما اختاره الامام الشافعي وصحة في الهداية وهو المروي  
عن ابي يوسف والتوفيق بينها ان مراد القندوري ما كان الماء مغلوبا مستهلكا وما روى عن  
ابي يوسف ما كان الماء غالبا والاصناف في قولهم ماء الزعفران ونحوه مثلها في ماء البئر  
فلا يكون مقيدا لان الكلام فيما كان الماء مغلوبا لان حكم الغالب منه سياتي مصرحا  
والماء المغلوب لا يسلب الاطلاق حتى يجوز للقائل ان يقول هذا ماء من غير زيادة عليه  
الا ترى يقان في ماء المد والينل حالة غلبة لون الطين عليه وتقع الاوراق في الحياض  
ومن الحريف فيم كرفيقان ويقول احدها الاخر هنا ماء يقال تشرب وتوضأ فيطلق مع  
تغير اوصافه وهذا حجة على الشافعي في جعل ماء الزعفران ونحوه مقيدا بسبب اضافته



فان قيل لو حلف لا يشرب فشرب ماء الزعفران ونحوه لم يحث ولو استعماله الحرام لزمته الفدية  
ولو وكل رجلا باشتراء الماء فاشترى ماء الزعفران ونحوه لا يجوز على ما صرحوا به فهل هذا لا  
لأن الماء ليس ماء مطلقا فاجواب ان اليقين والوكالة مبنيان على العرف وفي عرفنا هذا الماء  
لا يشرب وان كان ماء مطلقا والحكم انما لزمه الفدية لاستعماله عين الطيب وان كان  
مغلوبا في حق جواز الظهارة او ان كان بالملك واما لو انقضى بالنجاسة فلا يجوز ولو شرب فيه انه  
بالملك او بالنجاسة يجوز اذا حصل الظهارة ولا يلزمه استئصال النجاسة بما يجوز بالماء والقصر  
خرج عن طبعه أي الرقة واستيلاء بكثرة الأوراق واما اذا لم يخرج عنه فيجوز به الوضوء  
على الأصح وان تغير اوصافه الثلاث على ما قدمناه لان العبرة في كون الماء مقيدا بالخالصة  
أحكامه زوال رفته ولم يوجد ذلك وهذا حجة على ما روي عن ابراهيم المديني انه لا يجوز ايضا  
معلقا بانه صار مقيدا واما المعتبر في مخالطة المانع فغلبة الوصف فان كان مخالفا للماء في  
وصف واحد كما أن يطبخ بخلافه في الطعم وماء الورد بخلافه في الرائحة فالمعتبر غلبة ذلك  
الوصف وان خالفه في وصفين فالمعتبر غلبة أحد الوصفين كاللبن وان خالفه في الأوصاف  
الثلاثة فالمعتبر غلبة أكثرها كالحل وان كان لا يخالفه شيء من الأوصاف كما انما المستعمل على  
القول بانه ظاهر غير مطهر وكاء الورد المنقطع رايحه فالمعتبر كثرة الأجزاء وكذا ان كانت  
مساوية لحيثما طاحت فيسمى اليه التيم عند المساواة وان لم يوجد غيره او لعصر من شجر أو غير  
اشارت بالاعتصار الى ان التقاطير من الكرم ونحوه يجوز به الوضوء على ما اختاره صاحب  
الهداية والاحوط انه لا يجوز كان لا يترشح واختاره الحلواني وقاضيان او بغلبة غيره من  
الظاهر كالتراب والزعفران ونحوه او بالطلع كالاشربة والحل وماء الورد وماء كنفال الورد  
أي ما يطبخ فيه اللحم وغيره اعلم انه ان كان المراد بالاشربة ما يتخذ من الشجر كشراب كرمان والحل  
وبأجل حاله يكونان نظير المعتصر من الشجر وان لم يكونا ماء البقل والرق نظير ما  
غلب عليه غيره وان كان المراد بها الحل المخلوط بالماء كاللبن وبأجل المخلوط بالماء تكون  
الاربعة نظير الماء الذي غلب عليه غيره واما ماء الورد فيجوز ان يكون من المعتصر من  
الشجر وان يكون من المعتصر من الكرم كما ثم الاصل في جميعها الخروج من طبع الماء فيستعمل  
أحكام التيم عند عدم غيرها فان قبل ان ينجس إزالة النجاسة بالحق ما سأل على الماء فلم لا يجوز  
إزالة النجاسة بها ايضا قلنا ان إزالة النجاسة في الماء معقول المعنى فيصح القياس عليه واما

إزالة النجاسة فليس بمعقول المعنى فيه إذ ليس في أعضاء الوضوء عين نجس حتى يزال بالماء وإنما  
هو تعبد محض فلا يقاس عليه وليس في معنى الماء من كل وجه لأن الماء مبدل وعادة ولا يباح  
ليست كذلك فلا يلحق به دلالة ايضا ثم اعلم انهم اتفقوا على ان الماء المطلق لا يخرج عن صفة  
الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره واختلفت عباراتهم في تحقيق ما به الغلبة ففي الهداية انه  
الأجزاء وذكر الاستيعاب انها تعتبر أولا باللون ثم بالطعم ثم بالأجزاء وفي الكنايع لو نفع  
الحصن أو الباقية وتغير لونه وطعمه وزجه يجوز الوضوء به فان طبخ فان كان اذا برئ من  
لا يجوز الوضوء به او لم ينجس ورقة الماء باقية جاز وفي الغاية عن أبي يوسف ماء الصابون  
ان كان تحتها قد غلب على الماء لا يتوضأ به وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان وفيه  
ايضا ان كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضوء به وان كان رقيقا يجوز واشار القدر  
الى انه لو تغير وصفه لا يجوز الوضوء به وذكر قاضيان ان الغلبة تعتبر بحسب الأجزاء عند  
البح ومن حيث اللون والطعم والريح عند محمد والصحح قول أبي جعفر في التوفيق من بيان  
ضابطة وهي على ما ذكره بعض مشايخنا ان التقييد للخروج عن الاطلاق بامر من أحدهما كالإتيان  
وهو اما بالاطح مع طاهر لا يقصد به التنظيف واما بشرب لبنات بحيث لا يخرج منه إلا طبع  
والثاني غلبة الميزج وذلك يكون بالاختلاط من غير طبع ولا تشرب لبنات ثم هذا الميزج لا يخلو  
اما ان يكون جامدا او مائعا فان كان جامدا مادام الماء على رفته فالماء هو كغالب وان كان  
مائعا فلا يخلو اما ان يكون مخالفا للماء في الأوصاف كلها او في بعضها او لا يكون كذلك  
فان لم يكن مخالفا في شيء منها كالماء المستعمل على القول بانه ظاهر غير مطهر تعتبر بالأجزاء  
وان كان مخالفا في كلها كالحل فان غير الثلاث أو أكثر لا يجوز الوضوء به والأجزاء وان كان  
مخالفا في وصف او وصفين تعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن بخلافه في اللون والطعم  
فان كان واحد منها غالبا لا يجوز ولا يجوز وكاء البطح بخلافه في الطعم يعتبر الغلبة بالطعم  
فلي هذا يحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوضوء به وان تغير اوصافه على ما اذا كان المخالط  
جامدا ويحمل قول من قال ان غير واحد اوصافه جاز وان غير الاثنان لا على ما كان المخالط انما  
في الثلاث ويحمل قول من قال اذا غير واحد اوصافه لا يجوز على ما يخالفه في وصف او وصفين  
ويحمل قول من قال المعتبر في الغلبة الأجزاء على ما لا يخالفه في شيء من الصفات فعلى هذه الأقايد  
ان الماء المستعمل لو اختلط بالماء المطلق الأكثر منه لا يضير لطلق مستعمل ما لم يكن مساويا له



او اكثر منه على ما في الكبداء وقيل يصير مستعمرا وان قل المستعمل والاولا صحت في المحيط اذا وقع  
الماء المستعمل في اثير نفيس الماء وينزع كله عند ابي يوسف لانه نجس وعند محمد لا نفيس ويجوز  
التوضوء به ما لم يغلب على الماء وهو الصحيح لان الماء المستعمل طاهر عنده وفي السيراج كبريتي وهذه  
الرواية هي الصحيحة وفي النجدة وهو المختار ولا بناء قليل غير جار لان حكم الجار سيجي مدرجا  
وقع فيه نجس غير ذلك النجس احد اوصافه ولم يغير قليلا كان النجس او اكثر واعلم انهم اجمعوا  
على ان الماء اذا تغير لحد اوصافه بالنجاسة لا يجوز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا كذلك كان  
اوجا ربا وان لم يتغير بها لحد اوصافه فالقليل منه نجس وكون الكثير ثم اختلفوا في الحد الفاصل  
بين القليل والكثير فقال ما لك اذا تغير لحد اوصافه بها فهو قليل لا يجوز التوضوء به والآفو  
كثير وعلى هذا يختلف الحال بحسب اختلاف النجاسة والكم وقال الشافعي اذا بلغ قلتيين فهو كثير يجوز  
التوضوء به ما لم يتغير والآفو قليل لا يجوز التوضوء به وان لم يتغير بما وقع فيه من النجاسة وقال  
ابن حزم في ظاهر الرواية عنه يغير فيه اكر رأى البتلى ان غلب على طننه انه بحيث تفصل النجاسة الى  
جانب الآخر فهو قليل لا يجوز التوضوء به والاجازة وعنه اعتباره بالتركيب لا غشيانا وللوضوء  
او ليد وهو المروي عن ابي يوسف واليه اشارة بقوله ما لم يكن خديرا لم يتحرك طرفه المختص بترك  
طرفه الاخر وعامة المتأخرين من اصحابنا اعتبره بعشر في عشر وهو المروي عن محمد واليه  
اشارة بقوله اولم يكن عشر في عشر اي طوله وعرضه عشرة فيكون وجه الماء مائة ذراع بزرع  
الكرباس والمساحة وجوانبه اربعين ذراعا ومنهم من اعتبر ثمانية ثمان ومنهم من اعتبر اثني  
عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر خمسة عشر في خمسة عشر هذا كذلك ان كان كغير مرتبا  
وان كان مقدورا لاكثر من اعتبر واجوانبه ثمانية واربعين لحيثا طوانه الظهيرية الصحيحة  
انه ستة وثلاثون لان قطرها عشرة قطعا وانما نقص باعتبار كل زاوية زراع من الجانبيين  
من كل جانب نصف ذراع وقيل اربعة واربعون وان كان مثلثا فعلى ما في السيراج ان يغير كل  
جانب خمسة عشر ذراعا وربع ذراع اذا عرفت هذا فاعلم ان كثيرا من مشايخنا منهم من كثر  
وصاحب الغاية والتمسك بالاصح والامام السرخسي صححوا ظاهر الرواية عن ابي حنيفة في الحد الفاصل  
حنا رواها وقال ابن كمام ظاهر الرواية عن ابي حنيفة هو لا يبق باصل ابي حنيفة عدم التحكم بتقدير  
فيما لم يرد فيه تقدير شرعي والتقدير في رواية ابي حنيفة بناء على عدم صحة ثبوت تقديره شرعا  
واما التقدير بعشر في عشر او ثمان في ثمان او اثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اخذ من جريم

البئر فهو غير متعول عن ائمة الثلاث وقالوا الحكم قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقع ذلك بعشر  
في عشر ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا وقت شيئا والمناخرون انما افوا بعشر في عشر توسعة  
على الناس لما رواه ان الرائي مختلف بل من الناس من لا يراه فافتوا به توسعة عليهم لانه  
مذهب اصحابنا ولا لانه اصل في الشرع يرجع اليه فان قيل قال في شرح الوقاية وانما قدر  
به بناء على قوله عم من حفرت بئر افله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة  
فهم من هذا انه اذا اراد اخراجه حفرة حريمها بئر يمنع لانه يجذب الماء اليها وينقص له في  
البئر الاولى وان اراد ان يحفر بئر بالوعة يمنع ايضا السراية النجاسة الى بئر الاولى ونجس  
ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر فلم ين ان الشرع اعتبر العشر في العشر  
في عدم سرية النجاسة لجيب عنه بثلاثة اوجه احدها ان كون حريم البئر عشر اذرع من  
كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون من كل جانب والثاني ان قوام الارض اضعاف قوام الماء  
فيما سده عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم الثالث ان التعمد في التعمد في البعد بين البعد  
والبئر نفوذ اكر ايجد ان تغير لونه او ريحه او طعمه بنجس والآفة كذلك في الحد الفاصل فافهم  
فان قيل وما اصل ظاهر الرواية قلنا الاصل فيها ان كل ما لا يقدر شرعا فهو مغموض الى رأي  
البتلى به فنفوض هذا الى رأي البتلى لان امثال هذه الامور ليس واجب فيها على العمى تقليد محمد على  
ما صرح به ابن كمام ان ليس فيه مدرك شرعي يرجع اليه المجتهد ثم يجب على العمى تقليد محمد على  
هو رأي البتلى وما رواه مالك الماء طهور لا ينجسه شيء ما لم يغير لحد اوصافه قلنا انه محمول  
على الماء الجاري لانه ورد في بئر بضاعة وما وما كان جاريا في البساتين على ان الدار القفوف  
ذكر ان حديث بئر بضاعة لم يثبت وما رواه الشافعي اذا كان لكاء قلتيين لا يحل خضا فلا يصح  
ان يخرج به لانه ضيقه جماعة من المجتدين منهم الحافظ بن عبد البر القاضي اسمعيل بن اسحق  
وابو بكر بن العزى المالكيتون ومنهم البيهقي من الشافعية وفي كبداء عن ابن كمام في حديث  
حديث اقلتيين واما ما احتج به بعض مشايخنا على رواية الاصل بما في الصحيحين لا يبول احد  
في الماء الدائم ثم يقتل فيه فلم يحس محل التزاع لان التزاع في تحديد الماء الكثير الذي يوقف  
تجسه على غيره بالاجماع على ما ذكرناه فكل من مالك والشافعي يقول بموجبه لان موجبه  
تجس الماء الدائم في الجملة لا يجمع لما لان اللام فيه ليس للاستغراق للاجماع على ان الكثير  
لا ينجس الا بغيره بالنجاسة فيقولون اذا تغير ولم يبلغ قلتيين ينجس وبذلك يحصل المقتضى



لندعنا اعني بعضنا نجس بالنجاسة فلم يصلح شيء من هذه الروايات مدركا لما نحن فيه وعمقه  
أي عني القدير المحدود باحد الحديث المذكورين ما لم نجس الارض بالعرف أي لا ينكشف حتى لو  
انكشف ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضأ منه وهذا هو المروي عن أبي يوسف عن أبي جعفر واختاره أبو  
وصحة في الهداية وعليه الفتوى على ما في الخلاصة ومبرج الدراية وقيل ان كان حال الوضوء  
لا يصيب يده وجه الارض وقيل مقدار رذاع وقيل مقدار شبر وقيل لا تقدير فيه في ظاهر  
الرواية كما في عرضه وطوله بل اذا اخذ وجه الارض يكفي وصحة في ابداء وهو لو اتى في  
قاضيخان وغيره ان العبرة عند من قال عشرة في عشرة الى وجه الماء الى عمقه ولهذا قالوا  
حوض اعلاه عشرة في عشرة واسفله اقل منه جاز الوضوء ولا غتسال منه وان قل ماؤه  
وانتهى الى موضع هو اقل من عشرة في عشرة لا يجوز حوض اقل من عشرة في عشرة لكنه عمو فوقت فيه  
النجاسة ثم بسط وصار عشرة في عشرة في نجس وان وقعت فيه النجاسة وهو عشرة في عشرة  
ثم لجمع فصار اقل منه فهو طاهر لان العبرة لوقت الوقوع كذا في الخلاصة حوض صغير نجس  
فدخل الماء من جانب وخرج من جانب اخر يصير طاهرا عند أبي جعفر وقال أبو بكر الرازي وصدر  
الشهد لا يظهر حتى يخرج منه ثلاث مرات او مثل ما كان في الكوض لو كان الماء طول دون عرض  
قال في الاختيار وغيره الاصح انه ان كان بحال الوضوء بعضه في بعض يصير عشرة في عشرة فهو كثير  
ولو كان له عمق بلا سعة لو بسط بلغ عشرة في عشرة لختلف فيه ومنهم من صح جعله كثيرا ولو  
خارجه على ما في القدير لان مدار الكثرة عند أبي جعفر على حكم الرازي في عدم خلوص النجاسة الى جانب  
الآخر وعند تقارب الجوانب لا شك في غلبة الخلو من اية والاستعمال يقع من السطح لا من العمق  
فانه كما جاز في نجس موضع الوقوع منه ما لم يظفر ان النجاسة وتغير وهو المروي عن أبي يوسف  
وقال ابن الحكم وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين الكربة وغيرها لان الدليل انما يقتضي  
عند الكثرة عدم النجس الا بالنف من غير فصل وهو الحكم المجمع عليه ويوافقه ما في المبني قوم  
يتوضأون صفحا على شط النهر جاز فكذا في الكوض لان ما الكوض في حكم ما جاز في الكوض الكبير  
هذا كلام ابن الحكم وعلى هذا القول يتفرع قولهم اذا توضأ من الكوض الكبير وسقط غسالته  
عليه لا يلزمه تحريك الماء حين غسل عضوه مرة ثانية وقال مشايخ العراق انه نجس موضع الوقوع  
وصحة صاحب المبسوط وابداء وجعله كراي في الاصح بلا فرق بين الكربة وغيرها وقال  
مشايخ نجاري يتوضأ في غير الكربة من جانب الوقوع وفي الكربة لا والكوض بالماء الجاري

حوض الحكم اذا كان الماء ينزل من اعلاه حتى لو دخلت القضة النجسة واليد النجسة فيه لا نجس  
وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف ذكره في المينة واكثرهم على انه لا نجس  
وكذا لو اغترفوا منه بقصاعهم لا نجس عند اكثرهم سواء كان ينزل الماء من اعلاه او لا ذكره في المينة  
ثم لا بد من كون جريانه مندولا كما في العين واليه هو المختار على ما في فتح القدير وما قبله لا يستحي بعمقه  
فلما احبته بنا في المصوب البول قبل يده فهو طاهر لانه ما جاز قال صاحب الهداية في النجس فيه  
نظر لانه يقتضي انه اذا استحي لا يصير نجسا وليس شيء قال ونظيره ما اورده كشايخ في الكتب ان  
المسافر اذا كان معه ميزاب واسع وادواة ما يحتاج اليه ولا يتيقن وجور الماء لكنه على طمعه  
قبل ينبغي ان يأمر لئلا من رفقاته حتى يقبض الماء في طرف الميزاب وهو يتوضأ وعند الطرف الاخر انما  
طاهر يجمع فيه انما فانه يكون الماء طاهرا وطهورا لا نجسا وقال بعضهم هذا ليس بشيء لان الجاري انما  
لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين واليه وما اشبه ذلك حوضان صغيران يخرج الماء من  
احدهما ويدخل في الآخر فتوضأ في خلال جاز لو كان المرحط طاهرا لا نجسا وكذا اذا قطع الجاري من  
فوق وقد بقي جري الماء كان جائزا ان يتوضأ بما يجري في كنهه وذكر في قاضيخان في المسئلة الاولى  
انه الماء الذي اجتمع في الكفيرة الثانية فاسد وهذا بناء على كون الماء مستعمل نجسا وما على انه طاهر  
غير طهور فلا فائدة في فتح القدير فليحفظ هذا ولا يفتي به وهو ما يذهب بنبه وهو المشهور في  
تعريف الماء الجاري وقيل ان وضع رجل يده عرضا في الماء لم ينقطع جريانه وقيل لو اغترف الماء  
بكفيه ولم نجس وجه الارض ولم ينقطع الجريان وقيل ما لا يتكرر الاستعمال وقيل ما يعبه  
الناس جاري وهو الاصح على ما في الراي وقالوا التوضي من الكوض افضل من التوضي من الماء الجاري  
وعلاوه بان التوضي من الماء الجاري لم يصدر من النبي عم ولا من اصحابه بل انما توضأوا من مكان  
فالتأسي بهم افضل وانما لم يتوضأوا من الماء الجاري لعدم وجدانهم لان القائلين زمانهم  
الابار والحياض وعلاؤه الامام الكزاني في فتاواه بقوله رغا للمعتزلة بناء على مسئلة الجواز  
لا يجرى انتهى يعني ان المعتزلة من التوضي من الحيض الواقع فيها النجاسة ولو كان عشرة في عشرة  
حكمهم نجسا سها وقلنا ان التوضي منها افضل من التوضي من الجاري رغا لهم لان نجاسة ما الكوض  
بطريق السراية بناء على القيل بالجواز الذي لا يجرى وذلك لا يتصور في الكوض الكبير وانما قالوا  
بأنه الذي لا يجرى ايضا كما هو مذهب جمهور المشايخ فيجوز التطهارة به ما لم يراى لم يعلم لان  
الرؤية لا ينظم الطم وكبر النجاسة وهو لون او طعم او ريح فاذا علم مرأية او لا استدلالا



بالاثر على المؤثر ما قال محمد في كتاب الاشربة ولو كسرت نجاسة خبز في الفرات ورجل يتوضأ أسفل منه فنام بجذبة الماء طم الحجز اوجبه اولونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت المربة فيه بان كانت جيفة ان ظهر اثرها لا يجوز ولا يجوز سواء اخذت الجيفة الجربة او بغيرها وانما المبرر لظهور الاثر ووافقه ما ذكر في التناهي قال ابو يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت سد عرضها فجرى الماء فوقه وتحتته انه لا بأس بالوضوء أسفل منه اذا لم يتغير طعمه اولونه اوجبه وقبل ينبغي ان يكون هذا قول ابو يوسف خاصة اما عندنا في وجوب لا يجوز الوضوء أسفل من الكلب انتهى فان الظاهر منه عدم الفرق بين المربة وغير المربة لانه اعتبر ظهور الاثر في المربة فاعتبار في غير المربة علم بطريق الاولى لكن الظاهر من قاضيان والمخالصة والمخيط الفرق بين المربة وغير المربة وان المعتبر في غير المربة ظهور الاثر في المربة النظر الى حال الماء انما على النجاسة في القلة والكثرة فانه فان في المحيط ان وقعت النجاسة في الماء الجاري فان كان غير مربة كالبول لا يتنجس ما لم يتغير طعمه اولونه اوجبه وان كانت مربة كالجيفة والعدو فان كان المبرك كبير الا يتوضأ من أسفل الجانب الذي فيه الجيفة ويتوضأ من جانب الاخر وان كان صغيرا فان لا يقبها اكثر انما فهو نجس وان كان اقل فهو طاهر وان كان كمنصف جاز الوضوء به في القياس والاحوط ان لا يجوز استحسانا والى هذا الفرق ذهب ابو جعفر ونظيره ما قالوا ان ماء المطر اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة فاما طاهر ان كان الماء الذي يجري على غير العذرة وان كانت العذرة اكثر عند الميزاب فان الماء كله او اكثره او نصفه يترك العذرة فهو نجس وان كان اكثره لا يترك العذرة فهو طاهر وكذا ماء المطر اذا جرى على عذرة واستنعى موضع فاجاب كذلك ورجح ابن القيم القول الاول اعني ظهور الاثر مطلقا بل فوق بين المربة وغيره حيث قال ان الحديث وهو قوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء لما حمل على الماء الجار كان مقتضاه جواز التوضي من أسفله وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير وانما المستعمل واعلم ان الكلام في الماء المستعمل في اربعة مواضع في صفته وحكمه وسببه ووقت ثبوته واثاره الاول بقوله طاهر والى الثاني بقوله غير مطهر وقد جعله الزبلي من قبيل الصفات بهذا رواية محمد بن ابي وهو قوله وقول الشافعي ولم يذكر في ظاهر الرواية بيان صفته في المظهر او النجاسة فلهذا لم يثبت مشايخ العراق خلافا بين اصحابنا في صفته وقالوا انه طاهر غير ظهور عند اصحابنا وغيرهم اثبتوا الخلاف فقالوا عن ابي رويان في رواية محمد عنه انه

طاهر غير مطهور في رواية ابي يوسف والنجس انه نجس غير ان ابا يوسف روى التعليل عنه والنجس الخفيف وقالوا انه على رواية الطهارة لا يزيل الاحداث ولكنه يزيل النجاسات عن ابي لان ازالة النجاسة الحقيقية يجوز بالماء ما عدا عند ابي خلافا لحد لان الماء المستعمل وان كان طاهرا عند الا انه لا يجوز ازالة النجاسة الحقيقية بها عنده لان اصله ان ازالة النجاسة لا يكون الا بالماء للطلق والماء المستعمل ليس بمطلق ثم هذا هو المختار للفقهاء عند مشايخ ما وراء النهر في الصحيحين عن جابر ان النبي عم توحشا فصب وضوءه عليه ولان ما رواه الطاهر لا يطهر لا يوجب التجسس ولكن اقيمت به قرينة او ازيل به حدث فغيرت صفته كالركوة فانه لما اقيمت به قرينة تغيرت صفته حتى حرم على الهاشي والغني لكونه متساويا ومع هذا لم يصل الى احد النجاسة حتى لو صلى حامل راحم الركاة صححت فكذا في الماء وان تغير بسبب طهوريته لا يصل الى احد النجاسة ما لم يبق نص على نجاسته فان قيل ان الخطأ يخرج مع الماء وهي قاذورات ينتج من الشكل الثالث بعض القاذورات يخرج مع الماء وبذلك تنجس اما التصغير فلقوله عم اذا توضأ المؤمن خرجت خطايا من جميع بدنه حتى يخرج من تحت اظفاره واما الكبرى فلقوله عم من ابتلى منكم بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر ابعده قلنا لانهم ان اطلقوا القاذورات على الخطايا حقيقة اما لغة فطاهر واما شرعا فليجوز صلوة من ابتلى بها عقيب وضوءه اذا لم يكن من النواقض دون غسل بدنه كذا في فتح القدير فان قيل لو لم يكن نجسا لحاز اشرب والوضوء به في الاسفار ولم يقل به احد ولم يفعل النبي ولا اصحابه قلنا عدم الوضوء به لعدم طهوريته لا لعدم طهارته وعدم الشرب لاستقرار الطبيعة كما استقر النبي عم الصب وتركه اكله وعن الامام الجسر مغلظ رواه الحسن عنه لما رواه مسلم حرقوا لا يقول احكم في الماء كذا ثم ولا يستلزم فيه وهو حبيب لان الظاهر من العطف الاشتراك في الحكم وهو كونه نجسا فان قيل انما هو عن الاعسار فيه فكيف يخرج الماء عن الطهورية من غير ضرورة وهو حرام قلنا الماء القليل انما يخرج عن الطهورية باختلاف غير المطهر به اذا كان الغبر غائبا عليه كما في التورود واللبس واما اذا كان مغلوبا فلهذا وهما الماء المستعمل قاندا في البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به عن الطهورية واما ملاقاته بالنجس الطاهر فتوجب نجس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر فثبت ان النبي لما قلنا فان قيل يجوز ان يكون النبي لاحتمال ان في اعضاده نجاسة



قلنا اني مطلق فيجب العمل باطلاؤه وقد يخرج له بالقياس ايضا بان يقال الماء المستعمل في  
 النجاسة الحقيقية نجسة فكذلك المستعمل في النجاسة الحكيمة بجامع الاستعمال في النجاسة  
 بناء على الفاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقة ليس الا كون النجاسة  
 موصوفاها بحسب محسوس مستقل بنفسه عن الكلف لان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم  
 الا بحسب كذا في غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في ذلك لحسب في الحدث  
 وهذا لا ينافي التحقيق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع اشرار من قربان ائمتهم  
 والسبب حال قيامه لمن قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمل قطع ذلك الاعتبار  
 كل ذلك ابتداء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا هو عقليا او حسيا فلا ومنعنا  
 فلا يقدح على اثباته ويدل على انه اعتبارا واختلافه باختلاف اشرار الانبياء ان الحكم بحكم  
 نجاسته في شربها وبطها رتبة في غيرها فاعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا  
 الى غاية كذا ابتداء وفي هذا التقاطع لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس لا نفس ذلك  
 الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فثبت مثل حكم  
 الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه وعندنا في يوسف مخفف لعموم البلوى فيه لتعديها  
 التوب عنه وكونه محل اجتهاد فاجب ذلك خفة لكنها في التوب فقط لان اكلوى فيه لانه  
 شربه والطبخ به حتى حرم شربه وطبخه عندنا في يوسف ايضا لكون نجاسته غليظة عنده فما  
 عدا محل اكلوى ووجهه في نجاسته ما ذكرناه في رواية الحسن ورواية وعنده ان  
 ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فالأمر نجس وان كان طاهرا فطاهر وما يفرع على نجاسته  
 الماء المستعمل قولهم انه اذا توضأ في عينه ولما يخرج منها فان كان في موضع خروج جوار  
 وان كان في غيره فكذلك لان كان قدره اربعة ارباع فاقبل فان كان حسنا في حمله لثقل  
 فيه واختار السفلى وجواره والاختلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرار الاستعمال  
 اذا كان بهذه المساحة او لا ثم اشارة الى سببه بقوله وهو ما استعمل لغيره بان ينوي الوضوء  
 حتى يصير عبادة او لرفع حدث عندها خلافا لما حصله ان سبب كونه مستعملا عند  
 الجمع والي يوسف كل من رفع الحدث والقربة وهذا محدث القربة كان معها الرفع اولا وعند  
 نفي الرفع كان معه القربة اولا فلو توضأ محدث لغيره صار الماء مستعملا بالاتفاق ولو  
 للبرص صار مستعملا عند التلاوة لا عند محدث ولو توضأ المتوضي للبرص لا يصير مستعملا

بالاتفاق ولو للبرص صار مستعملا عند التلاوة لا عند رفع واستدل بمحدث بان الاستعمال يكون  
 بان يقال نجاسة الاناء الى الماء وانما لا تزال الا بالقربة وقالوا ان الاستعمال كما يكون بان  
 نجاسة الاناء يكون بان يقال نجاسة الحدث ايضا وقال زفران الماء لا يندلس بحج القربة  
 بل باسقاط الفرض ارفع الحدث ولهذا جاز صدقة التطوع للهاشي لعدم تدنس الماء  
 بحج القربة بدون الاسقاط وفيه انه لو لم يتدنس بحج القربة لما حرم صدقة التطوع  
 على النبي عم ثم الاصح قول ابي ح والي يوسف لان التحقيق ان كل من الاسقاط والتعريف مستعمل  
 اما التعريف فلما ذكرناه من حرمة صدقة التطوع على النبي عم واما الاسقاط فلما ذكرناه  
 الزكوة على الهاشي لان المؤثر في تدنس ما الزكوة هو الاسقاط والنية شرط في تأثير  
 العلة وقول محمد بن ابي تايير الاسقاط وقول زفران في تأثير القربة ثم اقول في قول محمد  
 نظر لان المتوضأ اذا توضأ للقربة يكون الماء مستعملا عند محدث ايضا مع انه ليس فيه  
 انتقال النجاسة اصلا اللهم الا ان يمنع كون هذا مذهب محمد كما قال شمس في نسخة اخرى  
 فانه قال ان تقليل قول محمد في مسئلة الجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو طاهر وظهور  
 بعدم اقامة القربة ليس بقوى لانه غير مروي عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث بالما  
 مفسدة له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البئر لطلب ومن شرط القربة عند محدث  
 استدلال بمسئلة الجنب وجوابه انه انما لم يصير مستعملا للضرورة لان الماء لا يصير  
 مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو ادخل الجنب او الحائض او المحدث يده الماء لا يصير مستعملا  
 للضرورة والقياس ان يصير مستعملا عند عدم لازالة الحدث ولكن سقط للضرورة لما  
 انتهى ويدل عليه ما ذكره في فتح القدير لو ادخل المحدث وجهه وراسه نفيس الماء لعدم  
 الضرورة وكذا ما في كتاب الحسن عن ابي ح ان غمس جنب او غير متوضي يديه الى المرفقين  
 او لحدى رجليه في اجانة لم يجز الوضوء بهذا لانه سقط فرضه عنه وذلك لان الضرورة  
 لم يتحقق في الادخال الى المرفقين حتى لو تحققت بان وقع انكسرت في الجنب فادخل يده الى المرفق  
 لاخرجه لا يصير مستعملا نص عليه في الخلاصة فان بخلاف ما لو ادخل يده للبئر لانه  
 يصير مستعملا لعدم الضرورة وقال الامام عبد الله الجرجاني ان الماء يصير مستعملا  
 باقامة القربة او رفع الحدث بخلاف بين اصحابنا الثلاث وقال في كذا في ان الخلاصة  
 لم يفعل عنهم ايضا وانما تدل عليه مسائلهم وما يدك عليه ما ذكرناه في الخلاصة ان البر



اذا اخذ الماء بغه وهو جنب ولا يريد التيمم فغسل يديه به اخراجه عن غسل اليدين ولا يصير  
مستعملا عند مجرد عدم قصد القربة وان زال الحدث عن الفم فان قيل ان الصحيح من المذهب  
ان الجنابة والحدث لا يجزيان ثبوتا وزوايا فكيف يصير الماء مستعملا باذن الجنابة  
الحدث يذهبها الا نادى بوضوئه ولم يزل الجنابة ولا الحدث اجيب بانها وان لم يزل  
الا ان الفرض قد سقط عن ذلك المعضن حتى لو غسل يديه بالاعضاء لم يجز الى غسل ذلك  
المعضن ثانيا وباسقاط الفرض يصير مستعملا عندها او عندهم جميعا على ما ذكرناه و  
قد يقال انها قد لا موقفا ثم المختار انه لا يشترط في يده القربة اهلية تلك القربة حتى  
لو توضأ الصبي العاقل واغتسل يريد به التطهر يصير الماء مستعملا على الاصح وتعليم  
الوضوء اذا لم يرد سوى مجرد التعليم لا يصير مستعملا وبوضوء الكافر يصير مستعملا  
لان وضوئها مستحب وبغسل يديه قبل الطعام وبعده يصير مستعملا لانه اقام  
قربة وعليه ما في الخلاصة قال ولا يجوز التوضي بالماء المستعمل في وضوء او غسل  
شي من البدن واختلفوا في هذه اللفظة حتى لو غسل عضو الخرسى اعضاء الوضوء  
كما لو غسل فخذ او جنبه هل يصير مستعملا قالوا لا يصير مستعملا بخلاف اعضاء الوضوء  
ويكون التوضي بالماء المستعمل في غير البدن كالوضوء ثوبا او اداء طاهر اذا كان المستعمل  
بالفم واما اذا كان صبيا ان علم يقينا ان يده طاهر يجوز التوضي بذلك الماء وان علم يقينا  
ان يده نجسة لا يجوز التوضي به وان كان لا يعلم انه طاهر او نجس المستحب ان يتوضأ بغيره  
فان توضأ به جاز وهذا اذا دخل القبي يده في الاناء ولم يغسلها اما اذا توضأ في طشت  
هل يصير الماء مستعملا واختلف المتأخرون والمختار انه لا يصير مستعملا اذا كان الصبي  
عاقلا وهذا كله اذا توضأ للقبولة اما اذا غسل اكله يده للطعام او من الطعام يصير  
مستعملا اما اذا غسل يده من الوسخ او من العجين لا يصير مستعملا انتهى ثم اشار الى وقت  
ثبوته بقوله ويصير مستعملا اذا انفصل عن البدن والقياس ان يصير مستعملا بغير  
الملاقات لوجود السبب ويؤخذ كل جزء من المعضن جزء من الماء الا اذا تركناه للضرورة كالحج  
فمنعنا اعتبارا بحال الاستعمال فان ازيل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال  
ولما ثبت الضرورة في حق المنديل وثوب التوضي سقط حكم الاستعمال في جميعها ايضا وهذا  
نزع الى التيمم بعملة والمخلص معروف وقيل اذا استقر في مكان سؤل كان ارضا او انا

او كفى التوضي والخضار كالتطوى والنوى والنجى والوحفص الكبير وفي الخلاصة ان المختار لا يصير  
مستعملا ما لم يستقر في مكان وليس كمن كثره واستدلوا عليه بما نزل منها انه اذا توضأ  
وبقي على عضو لعة واخذ البلل من ذلك المعضن وغسل الكفة جاز ومنها اذا اغتسل وبقي  
على يده لعة واخذ البلل من اي عضو كان وغسلها جاز ومنها انه لو نقل البلل مفسول  
الى مسح جاز وان وجد الانفصال لعدم استقراره في موضع والجواب عنه ان النزاع  
فيما انفصل عن البدن ولم يستقر في مكان لانه لما حوز من عضو ما ذكرناه لا يمتثل  
النزاع ولو انفس حث في البدن بانية لانه لو انفس بنية لا اغتسل فسد الماء بالاتفاق وعلى  
ما قدمناه فقول الماء والرجل نجسان عند الامام اما الماء فلا سقط الفرض به عن كيعض  
باول الملاقات لان البنية ليست بشرط لسقوط الفرض واما الرجل فلبقاء الحدث في الجميع  
بناء على عدم التجزى او في بقية الاعضاء بناء على التجزى وقيل نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل  
لا بالجنابة حتى يجوز له القراءة لو تمضمض واستنشق وكذا حكم كائنه وكغسلها لو انفسا  
بعد الانقطاع اما قبله وليس على بدنها نجاسة فليس كذلك بل على ما كانا قبله كالتطهر  
اذا انفس المتبرد لعدم خروجها من الكيف والقياس بهذا الانفاس على ما في الخلاصة  
ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال اتفاقا والماء مستعمل  
في شمس الرجل بنجاسة الماء المستعمل على القول بنجاسته وعند ابى يوسف هاجما لها اما  
الرجل فلا انصب شرط لا سقط الفرض عنده في غير الماء كالحار والبارد ولم يوجد في  
على حاله واما الماء فلا نعلم لا يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا بنية القربة لم يصير  
مستعملا فكان على حاله طاهرا ثم في اشتراط الصب عنه روايتان في رواية اشتراط  
في العضو والثوب في لفر في العضو دون الثوب وعلى الروايتين يرد عليه انه لو كان  
الصب شرطا لما فسد الماء عند الانفاس لا اغتسال بدون الصب وعند محمد الرجل طاهر  
ولما طهر اما الرجل فلعلم اشتراط الصب عنه واما الماء فلعلم بنية التقرب فلا يصير  
مستعملا هذا على تخرج ابى بكر الرازي واما على تخرج عبد الله الجرجاني من انه لا خلاف بينهما في  
سبب كون الماء مستعملا على ما ذكرناه فانما لا يصير مستعملا لان زوال الحدث للضرورة  
فلا يتعدى محلها وموت ما يعيش في الماء فيه لا نجاسة كالتسليم والصفدع والسكران  
وقال الشافعي بفسده الماء لان التيمم لا يطريق الكرامة بنية النجاسة والحد كالتسليم



عنده قلنا انه مات في معدته فلا يطعم له حكم نجاسة كبقية حال قتله ما احتجنا لوصلي تلك  
البقيصة تجوز ولا تجوز بالقارورة المسدودة الكف وفيها دم لعدم كونها في معدتها ولا في  
لادم فيها لان الدم لا يسكن في الماء للتضاد والدم هو النجس وانتفاء العلة للمعينة يستلزم  
انتفاء المعلول كذا في الهداية وقان في البحر الصحيح انه لا خلاف للشفا في ههنا بل هو معنى هذه  
المسئلة ثم اذا مات واحد منها في سائر الاماكن من الخل والكفير والكلب فليروا في كونه  
عن ابي لا يفسدها لعدم الدم وهو الاصح وقيل يفسدها وهو روي عن ابي يوسف  
لانعدام المعدن ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او خارجه ثم ينقل اليه في الصحيح على ما في فتح  
القدير وفيه ايضا روي عن محمد ان انتفت البقيصة في الماء كرهت شربه لان نجاسة لا  
تحرم كحه وقد صارت اجزاء فيه وهذا نصريح بان كراهة شربه بخبرته وصرح في  
التنجيس فقال يحرم شربه واعلم ان اعتبار الدم وجه غير ظاهر الرواية واعتبار المعدن  
وجه ظاهر الرواية فما يعيش في الماء وهو الذي يكون توالده ومثواه فيه اذ مات  
فيه لا يفسده في ظاهر الرواية للمعدن سواء كان له دم سائلة او لا على ما في السراج الوهيج  
ولهذا اختلفوا في طير الماء في السراج الوهيج انه اذا مات في الماء لا ينجسه لتعيشه فيه  
وفي شرح الجامع الصغير انه يفسده لان له دما ومثله البطل والاوز من طير الماء لانه  
ما في المعاش وان لم يكن ما في الولد والكلب المائي واخبرنا المائي قيل يفسد وفي الخلاصة  
انه لا يفسد بالاجماع والضعف المائي هو الذي بين اصابعه ستره بخلاف البري وكذا  
اي لا ينجس موت ما لا نفس اي لادم له سائلة كالقنبر والبعوض والربور والذباب والقر  
وكذا النمل والقراط والضرار والخنفسا والبراغيث وقال كشاف في انها ينجسه كحرمها  
مخالف روي داخل وسوس النار للضرورة لنا حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا سلمان كل  
طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضؤه رواه  
الدارقطني واخرجه ليست من ضرورتها نجاسة كالطين والتراب وكل احباب وهو الجلد  
قبل الدابة واما بعده فهو اذ ينم المشهور اذ ادبغ فقد طهر لما رواه الترمذي ومسلم في  
ايما احباب ادبغ فقد طهر والمراد ما يحتمل الدباغة بكل شئ ينشف ففسدت لجلده ويطيبه  
وينفع من وورده الفساد عليه عند حصول الماء فيه كالنبت والقرط وقشور الرمان  
والعقصر والكمح ونحوها ويجوز بالتشبيص والتزيب ايضا الا انه لو اصاب الماء بعد الدباغة

بها يعود نجسا لان الدباغة به حكمي بخلاف النوع الاول حيث لا يعود نجسا كونه حقيقيا ولا بطر  
جلد الحية والفاودة بالدباغة اصلا لعدم صلاحية الدباغة وكذا مصارين شاة ميتة ومثانيها  
لا يطهر بالدباغة عند ابي يوسف ويطهر عند محمد لاحتماله الدباغة عنده على ما في فتح القدير واما  
فقيصر الحية فهو طاهر واختلفوا في جوار الدباغة بالادوية النجسة كالشيب المتنجس والاصم  
جواره ويجب بعد الدباغة وفي الدباغة باطاهر لا يجب الغسل وقيل يجب وكذا الخلاف في وجوب  
الغسل قبل الدباغة ولا يحتاج الدباغة الى فعل فاعل على الاصح حتى لو اطارت ارجل جلد ميتة وقع  
في مدبغة طهر وقال احمد وما لك لا يطهر شئ من الجلود بالدباغة وقال ابن بكير لا يطهر جلد  
ما كور اللحم دون غيرها وانجده عليهم موم ما رويناه فان قيل ان مورد مخصص فان النبي صلى الله عليه وسلم قال  
حين راي شاة ميمونة ايما احباب ادبغ فقد طهر فكيف يصح الاستدلال بعموم لفظه قلنا نعم الا  
ان العبارة عندنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لاجل الدابة التي ذكرنا منه واخبرنا نجاسة عنه  
ان كان جلودها ما يقبل الدباغة على ما هو الظاهر من كلام المصنف يكون الاستثناء منصلا ولا يكون  
منقطعا قالوا لا يقبل جلودها الدباغة لانها جلود امترادة بعضها فوق بعض واختلفوا  
في الكلب ففي مبسوط شيخ الاسلام ان ظاهر كونه نجاسة عن الكلب وفي النفية الصحيح ان  
الكلب نجس العين عندهما وليس نجس العين عند ابي حنيفة وفي الهداية صحيح طهارة عينه عليه  
الفتوى على ما في شرح المنظومة واختار قاضيان الاول حيث قال اذ وقع في البر كلب واخبرنا  
افسده ما ان لم يمت اصاب الماء في الواقع او لم يصب لان عينها نجسة حتى لو ابتل الكلب فانفق  
واصاب ثوبا اكثر من قدر الدرهم افسده وخرج هذا القول بنجاسة سورة وكحه واجيب  
ان طهارة عينه لا يستلزم طهارة جميع اجزائه بل يجوز طهارة بعض اجزائه كقطعه وشعره  
وعصبه وقان في فتح القدير والذي يقتضيه عموم حديث ايما احباب ادبغ فقد طهر طهارة  
عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب حقيقة تصحيح عدم نجاستها فيطهر بالدباغة ويصل  
عليه ويتخذ لبود الماء واما جلد الخنزير فانه يخرج من عموم الحديث بمعارضته قوله تعالى  
او لحم خنزير فانه رخص بناء على عموم النص في المضاف اليه لا في المضاف ولا في المضافين  
الكلام في استثناء جلد الدابة عن عموم الحديث ولم يوجد له ما يعارض عموم بوجوب نجاسته  
وغاية ما يقتضيه كرامته حرمة الانتفاع بالجزء الذي لا عدم طهارته بالدباغة ولهذا  
قال في القافية انه اذا ادبغ جلد الدابة طهر لكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه وفي الخلاصة



واليزارية عن أبي يوسف ان جلد الخنزير يطهر بالدباغ والفيل كالسبع لما روي انه عم كان يمشط  
بمشط من عاج اى عظم الفيل فلو كان نجس العين لما جاز استعمال عظمه وعند محمد كالحنزير  
فلا يطهر جلده بالدباغ ولا يجوز استعمال عظمه وغيره من اجزائه والحجة عليه ما رويناه  
قالوا وما يطهر جلده بالدباغ طهر جلده بالزكوة الصادرة من اهل الواقعة في محل على ما هو  
المبتاور ولا يشترط سيلان الدم فزكوة الجوسى وكوشى وتارك التسمية عند ليست بمطهرة  
بل هي امانة وان كان الدم سائلا وكذا لو لم يقع ابرخ في اياين اللبنة والخبث لا يكون مطهرا  
ايضا ولو صدر ابرخ من الاصل هل وقع بينها يكون مطهرا وان لم يسيل الدم بعرضها كانت  
ورقا الغناب ومن اخرج عن معراج اندرية معرنا الى الجبتي زينة الجوسى وتارك التسمية غذا  
توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن مأكولا ثم الاصل في هذا ان الذكوة تعمل على الدباغ في  
ازالة اطرطوبات النجاسة سيلان المذهب الدم في ظاهر المذهب مطلقا ما كون اللحم اولا  
كان سوره نجسا اولا على ما في البدائع لكن قال في النهاية ان هذا الاختيار لبعض المشايخ وعند  
بعضهم انما يطهر جلده بالزكوة اذ لم يكن سوره نجسا وكذا اى يطهر بالذكوة حله وان لم يزل  
على ما احتج به في الهداية والبدائع والنجاس واختاره الطحاوى لان الجلد يطهر بها وان لم ينقل  
به فلا يكون نجسا وما قيل ان بين اللحم والجلد الفيلطاجلة رقيقة يمنع المماسه امر متوهم  
لا راجعا عند السمع وعلى تقدير تحقيقها فان كانت متصلة باللحم نجس نجاسة اللحم ويلزم منه  
نجاسة الجلد الفيلط ايضا لا نقصا له به وان كانت متصلة بالفيلط فلا يتصور ان يكون  
هي نجاسة والجلد طاهر فيكون هي طاهر ايضا لكن اللحم متصل بها فيكون نجاسة فيلزم منه ان  
يكون الفيلط نجسا ايضا وذلك باطل فان قيل الحزمة فيما يصلح للوكل لا كرامته انه النجاسة  
قلنا مسلم لكن علة النجاسة هو اختلاط الدم المسفوح بالاجزاء عند الكون لا غير وقد انتفت  
بالريح وبانتفاء العلة الكيفية ينتفى كقولنا ايضا فيكون طاهرا وقال بعض مشايخنا ان  
مالا يخلط لا يطهر جلده بالذكوة وانما يطهر جلده وضجاء في الاسرار والبيبين وفتح القدير والتم  
واكتشف لان سوره نجس ونجاسة اسوره نجاسة حين اللحم وكان مقتضى هذا ان لا يطهر  
الجلد بالذكوة ايضا لا بد من دماء اللحم الا انهم قالوا بين الجلد واللحم جلدة رقيقة يمنع المماسه  
بينها فلا ينجس برطوباته وقد عرفت ما فيه وفي الخلاصة بعد ما ذكرنا المختار عدم طهارة  
لحم السباع من الثعلب وغيره قال ولو كان السباع باذيا مذبوحا او غير اكل من الطير

والفارة او الحية يجوز الصلوة مع كمها وكذا اكل ما لا يكون سوره نجسا يجوز الصلوة مع كمها  
اذا كان مذبوحا انتهى وقان في فتح القدير وهذا مشكل فان عدم طهارة لحم السباع بالزكوة  
ليس بنجاسة السوره بل نجاسة اللحم غير انه استوضح بنجاسة اسوره وعدم نجاسة سوره  
ما ذكر ليس بنجاسة طهارة كمها بل لعدم اختلاط اللعاب باللحم في سباع الطير لا نه يشرب بمنقار  
وهو عظم جاف فلا يصل الى الماء منه شئ لينجسه بخلاف سباع البهايم وسقوط نجاسة سوره  
والحكة والفارة للضرورة اللازمة من الخلطة وشئ من هذا لا ينفى طهارة اللحم لعدم تحقق  
المسقط للنجاسة فيه نفسه انتهى وشعر الكلبة وعظما وعصبا وحافرها طاهر وكذا ريشها  
ودبرها وظلها ومنقارها وببيضها الضعيف القشر بل خلاف وكذا لبيها وانفتحها عند  
الرجوع وعند الجحش بل جاورها القشاة النجس فان كانت الانفة جامدة تطهر بال غسل والا  
تعد طهرا على ما في فتح القدير وقال الشافعي كلها نجس لان الميت نجس بجميع اجزائه قلنا ان اليهود  
في هذه الاشياء حالة الحيوة الطهارة وانما يؤثر الموت بالنجاسة فيما خل ولا يجلبها الموت لعدم  
خلول الحيوة فيها واذ لم يجلبها الموت وجب الحكم ببقاء الوصف الشرعي اليهود لعدم كبريل ويدل  
عليه قوله عم في شاة مولاة ميمونة حين مرت بها ميتة انما حرم كلها رواه في الصحيحين واما  
ما رواه اصحاب السنن عن النبي عم انه كتب جبينه قبل موته بشهران تنفقوا من كلبته باهاب  
ولا يعصب فمعلول باضطراب ميتة وسنده على ما في الخلاصة للنووي وقيل ان العصب فيه  
حيوة وقد زالت ببلوت ولجيبا بالانفلاق ان علة طهارة هذه الاشياء عدم خلول الحيوة  
بل عدم علة النجاسة بمعنى ان النجاسة معنى شرعي لا بد له من علة فاذا قدمت ظهرت الطهارة  
الاصلية المبرورة ولا يخفى عليك انه لا يدفع الاعتراض المذكور بل الحق في الجواب مع حلول  
الحيوة فيه ولو سلم ولكن الموت ليس نجس بنفسه بل انما ينجس بسبب اختلاط الدم المسفوح  
والدم المسفوح انما ينجس في الشئ الحولا في الصلب كالعظم والعصب كذا في الاسرار وكذا  
شعر الانسان وعظما وعصبا وسنه وظفره في ظاهر الرواية وهو الصحيح وقيل شعر الانسان  
نجس وقال الشافعي في قوله الجدي كلها نجس لعدم الانتفاع بها ولعدم جواربها ولنا  
ما رواه البخاري ان ابو طه كان اول من اخذ شعر النبي عم ولو كان نجسا لما اخذه وحفظه  
ولا دليل على اختصاصه بالنبي عم واذ كان طاهرا كان الماء الذي اغتسل به شعره طاهرا  
وعليه الجمهور وعدم الانتفاع به كان للكرامة لا للنجاسة واما شعر الخنزير فقال قاضيان



في فتاواه شعر الخنزير اذا وقع في الماء يفسده لانه نجس العين وهكذا في باب بيع الفاسد من الثياب  
ثم قال فيها ولو وقع في الماء القليل افسده عند أبي يوسف وعند محمد لا يفسده لان اطلاق التثنية  
به لا مكنة دليل طهارته ولا يوجب افساد الاطلاق للضرورة فلا يفسد الا في حالة الاستعمال  
وحالة الوقوع تغير حالة الاستعمال فظهر ان شعر الخنزير طاهر عند محمد وقيل ان هذا اذا لم يكن  
منثوقا بل مجذوزا واما اذا كان منثوقا فنحن بالاتفاق فيجوز الصلوة معه وان جاور قدر  
القدم وزنا وهو المعتبر في المنع فان في الخلاصة ولو قطع انسان سنه او قطع اذنه ثم عادها  
الى مكانها وصلى وصلى وسننه او اذنه في مكانه يجوز صلواته في ظاهر الرواية وكذا الوصل في  
عنقه قلادة فيها سنن كلب او ذنب يجوز صلواته ويؤكل مايؤكل لحمه من الابل والغنم وغيرها  
نجس مخفف عند أبي جريح وابي يوسف وهو قول النشاف في فلاح الصلوة ما لم يكن كثير اطلحشا وهذا  
مطلق الصحيح ان النبي نغم مراهبنا يان بعد بان في قوتها فقال وما بعد بان في كبير ثم قال  
بلى كان احدهما لا استنزه من البول وكان الاخر عيشي بالنيمة واما صار مخففا للتعارض في الخلاف  
على ما سنذكر في باب الانجاس والتلف في هذين كالتقويين والاصح انه لم يعرف اسمها خلافا  
لمحمد قال انه طاهر حتى لو وقع في الماء القليل لا نجسه الا اذا صار غالبا على الماء في لا يجوز تنقي  
به لا تكون نجسا بل تكون خا جاعا عن الطهورة والاصل فيه ما رواه البخاري ان النبي عم امر  
العربين بشرب ابوالابل ويقاس عليه بول غير الابل مايؤكل قلنا انه عم عرف شغائهم  
فيه وحيا ولم يوجد في زماننا او انه منسوخ بحديث استنزهوا من البول فان عامه غلبا  
الفير منه صححه ابن حزيمة ويؤيده استعماله على المثلة فانها منسوخة فان تاريخه مؤخر  
عن قصة العربيين على ما في فتح الباري وان العام قطعي عندنا فيصالحنا سخا ونقول ان حديث  
استنزهوا نقيض وجوب الاحتراز عن البول وحديث العربيين ظاهر في جواز شرب ابوال  
الابل لان فيه لانه مسبوق لبيان الشفاء لا لاحل شربه واذ انقار عن الظاهر مع  
يقدم النص على الظن وهذا الخلاف جاز في بول الفرس ايضا على ما في الخلاصة لانه مأكول  
الحل في الاصل وبول مايؤكل نجس مغلظ بالاتفاق فيقدر فيه بالدرهم لا بالكثير الفاخر  
وفي بول الهرة والفارة خلاف مذکور في الفتاوى على ما سنذكر في الانجاس ولا يشرب  
للتداوى وغيره اولى هذا عند أبي جريح خلافا لابي يوسف قال يجوز شربه للتداوى وقال  
محمد يجوز مطلقا لطهارته عنده ولا ينجس وابتدأ بالظاهر الحرام لا يجوز شربه

اولى ولا يوجب افساد الاطلاق للضرورة فلا يفسد الا في حالة الاستعمال  
ان مايؤكل اذا اصاب انبوب لا يمنع جواز الصلوة عند أبي جريح وابي يوسف ما لم نجس بان  
ربع النوب اربع الموضع الذي اصابته البول على اختلاف الروايتين عن أبي جريح وعن أبي يوسف  
انه ذراع في ذراع وفي رواية انه شبر في شبر والفاخر في الحنف اكثر الخف والمختار في  
على ما في الخلاصة **فصل** في مسائل الآثار نزع ماء البئر لوقوع نجس قليل كان او كثيرا  
مثل الدم والبول والسرفين وغيرها لان المراد بالبئر ههنا ما لم يبلغ عشرة في عشرة في المربع  
ولا ثمانية واربعين في المذور لانح يكون بمنزلة الماء الجاري فلا نجس ما لم يتغير وقد  
سبق بيانه فيكون المراد بههنا ما لم يبلغ القدر المذكور فصار كالحوض الصغير فينجس كل  
ماء ولون لم يتغير بوقوع نجس ولو قليلا فلم ينجس كل ما نثر على ما في قاضيهان وذكر في  
القبة عن شرح صدر القضاة انه اذا كان عموما البئر عشرة اذرع فصاعدا لا ينجس  
بوقوع النجاسة في اصح الاقوال والتوفيق بينها ان الاول على اعتبار وجه الماء طولا وعرضا  
لا عمقه والثاني على اعتبار جولة الماء لا على تحديده ثم المراد بالنجس ههنا ما يموت فيه من  
ذوى الروح لان النزع فيه على ثلاثة اقسام على ما سياتي واعلم ان مسئلة الاباء منية  
على الآثار لا على القياس لان القياس اما ان لا يطهر اصلا كما قال شير المرسى لانه لا يمكن  
غسل حجارها وحيطانها واوحالها والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا ينجس اصلا كما  
روى عن محمد انه قال اتفق ابي وراي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري لانه ينبع  
من اسفلها ويؤخذ من اعلاها فلا ينجس بوقوع النجاسة كحوض الحمام اذا كان الماء ينصب  
من اعلاه ويفترق من اسفله فانه لا ينجس با دخال اليد النجسة فيه فتركنا القضاة  
لنفار منه فعملنا بالآثار وسنذكرها لا بنحو بغير الابل والغنم وروى الفرس والمارخ  
البقر والجاموس ولا يتقاطر بول كرويس الابر ولا يقبل نجس لان ابار الفلوات ليس  
لهاروس حجرة والمواشي يتبرحوها ويلقيها الرياح فيها فجعل القليل منها عفو الضرورة  
ولا ضرورة في الكثير فبقى على الاصل اعني النجس وسياتي بيان الفاصل بين القليل والكثير  
ثم لا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر في كونها عفو الا شئنا الضرورة كلها  
فان قيل فرق في قاضيهان بين البقر والروث والحق حيث قال والروث ولشئ البقر مثله  
البول ثم قال ولو وقع بغير الغنم او الابل في البئر لا يفسد ما لم نجس وروى الامام الشريفي



بين الصحيح والمنكسر حيث قال ان الروث والفتت من البقر مفسد قلنا ان ههنا طريقين احدهما  
ما بيناه من الضرورة وعلى هذه الطريقة لافرق بينها اصلا وانما الفرق بين ابار الفلوات و ابار  
الامصار لعدم الضرورة في الامصار وثانيهما ان للبقر صلابته وعلى ظاهرها وطوبى الامعاء  
فلا يختلط شيء من لجزائره بلزاده للاد وعلى هذه الطريقة يفرق بين البقر وغيرها وبين الصحيح  
والمنكسر كذا قيل ولكنه مشكل بما في الخلاصة ان البقر اذا وقع في البئر من غير ان يغمى ولا  
ان كانت رطبة توجب التحنيط وان كانت يابسة غير منكسرة ان كانت قليلة لا توجب التحنيط  
وان كانت كثيرا فالحشا تحنيط ثم على الطريقين اذا وقع بغير الكفاية في الحلب وقت الحلب  
لا يتحنيط ان وميت من ساعته قبل ظهور الكلون في الكلبين ما لم يستكثر الناظر واختلفوا  
في حد الكثير قال بعضهم ما يستكثر الناظر وهو رواية عن ابي بناد على اصله من انه لا ينفذ  
شيئا بالرأى في المقدرات الشرعية بل يفوض الى رأي البني وقيل الكثير هو ما غطي بوجه  
الماء وقيل جميع وجه الماء وقيل الكثير الثلاث وقال محمد بن سلة ما لا يخلو كل ولو عن بقر  
او بقرتين والحنط هو الاول ولا يجرده حمام وطاوس ورجاج وعصفور قان في الخلاصة  
خذ ما يؤكل كحده من الطير طاهر الا ما له رائحة كريهة كحده الدجاج والاوز والبط وهو  
يحنط بخلاصة غليظة وذر في سباع الطير كالبازي والكلاب طاهر وعند محمد بن نجاسة  
غليظة وفيه قاضيان خرد القارة والهره وبولها يحنط في اظهر الروايات فيفسد الماء  
والثوب وخرد الخفاش وبوله لا يفسد الماء لثقله لا يفسد الماء البئر ضروره دون الاواني فانه  
يفسد الماء اذا خش وبفسد ماء الاول لا يفسد الماء البئر ضروره دون الاواني فانه  
صاهر لعدم استخائنه الى التل وفساد وعدم منعهم عن اقتناء الحمامات في المساجد  
مع ورود الامر بنظيرها وقيل انه يحنط لكن سقط حكم نجاسة الضرورة فلا يجوز الصلوة  
معه لعدم الضرورة فيها وهذا فيناس والاول استحسان وهو الاصح لما ذكرناه واذ علم  
وقت الوقوع حكم بالتحنيط من وقته والاف من يوم وليلة ان لم ينتفع الواقع ولم يفتتح  
ه لا يفتتح عليك ان عدم التفتيح اتم من الانتفاع وعدمه والمراد ههنا ما جامع الثاني فلا حاجة الى ذكره  
بعد ذلك عدم الانتفاع ومن ثلثة ايام وليا لها ان تنفع او تفسد كل من التقديرين في حق الوضوء  
من حدث وانفسل من جنبه حتى اذا كانوا يغسلون ثيابهم بذلك الماء من نجاسة لا يلزمهم الا  
غسله في حال بقاءه لحر ولا يلزمهم فضا الصلوة التي صلوا في ذلك الثوب الا ان كانوا يتوضأون

بذلك لما من حدث لانه من باب وجود نجاسة في الثوب في الحال والحكم فيه كذلك اي لا يبعد  
شيئا من صلوة على الصحيح فكذا ههنا وقال لا يحكم بنجاسته من وقت الوجدان اي وقت العلم  
بوجوده ولا يلزمهم اعادة ما صلوا ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم انما يلزمهم غسل ما  
اصابه ماؤها بعد العلم وهو القياس لان البقيين لا يزول بالشك والطهارة متيقنة فيما  
مضى وقد عرض الشك في نجاستها لاحتمال انها ماتت في الحال او ماتت في غير البئر ثم القاه  
الرياح في الحال او بعض السقم او القيور حتى قيل يرجع اوجه عن قوله الى قولها حين رأى حدة  
في متفارها جيفة فطرحها في بئر ولان وقوعها حادث والاصل في الحادث ان يضاف  
الى اقرب الاوقات وهو وقت الوجدان كما اذا وجدت في ثوب نجاسة لم يدروا وقته فانه يعتبر  
من وقت الوجدان على الصحيح ولا يوجب ان تلوث الحيوان في البئر سببا وهو الوقوع في الماء  
وهو ظاهر فيما عليه عند خفاء السبب كخرج انسان فلم يزل صاحب فراشه حتى مات في حال  
موته على الجرحه وله نظائر الا ان الانتفاخ دليل تقادم العهد واوفر حد التقادم في ذلك  
ثلاثة ايام الا ترى انه لو دفن الميت بلا صلوة يصلي عليه على قبره الى ثلاثة ايام لا بعدها  
لانه ينتفخ في هذه المدة وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقد رناه بيوم واعلم ان محل الخلاف  
بينه وبينها فيما اذا توضأ ومن ذلك الماء من حدثا وغتسلوا منه عن جنبابه او غسلوا  
ثيابهم من نجاسة لا مطلقا على ما ذكره في البحر حيث قال فيه ان البئر يحنط من وقت وقوع  
الحيوان الذي وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الماء مشكوكا في طهارة  
ونجاسته فاذا توضأوا منها وهم متوضأون او اغتسلوا منها من غير جنبابه او غسلوا  
ثيابهم من غير نجاسة فانه لا يعيدون الصلوة اتفاقا لان الصلوة لا يبطل بالشك ولا  
يلزمهم غسل البدن والثياب لان الطهارة لا تزول بالشك وان توضأوا منها وهم محضون  
او اغتسلوا من جنبابه او غسلوا ثيابهم من نجاسة ففي الثالث لا يعيدون الصلوة جمعا  
ايضا وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير استناد لانه من باب  
وجود نجاسة في الثوب ومن وجد في ثوب نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يدروا وقته  
لا يبعد شيئا من صلوة بالانفاق على الصحيح وفي الاول والثاني خلاف فعند ابي على  
التفصيل المذكور في الكتاب وقال لا يحكم بنجاستها وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شيء من  
الصلوة ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم وهو القياس منق واصل انهم اتفقوا في



عدم لزوم إعادة الصلوة في الثالث واختلفوا في لزوم اعادةها فاجبه ابو حنيفة في الحال ولم يوجبها  
صاحباه والذي يقتضيه التفرق قول الامامين في عدم لزوم غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم  
بها والذي يقتضيه الاحتياط قول ابو حنيفة في لزوم اعادة الصلوة ولهذا افتى الصباغ بقول  
ابن حنبل فيما يتعلق بالصلوة حتى اوجب اعادةها على ما ذكر في الكتاب ويقول صاحبها فيما سقى  
الصلوة حتى لم يوجب غسل ما اصاب ماؤها قبل العلم بها وعشرون دلوا عطف على البئر  
اي يترج البئر كانه بوقوع نجس غير حيوان ويترج عشرون واربعون او كانه بوقوع الحيوان  
على ما سياتي بيانه فلا اشكال في عطفه على ما ظنه ان يعلو علم ان الوقوع في البئر ما نجاسة  
او حيوان وحكمه نجاسة قد تقدم بيانه انفا والحيوان اما ادرى وغيره وغير الادى ما نجس  
العين او غيره وغير نجس العين اما ما كوى اللحم او غيره والكل اما ان خرج حيا او ميتا وميت  
اما ان ينتفخ او لا فالادى اذ يخرج حيا ولم يكن في بدنه نجاسة حقيقية او حكمية وكان  
مستنجيا لم يفسد الماء ولا يجب نزع شيء اصدوا وان كان مسلما نجسا او محدثا فانفسس بنية  
التفعل او لطلب الدلو او للتبرد فقد تقدم حكمه وما فيه من الخلاف وان كان كافرا فيخرج  
ماؤها على ما روي عن ابن حنبل لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية او حكمية وان اخرج ميتا  
وكان مسلما وقع بعد التمسك لم يفسد الماء وان كان قبله فسد والكافر يفسد قبل التمسك  
وبعد ولو وقع الشهيد لم يفسده الا اذا سال الدم ولو وقع الحائض بعد الانقطاع لم يفسد  
على اعضائها نجاسة فهي كالجنب وان وقعت قبل الانقطاع الدم وليس عليها نجاسة في كل وقت  
اذا انفسس للتبرد لانها لا تخرج عن الحيض بهذا الوقوع وان سقط اذا استعمل حكمه حكم الكبير  
وان وقع في الماء بعد غسل لا يفسد وان كان لم يسجد يفسد الماء وان غسل غير مرة على ما في  
قاضيخان وغير الادى ان كان نجس العين كالحيزن وشعره يفسد الماء مات او لم يميت اصاب  
فيه الماء او لم يصب وكذا الكلب على القول بنجاسة عينه يترج الماء كله وان لم يكن نجس العين  
فان علم ببدنه نجاسة يفسد الماء وان لم يصل فيه الماء وان لم يعلم ولم يصل فيه الماء فانما  
ما يؤكل كالحمة فلا يوجب التجسس اصدوا يتقن عدم النجاسة على بدنه او لم يتقن لانهم قالوا  
في البقر وغيره اذ اوقع في البئر واخرج حيا لا يجب نزع شيء وان كان الظاهر اشتغالها  
على اتخاذها كمن يجمل طهارتها بان سقطت عقيب دخولها ماء كثيرا وهذا مع الاصل وهو  
التطهارة قد تنافرا على عدم النزع كذا في فتح القدير كمن كان في قاضيخان لو وقع النجاسة

حيث يترج عشرون دلوا لتسكين القلب لا للتطهير حتى لو لم يترج شيء وتوضاء جاز ثم قال كذا  
لو وقع في البئر ما يؤكل كالحمة من الابل والبقر والطيور والدجاجة للحبوسة لا لفسادها  
ولا يجب نزع شيء الا لتسكين القلب وان كانت الدجاجة مخلاة فوقفت ولم تجز حية  
لا يتوضاء من ذلك البئر استحسانا احتياطا وان توضاء جاز هذا كلامه وان كان  
ما لا يؤكل كالحمة من السباع والطيور وغيرها ففيه اختلاف في المشايخ والاصح عدم التجسس  
وان وصل منه الماء فان كان سؤره نجسا كالكلبي يجوز على القول بعدم نجاسة عينه  
فالماء نجس يترج كله وان كان مكروها كالقارورة والكهرة والحبة فالماء مكروه ويستحب  
ان يترج عشر دلاء او عشرون دلاء وان كان مشكوكا كالحمار والبق يترج الماء كله  
كذا في الخلاصة هذا كله اذ يخرج حيا فان مات وانتفخ او تنفس قالوا وجب نزع الجميع  
في الجميع وان لم ينتفخ ولم يتنفس فالدلو كونه في ظاهر الرواية انه على ثلاث مرات يترج عشرون  
واربعين وكله على ما سياتي بيانه وسطا قبل الوسط هو المستعمل في كل بلد وقيل في كل  
بئر وقيل ما يسع صاعا وهي ثمانية ارطال وقيل عشرة ارطال الى ثلثين احتياطا لا احتمال  
زيادة الدلو المذكور في الاثر على قدر الوسط بموت خوفاة وعن شرح الطحاوي ان وقت  
القارة هاربة من الكهرة يجب نزع كلها وان خرجت حيا وكذلك الكهرة اذ اوقعت هاربة من الكلب  
لانها بتول خوفا وبولها نجاسة في ظاهر الرواية على ما قدمناه وعصفور او سام ابرص  
والاصل ههنا من الاثار ما روي عن النسائي قال في قارة ماتت في البئر فاخرجت من سلعته  
يترج عشرون وغيرها ملحق بها دلالة وحكم الفارسي والثلاث والاربع مثل الاول  
وحكم الحنظل تسع كاللجاجة والعشر كالشاة عند ابى يوسف وعن محمد الفارقات  
اذا كانت كهيئة الدجاجة يترج اربعون فان في الخلاصة اذ يترج في القارة عشرة فلم يبق  
الماء ثم عاد الماء لا يترج شيء منه ولو نجس ماء البئر فاخذ في النزع فخرج ماء من الغد  
ووجد الماء اكثر ما تركه قيل يترج جميع الماء وقيل يترج المقدار الذي تركه وهو الصحيح واعلم  
ان نزع ما قد لا يفيد قبل الخرج ما وقع فيه لان سبب النجاسة ما دام باقيا فيه لا يظهر  
وان نجاسة البئر بعد الخرج القارة ونحوها غليظة وبقدرة تخفف فلو صب الدلو الاول  
من بئر وجب فيها نزع عشرون في بئر طاهرة يترج من الثانية المصبوب وعشرون ولو صب  
الثاني يترج المصبوب وتسعة عشر وهكذا الثالث والرابع الى الدلو الاخير ولو صب الدلو



الآخر نيزج دلو مثله فقط في رواية ابي حفص وهو الاصح وفي رواية ابي سلمان نيزج عشرون  
فقط في صبا الدلو الاول وتسعة عشر في صبا الدلو الثاني وهكذا الاخير ولا يعتبر نيزج المصبوب  
ولو صب ماء بئر نجسة في بئر اخرى نجسة ايضا فيظن بين المصبوب وبين الواجب فيها انها  
كان اكثر اغنى عن الاقل فان استويا فنزح احدها يكفي مثاله بئر ان ماتت في كل منها قارة فنزح  
من احدها عشرة مثلاً وصب في الاخرى نيزج عشرون ولو صب دلو او دلوين فكذلك  
ولو ماتت قارة في بئر ثالثة فصب فيها من احدها بئرين عشرون ومن الاخرى عشرة نيزج  
ثلثون ولو صب فيها من كل عشرة نيزج اربعون وينبغي ان نيزج المصبوب ثم الواجب فيها على  
رواية ابي حفص هذا كله في الفتاوى وفي التحسين ما يخالف هذا عن ابي يوسف انه قال في  
بئرين ماتت في كل منها ستون فنزح من احدها ولو صب في الاخرى نيزج ماؤها كله لانه اخذ  
حكم النجاسة وكذا الواجب ان يوجب غسله فصار كما اذا وقعت فيه نجاسة اخرى انتهى  
وهذا انما يظهر وجهه في المسئلة السابقة وهي ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت  
نجسة فلا لان النجاسة عند الدلو انما تظهر فيما اذا ورد على طاهر وقد ورد هنا على انظر  
ان النجاسة فيبقى المورودة على ما كانت فنظر بلخراجه كقدر الواجب فيها وقال ابن الهمام وجهه  
عن المسئلة السابقة ما في المصبوب من انا نيقن انه ليس في البئر النجاسة قارة و نجاسة  
القارة يظهر عشرون دلو او اربعون الى ستين استجابا في رواية الاصل وفي الجامع الصغير  
المقدر المستحب عشرة دلاء وفي الهداية وهو الاظهر لان الجامع الصغير لم يقصده محمد بن  
حمامة او حاجة او سبور وكذا التورسان والبط والاوزان كانا صغيرين وان كانا كبيرين  
فما بمنزلة الجمل والاصل هما ما روى عن اخذ في الدجاجة اذا ماتت في البئر نيزج اربعا  
وغيرها ملحق بها وكله بحو كلب سواء كان عينه نجسا لان اكله في نيزج بعد الموت او شاة  
او ادى لما روى ابن سيرين مرسل عن حديث ابن عباس انه في نيزج للماء كله حين مات  
زنجي في بئر زمزم ومر اسبلة حجة كمر اسبيل سعيد بن المسيب وانتفاخ حيوان دموي صغيرا  
كان او كبير او نفضحه لان بها ينشئ البلة النجسة في اجزاء الماء فينجسه كقطرة خمر  
بخلاف ما لو لم ترحل قبلها واذا سقطت شجرة الميتة او ذئب القارة في البئر نيزج الماء  
كله على ما في الفتاوى وان لم يكن نيزجها اي نيزج البئر كلها بان كانت معينة ولا يمكن سد  
منابعها الغلبة للماء نيزج قدر ماء بالماء كان فيها وقت وقوع النجاسة على ما في الكفاية في وقت

ابتداء النزع على ما في الكافي واختلفوا في كيفية تقدير مكان فيها قال بعضهم تحفر حفرة عمقها  
ودورها مثل موضع الماء ويحفر عند البعض ويصيب فيها فاذا امتلأت فقد نزلت ماؤها  
وقيل يرجع الى رجلين بها بصرة في امر الماء وهو المختار وقيل يرسل فيها قصبه ويجعل المبلغ الماء  
علامة ثم نزع منها عشر دلاء مثلاً ثم نفاذ القصبه فينظر كم نقص فان نقص المشر فهو مائة  
فينزح كل قدر منها عشر لكن هذا انما يستقيم اذا كان دور البئر من اول حدة الماء الى اخره متساويا  
والا فلا وينبغي نيزج ما في الدلو الى ثلاث مائة افي محمد ما شاهدته بغداد من ان ماء ابارها لا يزيد  
على ثلاث مائة غالباً وقال ابو جازع ان نزع منها مائة يكفي ما شاهدته الكوفة من قلة ماء ابارها  
فيلما كان الحكم نزع الجميع فكيف ينبغي بعد معين اجيب بان محمد بن جازع على غلبة ظن نزع  
الجميع بناء على ما شاهد وغلبة الظن معتبرة في امثاله ولو غار الماء قبل نزع الواجب ثم عاد  
لا يعود نجسا وفي النوازل يعود نجسا لانه لم يوجد لم يطهر وفي البئر يد جعل الاول قول  
محمد وقول ابي يوسف لا يظهر ما لم نيزج وما زاد على الوسط احسب به طو نزع بدلو  
عظيم مرة مقدار عشرين ولو وسطها زكوا غيره وقار زكوا يجوز لان بتوالا الدلاء  
يصير الماء كما جرى قلنا قد حصل التوب بذلك واعتبار الجريان ساقط ولهذا نزع  
في عشرة ايام في كل يوم دلوين جار كحصول التوب وهو ظاهر المذهب لان الانحصار  
ليس بشرط واذا انفصل الدلو الاخير عن الماء حكم بطهارتها عند محمد وان كان الماء  
يتقاطر في البئر وعندها لا يظهر ما لم ينقص عن راس البئر فلو استغنى منه قبله ففصل  
به ثوب نجسه عندها خلا فانه ثم بطهارته البئر يطهر الدلو والرشاء والبيكة ونولحي  
البئر واليد لان نجاسة هذه الاشياء نجاسة البئر فنظر بطهارتها على ما روى عن  
ابي يوسف ومثله عروة الا يرى ان كان في يده نجاسة رطبة ولا يجب نزع الطين في شيء  
من الصور لان الاثار وردت في نزع الماء على خلاف القياس وقيل يعتبر في كل بئر دلوها  
لانها اسير على الناس وسور وهو بقية الماء الذي يبقية الشارب ثم استعمل في بقية الماء  
الادوي والفرس وما يوكلك طاهر لما رواه مالك انه عم شرب اللبن ثم اعطى من جانبته  
ولان لعابه متولد من لحم طاهر فيكون طاهرا مثله وانما لا يوكلك كرامته ولا فرق فيه بين الجنب  
والكافر والطاهر والمسلم والكافر والذكي والنجس والكبير لما بيناه ولا في مسلم  
عن عائشة قالت كنت اشرب واتلحاض فانا ناوله النبي ثم فبشرب فان قيل هل في الماء



مسلم لعدم كونها مخاطبة بالاغتسال وقت الحيض وأما الجنب فيجب أن يتجنب سورته لزوال الحدث  
 عن فمه فيكون مستمرا على ما صرح به في شرح المينة حيث قال يكره للجنب أن يأكل ويشرب  
 من غير غسل فله أن يسوره مستمرا وشرب الماء المستعمل مكره قلنا أصح الرواية عن أبي  
 أن أحدث وأجانب لا يتخيران ولا يسقط الفرض به فلا يصير الماء مستمرا في رواية  
 أخرى عنه أنها يتخيران ويسقط الفرض ولكن الماء لا يصير مستمرا به أما ما يلاقى في العلم فلا  
 أن حكم الاستعمال إنما يظهر بعد الانقضاء لفرضه الجرح وأما ما لا يلاقى فظاهر ولو سلم  
 أنه مستعمل ولكن كالتحاران الماء المستعمل طاهر وإن لم يكن طهورا وأما الكافر فلا روى أنه  
 أنزل المشركين في المسجد فلو كان نجسا لما أنزلهم فيه والكراد بقوله تعالى إنما المشركون نجس  
 أنجست في الاعتقاد لا نجاسة الذات فإذا لم يكن نجسا صار سورته طاهرا على الأصل في الأدب  
 وسور شارب الحرام ساعة شربه مستثنى من هذا القوم لأنه نجس ولو مكث قدر ما قيل  
 فله بلعابه ثم شرب الماء لا ينجس سورته ولو كان شارب طويلا بحيث يدخل الحرجين شرب  
 يكون سورته نجسا ولو بعد ساعات فإن قيل الصبي شرط في التطهارة عند أبي يوسف  
 فكيف يظهر فمه بغسله بلعابه قلنا نعم إلا أن اعتبار النصب سابق عندنا ونظيره لو أن  
 عضوه نجاسة فلحسبها حتى لم يبق أثرها أو فاء الصبي على ندى أمه ثم مقده حتى زال الأثر  
 طهر بالاتفاق فإن في الخلاصة سور الجنب والحائض طاهر بذكره والمشر لا بأس  
 وأما سور الفرس في شرح الجامع الصغير للصمداني الشهيد أنه عند طاهر وعند أبي جريح  
 روايات طاهر بذكره وهو قولها وحرمه كذا للجهاد حتى حل لبله بالاجماع وفي رواية كثر  
 عنه أنه مكره وفي رواية عنه أنه مشكوك وفي رواية أنه كبوله وسور الدجاجة الخ  
 مستثناة مما يؤكل كذا على ما سببنا في بيان سور الكلب والخنزير وسباع البهايم نجس  
 أما الكلب فلا رواه الدارقطني بسند صحيح عن عطاء موقوفا على أبي هريرة أنه كان إذا ولغ  
 الكلب في الأناهر فله ثم غسله ثلاث مرات وعنه مرفوعا أيضا أنه يغسل ثلاثا وحسنا  
 أو سبعا وهذه الرواية اشترط الشافعي السبع قلنا أنه محمول على ابتداء الإسلام وهذا  
 لأن ما يغيبه بوله كغير طهر بالثلاث فما يغيبه سورته وهو دون بوله أولى منه و  
 الموقوف في أمثاله في حكم الرفع ثم وجه الاحتجاج بما روينا أن لسانه يلاقى الماء دون  
 الأنا فلا ينجس الأنا فالماء أولى منه وهذا في الحقيقة يرجع إلى الاحتجاج بدلالة الإجماع

على نجاسة الأنا على نجاسة السور ثم لا فرق بين الكلب الماذون وغيره ولا بين المقول بنجاسة  
 عينه وطهارته وأما الخنزير فلا نجاسة له بالاتفاق وأما سباع البهايم فلا نجاسة لهم  
 عن أكل كل ذي ناب من السباع والحرمه فيما يصلح للغذاء لا لكرامة أمة النجاسة ولأنه لا ضرورة  
 فيها وخفت طباعها مما يؤيد نجاستها أيضا وسور الهرة والدجاجة الخلد وسباع الطير  
 وسواكن الببوت كالحية والفارة مكرهه قال أبو يوسف قلت لأبي إذا قلت في شيء  
 أكرهه فما رأيك فيه قال التحريم في المستغنى ونفى من السور المكره أنه طاهر لكن الأولى  
 أن يتوضأ بغيره فيكون الكراهة تنزيهية وهو اختيار الكرخي واختار الطحاوي كراهة التحريم  
 وعن أبي يوسف أن سور الهرة لا بأس به وفي الخلاصة أن الأصح أن كراهة سور الحية والغاة  
 والهرة تنزيهية والحاصل أنهم اختلفوا في سور الهرة فرقة قالوا أنه ليس بمكره وبه قال  
 الشافعي ومالك والحدوثي وأبو يوسف وقال أبو جريح ومحمد وطاوس وابن أبي ليلى  
 والكرخي والطحاوي أنه مكره ثم اختلفوا في كراهة فرقين منهم قائلين من قال تنزيهية  
 ومنهم من قال تنزيهية واستدلوا بالكرهية بما رواه الدارقطني في سننه عن عائشة  
 قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر به الهرة فيصنفي لها الأنا فتشرب منه ثم يتوضأ بفضلهما  
 يصنفي بمعنى ميل واجت القائلون بالكرهية بما أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي هريرة أنه  
 عم قال الهرة ليست سبيح وليس لكراد بيان الخلفة والصورة بل بيان الأحكام لأنه ثبت  
 بيان الأحكام لا لبيان الخلفة فكان الأصل أن يكون سورها نجسة كسائر السباع إلا  
 أنه سقطت النجاسة لفروقه على الطوائف لقوله عم أنها ليست نجسة لأنها من الطوائف  
 عليكم وإذا ثبتت النجاسة وإذا سقطت النجاسة بقيت الكراهة ولما لم يثبت دليل على تحريم  
 الكراهة قلنا تنزيهية لعل أنها لا تخاف النجاسة وهذه كاف في إثبات التنزيه فان قيل  
 إذا سقطت النجاسة بقيت كراهة التحريم فكيف يصح القول أنها تنزيهية قلنا الملائمة به  
 إذا سقط وصف أو حكم شرعي لا يقتضي ثبوت أخرى شرعي لا بدليل فثبت أن التحريم محتمل  
 هذه الملائمة دعوى بلا دليل وبهذا ظهر ضعف من قال أنها تحريمية وما رواه المذوق محمول  
 على رواه نوح النجاسة بان كانت بمزى منه في زمان يمكن فيه غسلها فله بلعابها وهذا  
 لأن الأصل هنا كراهية غسل اليد في الأنا للاستيقظ قبل غسلها فانه إنما منى عنه في حديث  
 المستيقظ لتوهم النجاسة في يده فيكون الغسل قبل الغسل حراما بخلاف ما نحن فيه فان



أهرة وان لم يتجلى نجاسة غالباً إلا أن أصفائها البني عم كان يرى منه فإن نوحهم نجاسة وهي  
عكة الحرمه ومع هذا كان عدم تحايرها بنفسها مع سباعتها كافي في إثبات أن أهرة نفاق  
في التبسوط والدخيرة يكره أن تلحق الهرة كفاً لا شئان ثم يصلي قبل غسلها أو ياكل بقية  
الطعام الذي أكلت منه لقيام ريفها بذلك ولو أكلت فارة فشربت على هرها الماء تجوز  
كشرب الماء إذا شرب الماء على الفور ولو مكث ساعة ثم شرب لا يجزى عندها إيج غسلها  
فما بلغها وعند محمد بن يحيى لأن إزالة النجاسة لا يجوز عنده إلا بالماء المطلق لا بسائر الماء  
وأبو يوسف قبل مع محمد ههنا لعدم التصب وقيل مع إيج ويسقط اعتبار التصب للفرو  
وأما ما قاله في غايته أحياناً ومن الواجب على القوام أن يغسلوا مواضع كس الهرة إذا دخلت  
تحت كاهنهم كراهة ما أصابه فيها فيجوز على القول بخبر كراهة سورها وقد عرفت أنها تهر  
فيكون غسل ما أصابها مستحباً وفي الخبر أن كراهة أكل فضلها تنزيهاً لما هو في حق  
لقد رتب على غيره وأما في حق الفقير فلا يكره كما صرح به في كس البرج الوهاب وهو نظير ما قالوا  
أن السور المذكورة إنما يكون عند وجود غيره من الطاهر وأما عند عدم غيره فذكر كراهة فيه  
أصله وأعلم أن ما ذكرنا من كراهة في سور أهرة الأهلية وأما سور الهرة الوحشية  
فالذي يقتضيه النظر أن يكون نجسة بناء على ما قالوا أن الأصل في سور أهرة أن تكون  
نجسة كونهما من السبع إلا أنها سقطت النجاسة لقلة ضرورة أنطوائ فان مقتضى هذا  
القول أن يكون سور الهرة الوحشية نجسة لعدم علة الطواف فيها ولا يمكن العمل بإطلاق  
قوله عم أنها ليست بنجسة لأنه معلل بالطواف على ما روينا وأنفس المعلق يعتبر بعلة  
والمراد بالدجاجة المحلاة في عذرات الناس لأن متقارها لا تخلو عن النجاسة  
ولو كانت محبوسة في بيت مغلق بابيه وعلفها وماؤها فيه أو في بيت تكون رأسها  
وعلفها وماؤها في الخارج الأول مختار التبسوط والثاني مختار الهداية وعلى تقدير  
لكراهة في سورها وإنما كان الطهور تشرب بمقارها وهو عظم جاف طاهر لكنها تاكل  
الميتات وأجيف غائباً فاشبهه الدجاجة المحلاة فأورث كراهة لذلك وضرورة  
أنها تنزل من السور فتشرب مؤثرة في سقوط النجاسة لأنه سقوط الكراهة كما في  
سواكن البيوت فان الضرورة فيها تسقط نجاستها لا كراهتها والكلام في تحريمها  
وتنزيهاها كراهة في الهرة وسور الحمار والبغل مشكوك هذه عبارة أكثر مشايخنا كان

أبو طاهر الدباس يكرها ويقول لا يجوز أن يكون شئ من الحكم الله تعالى مشكوكاً فيه بل هو محتاط  
فيه فامر بالجمع بينه وبين التيمم وضع منه حالة القدرة وقالوا المراد بالشك التوقف لا الجدل  
بحكم الشرع لأن حكمه معلوم وهو وجوب استعمال الماء وانقاء النجاسة وضم التيمم إليه عند  
عدم غيره للاحتياط وسبب التوقف تعارض الآثار والأخبار في كراهة روى عن ابن عباس  
أنه طاهر وعن ابن عمر أنه نجس وعن النبي عم أنه قال لعائش ابنة أبي بكر كل من سبي ما لك قال  
حين قال له لم يبق من مالي إلا الحجر الأهلية وعنه عم أيضاً أنه حرم لحوم الحجر الأهلية يوم  
كذا في التبسوط وقال شيخ الإسلام خوارزمية وهذا لا يقوى لأن كراهة حرام بداهة الشك  
لأنه لجمع المحرم والمباح فغلب المحرم على المباح كالأخبار بان هذا اللحم ذبيحة مجوسية والآخر أنه  
ذبيحة مسلم لا يحل كله لغلبة الحرمه فكان كراهة حراماً بلا توقف ولغاية متوهمه فيكون  
نجساً هكذا سوره ولجيب عنه بأنه لم يغلب المحرم لصروته أن الحجر تربط في الدور ولا في  
ويحتاج للركوب والحمل وتشرب من الآية إلا أنها دون ضرورة الهرة وأنقائه لدخولها  
المضائق فلو لم يكن ضرورة أصلاً كان كالسباع في الحكم بالنجاسة بلا شك ولو كانت  
كضرورة إنما كان شمله في الحكم بسقوط النجاسة وحيث ثبت الضرورة من وجه دون  
واستوى ما بوجوب النجاسة والطهارة تساقطاً فصرنا إلى الأصل وهو الطهارة في  
جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس أحدهما أولى من الآخر فيقضي الأمر مشكوكاً في  
في الحكم بلعدهما والتوقف عند تعارض الأدلة دليل العلم وغاية الورع وبهذا التفسير  
يندفع ما قيل من أن تعارض الأخبار لا يوجب التوقف كما في أخبار عدي بن بطارية لما رواه  
فانه يحكم بطهارته ويتوضأ به ضم شيم ووجه الاندفاع أن تعارض الخبرين يوجب ترجيح  
حيث ما وقع فيرجع إلى الأصل والأصل في الماء الطهارة فرجحناه استصحاباً وفيما نحن  
فيه لما تساقط الدليلون رجعنا إلى الأصل استصحاباً أيضاً إلا أن الأصل ههنا شيئاً  
الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وأحدهما ليس أولى من الآخر فوجب التوقف  
بخلاف الأخبار عن الماء فان الأصل فيه هو الطهارة فقط فعمل به ثم اختلفوا في موقع التوقف  
فقال بعضهم أنه في الطهارة وقال بعضهم في الطهارة وقال بعضهم في كليهما جميعاً وهم  
على أنه في الطهارة فلهذا يجزى التوب والماء ولا يرفع الحدث وقيل لا خلاف  
في المعنى لأن الشك في الطهارة نشأ من اختلاف الآثار والأخبار في الطهارة والنجاسة



والمراد بالفضل هنا ما يكون الله تعالى ناسي به واما اذا كان معه رخصة فهو يتبع به حكمها  
وسورها ولذا قالوا ان الدنيا اذا نرى على شاة فولدت حل اكل التولد ويجوز في الاضحية  
تبع الامة واختلف في لبن الاثان ففي الهداية والخلصة والنبين انه طاهر ولا يؤكل لحمه  
وفي المحيط لبن الاثان نجس في ظاهر الرواية وعن محمد انه طاهر ولا يؤكل وقال الترمذي  
عن اليزدي انه يعتبر فيه الكثير القاحش وهو الصحيح فجعله نجاسة مخفية وعن غيره  
الامة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لان حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضيهان وفي طهارة  
لبن الاثان روايتان والحاصل انه نجس في ظاهر الرواية وما ذكر في الهداية والخلصة  
رواية محمد واما عرق الحمار فمن ارجح انه طاهر وعنه انه نجس غليظ وعنه انه خفيف قال  
القدوري انه طاهر في الروايات المشهورة واختاره في الهداية وجعله قاضيهان طاهرا روا  
في ذكر شمس الامة اكلوا في ان عرق الحمار والبغل نجس واما جعل عذوق الثوب واللبان  
الضرورية والاصح انه طاهر لما روي انه عم ركب الحمار معروبا والحر حر الحمار وانقل نقل ابنه  
فلا بد ان يعرف الحمار ويتوضأ به اي بالمشكوك قيل ويلزمه الوضوء به على الاحوط وفي  
الخلاصة ولو قدر على الماء المشكوك وعلى نبينا التمر عند ارجح يتوضأ بالنبذ وعند ابى يوسف  
يتوضأ بماء مشكوك ثم يتم ولا ينظر الى النبذ وقال محمد بن ابي النضر في الثلاث احتياطا واما ترك  
الاجوز واذا قدم والحجاز انتهى ان لم يجد غيره ويتم واما من الوضوء والتيمم قدم جار  
وقال في ترتيب تقديم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاستعمل الماء المطلق ولنا ان المظهر  
اما السور او التراب فان كان الاول فلا فائدة في استعمال الثاني تقدم او تاخر وان كان الثاني  
فلا يضره التقديم والتأخير فوجب التيمم دون الترتيب قال في فتح القدير والافضل تقديم  
الوضوء به وهل يشترط التيمم في هذا الوضوء ففي فتح القدير الاحوط ان ينوي اي يشترط  
التيمم والمراد بالتيمم عدم حلوة صلوة واحدة منها لا الجح في حالة واحدة حتى لو توضأ بسور  
البار وصلى ثم يتم وصلى تلك الصلوة فالصحيح انه لا يلزمه الاعادة مرة اخرى وكذا التيمم وصلى  
ثم يتوضأ بسور الحمار وصلى لا يلزمه الاعادة ولو يتم وصلى ثم اراق سور الحمار يلزمه  
اعادة التيمم والصلوة لاحتمال ان السور هو المظهر كذا في الخلاصة وعرق كل شئ كسورة  
وما كان سور طاهرا ففرقه طاهرا ونجسا فنجس ومشكوكا فمشكوك لان عرق متولد من  
الليم كالغاب فيناخذ حكمه الا ان عرق الحمار ليس يعتبر بسورة في ظاهر الرواية بل طاهر على ما ذكرنا

انقا وان لم يوجد ما يتوضأ به الا بنيد التمر وهو على ما ذكر محمد في التناوير ان يلقى في التناويرات  
حتى صار الماء حلوا فيقا يسيل على الاعضاء ولا يكون مشندا مسكرا فيده بالتمر لان سائر  
الابنة لا يجوز التوضي بها عند عامة المشايخ على الصحيح لان جواره بنيد التمر على خلاف  
القياس فيقتصر عليه وما روي عن الازاعي وعكرمة من اجواز مطلقا فيخرج التيمم ولا  
عند ابى يوسف وبه يفتي وهو اخر القول عن ارجح واختاره الطحاوي غلبا بانه التيمم فان التيمم  
انتقلت الى التيمم عند عدم الماء المطلق وعند الامام يتوضأ به وهو رواية الجاهل مع التفسير  
ويقيم اليه التيمم استحبابا لا وجوبا با حديث ليلة الجح انه عم نوضا في تلك الليلة بنيد التمر  
وصلى صلوة العجر والجر جواب عنه انه ضعيف على ما اطلق عليه الشافعي ولو سلم فهو مستوخ بانه  
التيمم لانها مدينة ليلة الجح كانت بكة وعند محمد بن ابي النضر وجوبا وهو رواية عن ارجح  
ان في هذه المسئلة ثلاث روايات عن الامام واختار كل من صاحبه ما اختاره واختار  
الامام انه يتوضأ به على حديث الجح لما ثبت ان ليلة الجح كانت غير واحدة فلا يصح دعوى  
التيمم حتى ذكر في كام المرجان في احكام الجح ان ليلة الجح كانت ست مرات ولكن لما لم يخرج الحديث  
هذا القدر عن مرتبة الضعف ترك صاحبه العمل به واما ما قاله في الهداية انه مشهور وعلمت  
به الصحابة وبمنه يزداد على الكتاب فغينه نظرا في المشهور ما كان له اداء في الاصل ثم تواتر في  
القرون المتأخرة وليس هذا كذلك لان كثير من المتأخرين تكلموا فيه متناوِسند حتى قال  
ابن الهمام وجب تصحيح الرواية المتوافقة لقول ابى يوسف لان اية التيمم ناسخة له وعلى هذا يجب  
التفصيل في التيمم ايضا **باب التيمم** شرع في غزوة الربيع حيث اضلت عائشة فبعث  
النبي في طلبه فحانت الصلوة وليس معهم ماء فانزل الله تعالى التيمم وهو في اللغة القصد  
مطلقا وفي الشرع القصد الى التيمم للتطهير مع الصبرتين للخصوسيين وهو من خصائص  
هذه الامة ولم يشترع قبلها يتيمم كسافر ومن هو خارج المصركل من قيد السفر والخروج  
عن المصركل ليس الاحتراز بل كونهما مظنة عدم الماء غالبا على ما صرح به في الاسرار وفتح الباري  
من انه يجوز التيمم للقيم وفي المصركل فقد الماء وذكر السفي في الاية لكونه مظنة عدم الماء  
وقال قاضيهان لو خرج من المصركل او القرية للسفر او للاحتطاب او للاحتشاش او لطلب الدابة  
او للذهاب الى قرية اخرى فحضرته الصلوة يجوز له التيمم ان كان بينه وبين الماء نحو الليل واما  
ما ذكر في شرح الطحاوي انه لا يجوز التيمم في المصركل الا خوفا من فوت صلوة الجنازة والعيد والخوف



أبرز للجنب فناء على أن المصير مظنة الماء غالباً حتى لو تحقق عدم الماء فيه كجواز التيمم وأما صلوة  
الجنابة وكيفية جاز فيها عند خوف قوتها سواء تحقق وجود الماء أو لا لأنها يفوتان لا يختلف  
وهذا لأن الشرط عدم الماء فإينما تحقق جاز التيمم ويؤيده ما ذكر في المحيط المسافر يطاير  
وان علم أنه لا يجد الماء لأن التيمم شرع طهوراً حال عدم الماء ولا يكره الجنابة حال وجود  
الماء فكذلك حال عدمه انتهى واختلفوا هل يعيد ما صلى بالتيمم في الحضر إذا وجد الماء أولاً فقال أبو  
في رواية وهو قول الشافعي أنه يعيد قصر مدة عدم الماء أو طالت وقيل أنه يعيدان قصر  
المدة لا يعيدان طالت للرجوع وقيل لا يعيد مطلقاً وهو قول مالك وهو الصحيح وقيل أنه لا يصلي  
حتى يجد الماء أو يسافر وهو رواية عن أبي علي في فتح الباري وهذا كله في الصحيح وأما التيمم  
المريض المقيم في المصير فإنه لا يعيد بالاتفاق إن جاء عذره من قبل الله وإن جاء من قبل البعد  
فيعيد بعد وجدان الماء لمن منع عن الوضوء بالحيض أو بالندب أو بالقتل أو الضرب الشديد  
أو منه مستاجر من كذا هاب إلى الماء والاسير في دار الحرب منه الكفار فإنهم يصلون  
بالتيمم ويعيدون بعد وجدان الماء على ما في التقنية واختلفوا أيضاً في فاق الماء أو التراب  
فيلجئ عليه أن يصلي ويعيد بعد وجدان أحدهما وقيل لا يجئ عليه أن يصلي بل يستحب  
ويجئ عليه القضاء صلى أو لم يصلي وقيل يجئ عليه أن يصلي ولا يجئ عليه الإعادة وقال  
أبو حنيفة يحرم عليه الصلوة ويجزئ قضاء كذا في الكرماني ثم تحقق هذا الشرط أعني عدم الماء على غير  
عدم صورة ومضى والثاني معنى فقط فاشارة إلى النوع الأول بقوله لبعده عن الماء كذا في  
لظهارته لأن ما دونه كالماء عند تلاحق إذا جنب وكان معه ماء يكفي للوضوء لا للغسل  
فإنه تيمم ويصلي ولا يجئ عليه التوضأ وكذا الحديث إذا كان معه ماء يكفي لغسل بعض أعضائه  
الوضوء دون بعض فإنه تيمم ويصلي ولا يجئ عليه استعماله عندنا وقال الشافعي  
يستهله ويتيمم للبقاء لأن الماء في قوله تكافؤ لم يجدوا ماء فيتموا كقوله في سياق التيمم  
وصار كالجحاسة وسر المودة قلنا الآية سيفت بيان الطهارة الحكيمة فكان التقدير  
فلم يجدوا ماء محلاً للصلوة فإن الماء الجنب لا يمنع جواز التيمم بالإجماع وباستعمال التفاضل  
لم يثبت شيء من أجل على الحال لأن الحكم لا يثبت بخلافه ومشكلة الجحاسة وسر المودة لا يثبت  
أيضاً لما قال في الخلاصة ولو وجد من الماء قدر ما يغسل بعض الجحاسة الحقيقية لو  
وجد من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه استعماله ولو سلم أنها اتفاقية لكنها

يقبلان التيمم فيعيد استعمال القليل فيها للتقليل ما أمكن بخلاف الجنابة وكذا فإنها لا يقبلان  
التيمم على أصح الرواية عن أبي حنيفة فلا يفيد استعمال القليل وما في الخلاصة جنباً يغسل وتيمم  
ثم وجد ماء غير كاف لها فإنه يستعمله لتقليل الجنابة محمول على الرواية الضعيفة عنه من  
قبولها التيمم أو على الأولوية لأعلى العيوب فإن قيل قالوا ضيقاً وغيره جيب تيمم للظهر  
مثلاً وصلى ثم أحدث فحضرته العصر ومعه ماء يكفي للوضوء لا للغسل فإنه يجئ عليه الوضوء  
به للعصر ولا يجوز له التيمم وهذا نص في وجوب استعمال القليل كما قال الشافعي قلنا إن  
الجنابة لما زالت بالتيمم لا تعود إلا بوجدان ما يكفيها ولم يوجد هنا فكان هذا الشخص بالنسبة  
إلى ذلك الماء محدثاً لا جيباً فيجئ عليه استعماله لكفايته كحذته فكان هذا من قبيل استعمال  
الماء الكافي لا القليل ولو كان عنده ماء كاف للوضوء لكنه مستحق القصر في جهة أهم  
من الوضوء بعد ذلك الماء معلوماً بالنسبة إلى الوضوء فيجوز له التيمم مع ذلك لما قلنا  
على يدته أو ثوبه بخاسة مانعة وهو محدث ومعه ماء كاف للحديث فإنه يصرف الماء إلى  
غسل الجحاسة ويتيمم للصلوة عند العامة حتى لو توضأ به وصل مع الجحاسة لجزأه ويكون  
مستحباً على ما في الحاشية وبهذا ظهر ضعف ما في المحيط ولو تيمم أو لا ثم غسل الجحاسة يعيد التيمم  
لأنه تيمم وهو قادر على ما يتوضأ به انتهى وهذا لأن الماء لما كان مستحق القصر في جهة أهم  
جاء له التيمم عند أبي يوسف سواء كان مقدماً أو مؤخراً لأنه معدوم في حديث كذا  
أما في الماء المستحق للغسل ميلاً وعن محمد ميلين مسافراً أو مقيماً وقيل إن كان مسافراً  
مقدراً بميلين إذا كان الماء أمامه لأنه بمنزلة ميل في حقه لعدم إيايه وقيل مقدراً بميلين  
ساع الصوت والأقرب لبيل وهو ثلث فرسخ والفرسخ أربعة آلاف ذراع طوله أربعة و  
عشرون أصبعاً وعرض الأصبع سبع حبات شديدة ملصقة ظهر البطن وعن ابن عباس  
الميل ثلثة آلاف ذراع وخمسة آلاف ذراع إلى أربعة آلاف وعن أبي يوسف أن الماء إذا كان بحيث  
لو ذهب إليه وتوضأ به ذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وقال  
في فتح القدير وهذا حسن جداً كذا في الخبر وعلى التقديرين الأصل هنا أن بمقدار الميل  
من المسافة أو بما قدره أبو يوسف تحقيق الجرح لو الرزم الذهاب إلى الماء بالنظر إلى الجرح كخيار  
وما شرع التيمم إلا لدفع الجرح فخص بهذا المقدار ثم المتبرع عندنا هو المسافة ميلاً أو مقدراً  
بذهب القافلة وتغيبه عن البصر لا خوف فوات الوقت على ما ذهب إليه زفر فإنه يجوز



التيمم خوف الموت وان كان الماء اقل من الكيل او من ما قدره ابو يوسف والذي ظهر من القينة  
ان هذا الخلفه مشايخنا ايضا حيث قال في باب التيمم ثم في كل خوف البق او مطر او حريق  
جاء ان خاف فوت الوقت ولو كان في سطح ليلا وفي بئره ماء لكنه يخاف في الظلمة  
ان دخل البيت لا يتيمم اذ لم يخف فوت الوقت واذا خاف فوت الوقت تيمم ثم قال في باب من  
يتبلى بامر من ائمه يخاف مسافر لا يقدر ان يصلي على الارض لانه نجسة قد ابتلت بالمطر  
يصلي بالاعاء اذ خاف فوت الوقت والا فيؤخرها حتى يجد مكانا يسجد فيه قال في  
ويجوز التيمم خوف فوت الوقت والرواية في مسئلة النجاسة رواية في التيمم لعدم الفرق  
اشقوا اشار الى النوع الثاني بقوله او لم يرض خاف زيادته او بطوره او ما باستعمال  
الماء كما تجد ري او بالتحرك كما لم يطون ولا بد من بلوغ المرض الى هذا الحد في جواز التيمم لانه  
شريع رخصة له لتفروغ دفع الضرر ولا يتحقق ذلك الا عند خوف الاشتداد او  
الامتداد لقيام غلبة الظن بمقام الحقيقة ولا يشترط خوف تلف النفس او العضو لا طلاق قوله تعالى  
وان كنتم مرضى او مريضين او عجزتم عن الصلوة فامسوا بوجوهكم او ايديكم او ارجلكم او ارجلكم  
فانه خصص عن عموم هذه الآية للضرورة المذكورة ولو كان المريض لا يقدر ان يصلي استعماله الماء  
ولكن لا يقدر التوضي بنفسه ولا يجد من يوضئه جاز له التيمم ايضا لانه فاقد للماء حكما واما  
لو وجد خارا ما له كبسه وولده واجيره فلا يجزئ التيمم بالاتفاق على ما نقل عن المحيط ولو وجد  
غير خاد من لواستقانه به اعانه بل اجرا وزوجه في ظاهره كذا في التيمم ايضا من  
غير خلاف بين ابي الج وصاحبيه على ما هو الظاهر من الكتب المعتمدة ونقل في التجسس عن شيخه  
خلفا بين ابي الج وصاحبيه على قوله يجوز له التيمم وعلى قولها لا وعلى هذا الخلاف اذ كان مريضا  
لا يقدر على استقبال القبلة او كان في فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول عنه ووجد من  
يحوله ويوجهه لا يفرض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاصل اذ وجد قاء لا يلزم له الجملة  
والج وهذا لان عنده لا يعتبر كلف قادر او بقدره غيره وعندهما يثبت القدرة باله  
الغير لان الله الغير صار كانه بالاعانة وكان حسام الدين يخاف قولها والفرق على  
ظاهر كذا بين مسئلة التيمم ومسئلة المريض اذ لم يقدر على الصلوة ومعه قوم لو استأمنوا  
بهم في الاقامة والاثبات جاز له الصلوة قاعدا انه يخاف على المريض زيادة الوجع في  
قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء هكذا في التجسس والفرق الزوجة والملوك

ان الزوجة اذا مرضت لا يجب على الزوج ان يوضئها وان يعاها وانه العبد والجارية يبرئ على  
المولى اذ لم يستطع الملوك الوضوء وكذا لا يجب على الزوجة حين مرض الزوج ويجيب على الملوك  
حين مرض المولى على ما هو الظاهر من الخلاصة والقينة المريض اذا وجد من يوضئه بغير اجرة  
لا يتيمم في قولهم جميعا وان طلب اجرة تيمم وقالوا ان رضى بغير مثله لم يتيمم والا يتيمم ولو خاف  
المرض او زيادته لبرد شديد تيمم ولو في مصر عند ابي خلاف لها لان كفايتها للمرض وجود  
الماء السخن وانما لم يذكره لان جواز عند في مصر يخص الجنب ولا يجوز للحديث على الصحيح من  
الرواية عنه او خوف عدو او سبع او حية او نار ونحوها سواء كان الخوف على نفسه او  
على ماله عنده او كان الماء عند فاسق والمرأة تخاف على نفسها او كان مديونا مفلسا  
يخاف الحبس لو ذهب الى الماء فان هذه الاعذار مبيحة له التيمم دفعا للحرج عنه ولا يلزمه الا اذا  
بعد وجدان الماء لانها جاءت من قبل الله تعالى لا من قبل العباد وهذا في السبع والحية ونحوها  
ظاهر واما في العدو فلا ان الظاهر من كلامهم ان المراد من العذر الذي جاء من قبل العباد هو  
الذي يتقدمه وعيد شديد من العبد ومن العذر الذي جاء من قبل الله تعالى ما لا يتقدمه  
وعيد من العبد ولما لا يخوف العدو وهما هو الذي لا يتقدمه وعيد من العدو كما في السبع  
ومنه يظهر وجه ما في الخلاصة وغيرها الا سيرة ايد العذر اذا منعه الكافر عن الوضوء  
والصلوة يصلي بالتيمم والاعاء ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال العبد ان توضحا جيسرك  
او قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالمجوس وفي التجسس رجل اراد ان يتوضأ فمنعه انسان  
عن ان يتوضأ بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال العذر لانه عذر  
من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه انتهى فان في المحيط لو حبس في السفر وتيمم وصلى  
صح ثم لا يعيد لانه انضم عذر السفر الى العذر الحقيقي والغالب في السفر عدم الماء فحقق عدم  
من كل وجه انتهى يعني جمل هذا عذر من قبل الله او خوف عطش لانه مشغول حاجته فصار  
معدوما حكما وكذا اذا احتاج اليه للبرق لان الحاجة اليها دون حاجة العطش والعجز  
وعطش رفيقه ودانته وكلية كعطش نفسه في الحال او في الاستقبال لا فرق بينهما وقد مر  
انه اذا احتاج اليه لزالة النجاسة الحقيقية عن بدنه او ثوبه تيمم ايضا لانه اهم من الوضوء  
وان كان معه ثمن الماء وهو محتاج اليه للزاد تيمم ولو كان مع رفيقه ماء لم يحتج اليه للعطش  
وهو محتاج اليه للعطش كان له ان يأخذه فمراوله ان يقال له خذ ماء عن ثمنك ولو قل له لا



عليه ولاديه وفي الخلاصة الماء الموضوع في الفلوات في الحطب ونحوه لا يمنع جوار النسيم لانهم في  
للموضوع غالبا وانما وضع للشرب الا ان يكون كثيرا فيستلزم كثرة على انه وضع للشرب والاشرب  
جميعا رجل في البادية معه ماء الرزق في القفلة وقد رص رأس القفلة لا يجوز له النسيم والحيلة  
ان يهبها لغيره ثم يودعها منه او يحبل فيه ماء الورد او غيره مما يجعله معتدا ورده في قاضيا  
بانه لو راي مع غيره ماء يبعه بمثل الثمن او يبيع بسير يلزمه الشراء ولا يجوز له النسيم فاذا تمكن  
من الرجوع في الهبة كيف يجوز له النسيم ولجبت له بان الرجوع تملك سبب مكروه وهو مطلق  
القدم شرعا فيجوز ان يقبل الماء معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كما يجب  
بخلاف البيع او لفقد الماء كالدلو والحبل او الثوب يمكنه الارسل ويخرج الماء قليلا قليلا  
وفي الخلاصة ولو كان معه متديلا ظاهر لا يجزيه النسيم ولو كان مع رفيقه ولو ليس معه  
لا يجب عليه ان يسأل فان سأل وقار انتظر حتى استفي لما ثم ارفع اليك فالمستحب عندنا  
ان ينتظر الى اخر الوقت فان خاف فوت الوقت نسم وصل وعندها ينتظر وان خاف فوت الوقت  
وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال انتظر حتى اصلي وادفع اليك الثوب  
ولسمعوا على انه اذا قال ائت وملك ما لي في الخ فانه لا يجب عليه الحج بما كان متعلقا بشي من حشر  
الارض كالتراب والرمل والنورة والحجر والكل والرزق والحجر ولو لم يقع فان المستحب  
كل ما عثر به بالنار فيصير رماذا كالتبر او يطبخ ويلين كالحديد فليس من جنس الارض وما عدا ذلك  
فهو من جنس الارض انت فيجوز النسيم باذنه وبالكبريت والياقوت والفضة والبرجد والزمرد  
الفيروز والعميق والبخش والسبخة المنقذة من الارض لا من الماء والارض المحترقة في الاصح  
لانها من جنس الارض وكذا يجوز بالمجان على ما في غاية البيان والعناية والحيط مع  
الندانية والبيبين لانه من جنس الارض وذكر في فتح القدير انه لا يجوز بالمجان والا فلا  
اصلها ماء وكذا المصنوع منها انت فيل ان غلط في المجران قلت الحكم بالغلط بعد تعليله  
بان اصله ماء غلط اذا خلا فان ما كان اصله ماء لا يجوز به النسيم حتى قالوا الملح المائي  
لا يجوز به النسيم بالاتفاق وان كان جبليا فينه خلاف فقال ابو حنيفة انه يجوز به سواء كان  
عليه غبار او لا وعندها لا يجوز ما لم يكن عليه غبار والاصح قول ابي حنيفة على ما في الخلاصة  
وقال شمس الامنة الاصح انه لا يجوز ما يثا كان او جبليا فصار الخلاف في المجران الى ان  
اصلها مائي او لا وكذا يجوز النسيم بغير الذهب والفضة عندها واما النسيم على الذهب والفضة

او الشبه او الخحاس او الرصاص او الدقيق او الخراج المتخذ من الرمل وغيره او على الحنطة او على  
الشعير ما ليس من جواهر الارض او من جواهرها الا انه يخلص من جواهرها بالاذابة والحق  
فلا يجوز بالاتفاق ويجوز بالاجرة عندنا في فتح القدير يجوز النسيم بالاجر المشوي على الصحيح  
متروك على ما في الخلاصة وقان في فتح القدير يجوز النسيم بالاجر المشوي على الصحيح  
انه خلط به ما ليس من جنس الارض في لا يجوز قال كذا اطلق في ارايت مع ان المستطوع  
في قاضيان التراب اذا خلطه ما ليس من اجزاء الارض تعتبر فيه اقلية وهذا يقتضي  
ان يفصل في الخلط للبلين بخلاف المشوي لا حرق ما فيه ما ليس من اجزاء الارض  
والخذف الجدي فيل يجوز النسيم به وقيل لا الا اذا استعمل فيه الادوية في لا يجوز بالاشارة  
وكذا لا يجوز بالرماد بالاتفاق لانه ليس من جنس الارض هذا عندنا وقال الشافعي  
لا يجوز النسيم الا بالتراب مثبت له غيرا يتعلق بالعضو رواه مسلم فروا جعلت  
لنا الارض مسجد وترتها طورا والحجة عليه عموم قوله تعالى صعيدا طيبا وماروا  
خبر واحد لا يجوز الزيادة به على الكتاب ولو سلم فكون المراد بترتها التراب ثم ولو سلم  
قال لم يفهم الخلاف ليس بحجة عندنا في امثال هذا المقام خلافا لحد فانه قال ان كان  
الحجر مدقوقا او عليه انبعا رجار النسيم والافلا والحجة عليه اطلاق ما تلوناه ولا حجة  
له في قوله تعالى واستمسوا بوجوهكم وايدكم منه لان الضمير مجرور بحتم ان يرجع الى الحديث  
لا الى التراب وخضرة ابو يوسف بالتراب والرمل والحجة عليه ما تلوناه ولا حجة له  
في قوله عام عليكم بالارض حين قيل له انا يكون بالرمال لانا لا نمنع النسيم بالرمل ايضا  
ومفهوم الخلاف ليس بحجة عندنا وقد طعن في اسناده ويجوز بالنفع حال الاختيار ان كان  
قد رتب على الصعيد حتى لو نسم بغيره على ثوبه او على ظهر حيوان او كس دابة او كالحنطة او هلم  
حائط او هبت الريح فارفع انبعا رفاضاب وجهه ووزاعيه فمسحه بنية النسيم جاز  
لان انبعا رجزه رفيق من التراب وانما قلنا فمسحه لان المسح باليد شرط في النسيم على ما في  
العناية والذي ظهر من الخلاصة ان الشرط ان المسح باليد حيث لو ادخل راسه في موضع  
الانبعا رنية النسيم يجوز ولو اهدم الحائط وظهر انبعا رحرك راسه ونوى النسيم جاز والشرط  
وجود الفعل منه خلافا لابي يونس فانه قال لا يجوز النسيم بالانبعا ر الا عند العجز  
عن الصعيد كان يكون في وحل ورزقه بسفرا وفي بحر ولا يستطيع الماء وفي رواية



عنه لا يجوز مطلقا في رواية عنه انه يتم به ويعد والكفر مبنى على انه تراب خالص وانما  
اولا فنده لا وعندها نعم ان لم يفارق له الا بالهوا كذا في فتح القدير وعلم منه ومن خصيصه  
بالتراب والرمال انه لا يجوز التيمم بالطين عنده وقال في قاضيان والكفوصه ولو كان  
في طين ظاهر لا يتم به بل يطرح به بعض ثيابه او بدنه ويتركه حتى يجف ثم يتم به وقال الكرخي  
يجوز التيمم بالطين وذكر شمس الائمة الحلواني انه لا ينبغي ان يتم بالطين لان فيه بطلان  
ولو فعل جاز في البحر المحيط انه يجوز التيمم بالطين عند الجح وهو صحيح لانه من جنس  
الارض الا اذا صار مغلوبا بالماء وعن التولوني والتفتي انه يؤخر الى ان خاف الوقت ثم يتم  
بالطين واما قبل فلا يجوز كيلا يتلطح به وشرطه اي شرط التيمم العجز عن استعمال الماء  
الكافي لطهارته لان ما دون الكافي غير معتبر عندنا على ما ذكرناه حقيقة بان عدم  
ميل او حكا بان لم يقدر على استعماله لما نفع على ما مر بيانه وطهارة الصعيد لقوله تعالى  
فيتيمم صعيدا طيبا لان المراد بالصعيد وجه الارض وبالطيب الطاهر لانه محتمل له وهو  
مراد بالاجماع فيحل عليه بدلالة هذا الاجماع ومنه قالوا ان الارض التي اصابها النجاسة  
جفت وزهبا ترها لا يجوز التيمم بها مع جواز الصلوة عليها لعدم كونه صعيدا طيبا في  
هنا شبهة انه لما فسر الصعيد بوجه الارض والطيب بالطاهر فلم لا يكون الارض المذكورة  
طيبا اي طاهرا وقد زال اثر النجاسة عنها بالجفاف وهو طهارتها اقول واكذى يقتضيه  
المبالغة المفهومة من صينقى الصعيد والصعيد والطيبا يكون مطهرا والارض المذكورة  
وان كانت ظاهرة بالنجاسة وهي كافية للصلوة لعدم هذه المبالغة فيها لكنها غير مطهرة  
فلا يجوز التيمم بها ويؤيد حديث جعلت في الارض مسجدا وطهورا فلهذا الاول ان يقول  
وطهورة الصعيد والاستيعاب في الصحيح لغيره عن رواية الحسن عن ابي ان الاستيعاب ليس  
بالزيم ومسح الاكثر كاف لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كسائر اسافل هذه الرواية لا يجب  
نزع اخطامه وتخليل اصابعه وجه الاصح ان الامر بالمسح في التيمم يتعلق باسم ايدين وانه يتم  
الكل ولا بد من الوضوء فيجب فيه ما يجب في المبدل من الاستيعاب ومسح الاراس وكفى  
خلف لا بدل والنية وقال زفر ليس بشرط اعتبار ارباب الوضوء قلنا التعليل بالثبوت مقول المعنى  
فما يحتاج الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فالتهليل به يقتضي لابة من نية فارقا  
عليه غيره وان التيمم بغيره يقتضي قصد نية قصدته والقصد هو النية وامرنا بالتيمم

بدون القصد فيشرط فيه بخلاف الوضوء فان الامر فيه ورد بالتفصيل والمسح ولا دلالة لها  
على النية فلا يشترط فيه فان قيل ان ما يدعى عليه التيمم هو القصد الكفوى والقصد الذي  
هو النية المعبرة ههنا انما هو قصد خاص اعني قصد بلحة الصلوة او رفع الحدث والظواهر  
ولا دلالة للعام على الخاص لان الكفوى هو مدلول اللفظ والنية المعبرة ههنا هو فعل القلب  
ولا دلالة لاحد على الاخر قلنا ان قوله تعالى فاعلم بحجده واما فيتمموا مبني على قوله تعالى انتم  
الى الصلوة فاعلموا وجوهكم والرد به فاعلموا الصلوة فكذا قوله فيتيمموا للصلوة فدل  
بقرينة هذا التقدير على قصد خاص مراد ههنا ومدلول اللفظ اما عين فعل القلب وان عليه  
كان مدلول فاعلموا عين فعل الجوارح او ان عليه بناء على ما قالوا الخطة ان على اللفظ  
واللفظ على ما في الواقع عند بعض وعلى الصورة الذهنية الدالة على ما في الواقع عند بعض  
ثم بين كيفية النية المشترط فيه بقوله ولا بد من نية قريبة مقصودة لا تقع بدون الظاهر  
مثل نية استباحة الصلوة او سجدة التلاوة فان قيل قد تفرز في الحصول ان سجدة التلاوة  
ليست قريبة مقصودة لذاتها حتى لو تلاها في وقت مكروه مجازا او هلف في وقت مكروه قلنا  
ان مرادهم ان نية التيمم والخصوصية ليست مقصودة لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها  
على معنى التواضع فلا ينافي كونها عبادة مقصودة لذاتها بمعنى انها شرعت ابتداء تقربا لله  
تعالى فان في التيمم النية المشروطة ههنا هو نية التطهير هو الصحيح انق وبقرينة ما قاله الجوزي  
بنية الطهارة او رفع الحدث ولا ينافي ما ذكرنا من نية استباحة الصلوة لانه يتضمن نية  
التطهير والطهارة ورفع الحدث كلها فان قيل ان التطهير والطهارة ورفع الحدث لما عرفت  
لاجل الصلوة لذاتها فلا يكون قريبة مقصودة قلنا انها لما شرعت لاجلها وشرطت لاجلها  
كانت نية لها هي النية للصلوة نفسها وقالوا بان لو يتم له لدخول المسجد او لقراءة ولون  
المصحف او مسه او زيادة القبور او دفن الكيت او الاذان او الاقامة او السلام او رده  
او الاسلام لا يجوز الصلوة بذلك التيمم عند عامة المشايخ الا من شذ وهو ابو بكر بن سعيد  
البلخي وفي الاستباه وفي التيمم لقراءة القرآن روايتان فعند العامة لا يجوز وهو محمول  
على ما اذا كان محدثا اما اذا كان جنيبا فتم لها جازله ان يصلي به كانه ابيدا ع انق وعن  
ابن في غير ظاهر الرواية انه لو تيمم لرد السلام يجوز به الصلوة ولو تيمم لتقليم الفير دون  
الصلوة لا يجوز عند الثلاثة بل صحته بدون الطهارة ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصح لا يصح



لعدم كونها قرينة مقصودة وعند محمد يصلي به لكونها قرينة مقصودة عنده ولو تيمم لصلوة الجنازة  
لا يصلي به لو كان مقيما و يصلي لو كان مسافرا فلو تيمم كما في الرواية لا يجوز صلواته لجواز  
بدون الطهارة وان كان قرينة مقصودة في نفسها ولو تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز صلواته به  
ايضا اتفاقا بين النذرية لعدم اهلية الصلوة حين تيمم لعدم كونه مكلفا بالفروع بخلاف  
ما لو تيمم ثم اسلم فانه يجوز صلواته بذلك الوضوء لعدم اشتراط الكنية فيه عندنا ولا خلاف  
ما لو تيمم المسلم للصلوة ثم ارتد عياذ الله تعالى ثم اسلم فانه باق على تيممه يجوز به الصلوة  
لان ابتداء التيمم صفة كونه طاهرا لان النفس التيمم حتى يرتفع بورد الكفر عليه واعتراض  
الكفر على تلك الصفة لا ينافيها كما لو اعترض على الوضوء وانما لا يقع من الكافر ابتداء لعدم  
اهلية الكنية خلافا لابي يوسف لانه راس كل عبادة وهو من اهله لكونه مكلفا فيصريح  
له فكذا صلواته بخلاف ما اذا نوى للصلوة ثم اسلم فانه لا يجوز صلواته لعدم اهليته لباقلنا  
لا بد وان يكون النوى مما لا يجوز بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك ولا يشترط <sup>تيمم</sup>  
الحديث او الجنازة هو الصحيح لصحة ما ذكره الحضايف وابو بكر اكرار ان لا بد من وجوب  
التيمم والتمييز بينها لان التيمم لها يقع على صفة واحدة فيميز بالنية كصلوات الفرض  
وليس صحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي بها شيئا  
اخر لان الشرط نوى وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للصلاة يجوز له ان يؤدي به النظر بخلاف الصلوة  
حيث لا يؤدي الا بالتيمم كذا في الزبلي ذكر في الفينة بمادة الزبادات بقي على حصيد الجنب  
لمعة ثم احدث وتيمم لها جاز ونوى لها لانه اذا نوى لاحد ما بقي لا يخرج بنية انتهى وهذا ينوي  
على رواية الحضايف على ما ذكره في البحر وعلم منه ان عن محمد في المسئلة روايتان لانه روى في  
التيمم من محمد ان الجنب لو تيمم يريد به الوضوء اي التطهير لجزاه وان لم ينو عن الجنازة وهذا  
مبنى على رواية عدم اشتراط التمييز بينها على ما في البحر وصفته لما ذكره في شروط شرع في بيان  
كيفية الضربين اللتين لا يحقق التيمم لآبها واصنافها الى التيمم لادنى ما لبسه ان يضرب  
بديه وفي رواية الاصل ان يضع يديه والفرق بينها ان الضرب يكون على وجه الشدة والضعف  
على وجه اللين والضرب اولى ليدخل الزاوية اثناء الاصابع تحقيقا للاستيعاب فانه  
فيمنع على الصحيح لو مسح وجهه وذراعيه ولم يمسح ظهره كفيه لم يجز ولا بد من نزع الخاتم  
وتخليل الاصابع ونزع الخاتم لا بد من نزع الخاتم ولو لم يمسح تحت الخاتم فوق العينين

لا يجوز وفي رواية الحسن عن ابي الاسود عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي اسحق  
يجوز ولا يجب نزع الخاتم على هذه الرواية كذا في الخلاصة على التصعيد الطيب وقد ذكرنا مرارا  
بها فيفضها بان يضرب جانب يديه ما يلي الابهام احدهما بالاحزمة على ما روى عن محمد  
او من يان على ما روى عن ابي يوسف والخيار ان العدد غير مقصود بل ينفض مقدما  
يقترن الزاوية كيلا يصير مثلة والاصل فيه ما رواه البخاري انه عم قال لما راى ابا بكر يمسح  
ان يضرب بيده الارض ثم تنفضها ثم مسح بها وجهه وكفيه فيل هذا النقص ستة  
وفيل مستحب ثم مسح بها وجهه كرونياه ويجب استيعاب بشرة وجهه وكشعره الذي  
عليه خفيفا كان او كثيفا عند الجمهور وهو الصحيح عن ابي اسحق وعنه ان ترك دون درهم لجزاه  
وعنه ان ترك دون الربع لجزاه ثم يضربها لما رواه الدارقطني والحاكم مرفوعا التيمم ضربا  
ضربة للوجه وضربة للذراعين وهو جهة على الاوزاع وعطارة قوله انه ضربته واحة  
وعلى ما حكى عن بعضهم انه ثلاث ضربات للوجه والكف والذراعين ولا تقارض بينه وبين  
ما روينا انفا عن البخاري اذ لم ينص فيه على العدد واعلم ان قوله عم ضربتان يفيدان  
الضربتين ركن فيه ومقتضاه انه لو ضرب يديه للتيمم فقل ان يمسح احداهما لا يجوز ترك  
الضربة لانه ركن فصار كما لو احدث في الوضوء بعد غسل بعض الاعضاء وبه قال السيد ابو  
شجاع وقال القاضى الاسيبغا في يجوز ركن ملامه كفيه ماء فاحدث ثم استعماله وقان في  
الخلاصة الاصح انه لا يستعمل ذلك الزاوية كذا اختاره شمس الائمة وذكر بعض نسخ الوفا  
انه يستعمل التيمم في السفر ثم اعلم ان ما طرحوا به مشايخنا انه لو اقيمت الريح القبار  
على وجهه وبديه فمسح بنية التيمم لجزاه وان لم يمسح لا يجوز اما محمول على اعتبار الوضع  
في التيمم واما على اعتبار الضربة لعم من كونها على الارض او على العضو مسح والذى يقتضيه  
النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مستح التيمم شرعا فان المأمور به المسح ليس غيرة كتاب  
الله تعالى حيث قال فيتموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ومجمل قوله عم التيمم ضربتان اما  
على ارادة الاعم من المسح كذا كذا او انه لجزاه محجج القالب على ما قاله ابن الهيثم كذلك  
اي على التصعيد مع النقص ويمسح بكل كف ظاهر الذراع الاخرى وباطنها مع الكف وفي  
الحيط يضرب بديه ثانيا ويمسح بارج اصابع يده اليسرى ظاهريه اليمنى من رؤس  
الاصابع الى المرفق ثم مسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى المرفق ويمسح باطن ابهامه اليسرى



على ظاهرها ما لم يكن ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال  
المستعمل بقدر الممكن فان التراب الذي على يديه يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه  
مرة ومسح بها وجهه وذراعيه لا يجوز ولا يجزئ مسح باطن الكف لان ضربها على الارض يعني عنه نقو  
وما اختاره المصنفين للناس وفي الخلاصة فلا يجوز التيمم باقل من ثلاث اصابع ولو تيمم وهو  
مقطوع اليدين من المرفقين فعليه ان يمسح موضع القطع ويستوي فيه لجنب والحدث الا ان الجنب  
يتيمم في المصروف الرض من البرد كشديلا للحدث على ما قدمناه والكائن في النفساء ذهب  
عن الخطاب وابن مسعود الى ان التيمم يخص للحدث لان الله تعالى شرعه له على خلاف القياس لقوله  
تعالى ولا تستمئسوا فتيما فان المراد المس باليد لا الجاع فيقتصر على مودعه قلنا المراد الجاع بخلافه  
سياق الآية لان الله تعالى بيّن حكم الحدث والجناية في آية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند  
عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الماء فحلم لا مستمئس على الحدث الاكبر  
ليصير الطهارة في كل مكان مذكورين في آية التيمم كاذكر في آية الوضوء ولو سلم المراد التيمم  
باليد لكان شرعيته للجناية فوات بما رواه البخاري مرفوعا ما منعك ان تصلي قالوا يا بني  
جناية ولا ما دفعك عن عليك بالصعيد والحيض والتفان في معناها فيلحق بها فتيما لها  
عند انقطاعها تمام اكثرها بالانفاق وفي انقطاعها فيادون اكثرها تيمم عند بعض شيوخنا  
وعند بعض لا ويجوز التيمم لكل من الاربع قبل الوقت وقال الشافعي وما لك لا يجوز لانه مستغفر  
عنه كالتيمم عند وجود الماء ولانه طهارة ضرورية فلا يجوز قبل تحقق الضرورة كطهارة كسرة  
ولان الله تعالى اوجب الوضوء عند القيام الى الصلوة عند وجود الماء ووجب التيمم عند عدمه  
والقيام الى الصلوة لا يكون الا بعد الوقت فكذلك التيمم لانه ورد على خلاف القياس فيرعى فيه  
جميع ما ورد فيه الشرح بخلاف الوضوء فانه على القياس فيجوز قبل الوقت وبعده قلنا  
النصوص الواردة في التيمم لم يفصل بين وقت ووقت فالتقييد ببعض الوقت زيادة عليه  
ولانه بدل حكم الاصل والحكمة قد مرست لتقديره على الوقت ليشغل باقل الوقت اداء الفرض  
مع سبقتها والاستحاضة يجوز وضوءها قبل الوقت ايضا ولو سلم طهارتها قد وجد مع ما  
ينافيها وهو سيلون الدم بخلاف التيمم فانه لم يوجد رافع بعده من حدث او وجود ما يبق  
عليها كان وان الله تعالى اوجبت التيمم عقوبة لغيره من القاطن عند عدم الماء بقوله تعالى او جاء  
احد منكم من الماء فحلم لا مستمئس فتيما او الفاء للتقريب واقل الامر الجوار عقبه

وان معنى اذا قمتم اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون فلا ينال فيجوز قبل الوقت كونه  
الوضوء ويصلي بركتي التيمم الواحد ما شاء من فرض اداء وقضاء او نفل كالوضوء حكم التيمم  
وقال الشافعي وما لك انما يصلي بفرضا واحد في وقت واحد في عرفة ويصلي به من نفل  
ما شاء والخلاف بيني تارة على ان التيمم مسح عندهم لارافع الحدث وعندنا رافع له وتارة على انه  
طهارة ضرورية عندهم مطلقة عندنا واجواب عن مبناهم الاول ان اعتبار الحدث ما فيه  
شرعية عن الصلوة لا يشك معه ان التيمم رافع لكون ذلك المنع مرتفعا به وهو الحق اذ لم يتم  
على اكثر من ذلك دليل واما تغير الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصفه الاول  
بواسطة اسقاط الفرض بواسطة ازالة الوصف الحقيقي مدني فيجوز ان يكون التراب  
كذلك كيف وقد قلنا من المحيط ان التراب يصير مستعملا ولانه لو لم يكن رافعا لكان الحدث  
باقينا فيلزم اجتماع المسح والحرم وهو باطل ولانه عم جملة وضوء عند عدم الماء بقوله الصعيد  
الطيب وضوء المسلم فيعمل على الوضوء واجواب عن مبناهم الثاني ان التيمم طهور حال عدم الماء  
بقوله عم التراب طهور المسلم وجعلت في الارض مسجدا وطهورا فان المراد به انه مطهر  
والا لما عرفت كقصصية لان طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذ  
كان مطهرا اتفق طهارته الى وجود غايته من وجود الماء او ناقض لخر فان قيل سلطنا ان موجب  
طهورته ما لم يوجد الماء او ناقض لخر افادة الطهارة لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك  
الطهارة المقادة به بالنسبة الى فرض لخر وليس فيه دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقاءها  
بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورية اذ المكتوبة مع عدم الماء والاثبات بالضرورة  
يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل  
ضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد لزمتم انواقل الكثير بآيتم  
الواحد فعلم ان اعتبار طهارة الماء كثير لا بوابا لخيرات وان اردتم غير ذلك فلو  
من بيان حتى يتكلم عليه فان قيل ورد في حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان يصلي  
بالتيمم الاصلوة واحدة ثم تيمم للصلوة الاخرى قلنا انه ضعيف متناو وسند اعلى طوع في بيان  
فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجوب الماء ما لم يسبقه الحدث الجديد لان المرفوع  
معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرح اعتبر رافعية مقتد المدة عدم القدرة على التاخير  
من الحدث عند وجوب الماء هو الحدث الجديد لا المعدوم المرتفع كيف وقد صرح ابن عباس



ام للتوضيحين وهو متيم فلو لم يكن راضيا لما صح اما متيم فلو لم يكن راضيا لما صح اما متيم فلو لم يكن راضيا لما صح  
والمرجع للولي وغيره في المصروف والمفارقة في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي بصير لا يجوز  
ولخياره في الهداية وصححه بان التوضيحي الاعادة فلا فوات في حقه بخلاف غيره وفي المعنى  
عن المحيط انه لا يجوز للسلطان ايضا لانه ينتظر له فلا فوات في حقه ايضا ووجه الظاهر  
ما روي عن ابن عباس اذا اجازتك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصلى عليها لم يفصل بين  
الولي وغيره والى السلطان وغيره والموقوف في امثاله في حكم المرفوع ولان الانتظار للموت  
مكروه وفي الخلاصة وفي فتاوى المعصومي وسوله كان مقتديا او اماما وفي رواية الحسن  
انه لا يجوز للامام قال الصدر الشهيد وبه نأخذ وان كان في ظاهر المذهب لافرق بين الامام  
والمقتدي ولو اتى جنازة اخرى بعد الفراغ عن الاذان وجد فرصة التوضيحي بعد التيمم وهو  
قول ابى يوسف وقال محمد ليس له ان يصلي بالتيمم سوا وجد فرصة التوضيحي او لا لا نقض التيمم  
الاولي ولما قالوا لانه ان كان يرجو ان يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه  
اذا ابل في وحده على ما في التبايع والقينية او صلوة العيد اماما او مقتديا في ظاهر الرواية  
وفي رواية الحسن عن ابي امام لا يتيمم في قاضيه ان لا يتيمم السلطان لصلوة العيد وفي  
الخلاصة واما صلوة العيد فاذا سبقه الحدث في الجنازة ان كان قبل الشروع في الصلوة  
ان كان يرجو ان يركب شي من الصلوة لا يباح له التيمم وان كان لا يرجو يباح وان كان بعد الشروع  
فيها ان خاف زوال الشمس جاز له التيمم بالاجماع وان لم يخف ان كان يرجو ان يركب شي من الصلوة  
لا يباح له التيمم وان كان لا يرجو ان كان شرع بالتيمم بالاجماع وان كان شرع بالتوضيحي في  
عند ابي وعندهما لا يتيمم ويتوضا قبل هذا في فصل الكوفة واما في ديارنا فالما يحيط بالمسجد  
فلا يتيمم لا ابتداء ولا للبناء والى هذا التفصيل اشار بقوله ابتداء اي قبل الشروع بان كان جازيا  
او محدثا وخاف الفوت لو اغتسل او توضا لان كل ما يفوت لا الى بدل يجوز فيه التيمم عند خوف  
الفوت وكذا بناء بعد شروعه متوضا وسبق حدث قيد بالتوضيحي لانه لو كان شرع بالتيمم  
جاز بناؤه بالاتفاق على ما ذكرنا مضافا اليها لانه من كفوات اذا التوضيحي يصلي بعد فراغ امامه  
كانت خلفه قلنا لو اوجبا عليه التوضيحي نظر الى انه لاحق كان هذا الايجاب فرع الحكم شرعا  
بوجود الماء والحكم بانه واجب فساد الصلوة بالتيمم لان الحكم بانه واجب بعد سبق  
الحدث يستلزم الحكم بانه واجب في الصلوة لكونه لاحقا لا خوف فوت جمعه او وقته لانهما

تقونان لا الى بدله الجمعة الى الظهر والوقته الى القضاء فلا يتيمم لها وهذا ظاهر على قول محمد من  
ان فرض الوقت هو الجمعة عنده والظهر خلف عنه واما على قولها من ان فرض الوقت هو الظهر  
فبناء على ان الجمعة لو فاتت بفوت الى الظهر عندها ايضا وان لم نقل انه بدل عنها وكذا لا يتيمم  
للتوافل خوف الفوت مع وجود الماء لعدم تصور خوف الفوت فيها لعدم توقها وقيل يجوز  
سوى سنة الفجر خوف الفوت وغيره من الاعذار المبيحة للتيمم على ما سبق في اول الباب  
ولا ينقضه ردة خلافا لفرق لان الكفر نفا فيه ابتداء وبقاء كالحرمية نفا في النكاح ابتداء  
وبقاء حتى لو كان الزوجان صغيرين فارضا منها امرأة ارتفع النكاح او كبيرين فمكنت امرأة  
ابن زوجها ارتفع بعد الثبوت ولو تزوج محرمة بغير علم يفرق بينها ولنا ان ابل بعد  
التيمم صفة كونه طاهرا لا نفس التيمم لانه عرض لا يبقى زمانين والكفر انما ينافي التيمم لكونه  
طاهرا كالتوضيحي ثم اردفانه يتيها رت فلا يصح ان يقال انها تنقضه وتنقض بعد الفوت  
الوجود حين كونه منقوضا وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم اهلية التيمم وليس جاز  
البقاء كذلك فان قيل قد تقر ان الكفر يحبط الاعمال كلها قلنا المراد ثوابها لا نفسها  
ولذا قيل ان الكافر لا يجازى بما عمل من العبادات والحيرات لكنه لو عمل ما يخص بشريه بقنا  
بحكم باسلامه كالصلوة مع جماعة وقرأة القرآن والادان في المسجد وقد ذكرناه من قبل  
ايضا بل ينقضه ناقض الوضوء لكونه خلفه وناقض الوضوء قد مر به انه واقدرة على  
ماء كاف لطهارته المفروضة من اعضاء الوضوء والغسل فاضلا عن حاجته الاصلية  
لان خير الكافر والمشفون حاجة اهم منه كالمعدوم على ما ذكرناه ولما قيدنا بالمفروضة  
لما في الخلاصة اذا وجد من الماء قدر ما يكفي لغسل اعضاءه المفروضة مرة مرة ولو غسل  
على وجه السنة لا يكفيه انتفض نية وهو المختار وعلى استعماله يعني ان التيمم اذا وجد الماء  
حقيقه وقد روي استعماله بان لم يكن معه ما نع عن الاستعمال ينتقض نية وكذا ينقض  
اذا لم يجد الماء ولكنه قدر على استعماله لو وجد بان زال ما معه من التوانع عن الاستعمال  
وهذا لان زوال العذر المبيح للتيمم من نواقض التيمم على ما صرح به في قاضيهان سواد وجد معه  
ماء وقت زوال العذر ولم يوجد كحصول القدرة على الاستعمال ولهذا فان في العافية لو تيمم بعد  
الماء ثم مرض وجازي به له التيمم لم يجز له الصلوة بذلك التيمم ويجعل الاولى ان كان لم يكن اذا اختار في  
اسباب الرخصة يمنع الاحتساب بالرخصة الاولى عن الثانية ونقيض الاولى ان كان لم يكن في



يريد ان بالمسح الثاني يزول المسح الاول وبزواله ينتقض التيمم لانه ينتقض بالمسح الثاني لان التيمم لا ينتقض  
 الا بما ينافيه لا بالمسح له وزوال المسح الاول حصل القدرة بالنسبة اليه ويؤيده ما قاله في التيمم  
 اذا تيمم للوضوء والتبرد مع وجود الماء ثم زال الماء ثم زال التيمم او التبرد ينتقض تيممه لقدرة على استعمال  
 الماء وان لم يكن الماء موجودا واعلم انهم اختلفوا في ان المناقض هو نفس القدرة على الماء او ظهور الحدث  
 السابق عند القدرة اقول الحق هو الاول لان التيمم عندنا ليس بطهارة ضرورية مسبقة بل هو طهارة  
 مطلقة رافعة للحزن على ما ذكرناه فلا ينبغي الحديث السابق حتى يظهر عند القدرة ولان النظم من  
 قوله عم التراب ظهور التيمم ولو لم يخرج ما لم يجد الماء فاذا وجدته فليس يشرته هو القول  
 الاول سواء الحج به بقوله ما لم يجد الماء باعتبار مفهوم الغاية او بقوله فاذا وجدته فليس  
 يشرته باعتبار مفهوم الشرط لان المراد بالوجدان في موضعين هو القدرة ولا يقرض فيه  
 اصل الى اعتبار ظهور الحدث السابق ثم الظاهر الاحتجاج بمفهوم الشرط لان حاصل الاحتجاج  
 بمفهوم الغاية انتهاء طهوريته عند القدرة على الماء ولا يلزم من انتهاء طهوريته انتهاء طهارته  
 كالماء فانه تنهى طهارته بالاستعمال ويبقى طهارته الى ان يحدث فيجوز ان يكون التيمم  
 كذلك لان الماء لم يزد وصفا حقيقيا مدتسا بل ازال معنى شرعيا وهذا لا يرد على الاحتجاج  
 بمفهوم الشرط وذلك لان حاصل الاحتجاج به انه لما كان عدم القدرة على الماء شرطا  
 لتسوية التيمم ففقد وجودها لم يبق مشروعا لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط  
 واذ لم يبق مشروعا لم يبق موجودا وهو المراد بالانتفاء فلو وجدت القدرة على الماء كان  
 لطهارة المفروضة بالاباحة او بالتاميل وهو في القبلة بطلت صلوة فيقطع وضوءه  
 واعلم ان التيمم اذا راي مع جل ماء كافيا فلا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجا على التيقن  
 اما ان غلب على ظنه الاعطاء او عدمه او شك فيه وعلى التقديرين اما ان يسأله او لا  
 وعلى التقديرين اما ان اعطاه او لا ففي اربعة وعشرون فان كان في الصلوة وغلب على  
 ظنه الاعطاء قطع وطلب فان اعطاه توفضا والا فتميمه باق على حاله لعدم حصول القدرة  
 على التيمم فلو انما ثم سألها فان اعطاه استأنف وان ابى تمت وكذا اذا ابى ثم اعطى وغلب  
 على ظنه عدم الاعطاء او شك لا يقطع صلوته وان قطع وسأل فان اعطاه توفضا والا فتميمه  
 باق وان اتم ثم سأل فان اعطاه بطلت وان ابى تمت وان كان خارج القبلة فان لم يسأل التيمم  
 وصلى جازت صلوته عند ارجح لانه لا يلزمه الطلب من ملك لغيره لانه لا يخاف الله على ما

الهداية وقيل لا خلاف فيها ومرارا ارجح اذا غلب على ظنه منعه ومرارا اذا غلب الاعطاء وفي  
 المبسوط انه لا يجوز صلوته بان خلاف بين ائمتنا لا على قول الحسن فانه يقول السؤال ذل حج  
 والتيمم شرع لدفع الحج ولجيب بان ماء الطهارة منبذ وعبادة فليس في سؤاله ذل وان سأل  
 بعدها فان اعطاه استأنف والا فلا وسو لوظن الاعطاء او عدمه او شك وان سأل  
 فاقبلها فان اعطاه فيها وان منع تيمم وصلى فان اعطاه بعد ما صلى لا اعادة عليه وينتقض  
 تيممه فعلم انه اذا راي في صلوة ماء كافيا لا يحكم ببطلان صلوته بحج رؤيته لانه لا يخلو  
 اما ان غلبه ظن الاعطاء او ظن عدمه او شك ففي الاول يبطل موقفا وفي الاخيرين لا يبطل  
 مطلقا لعدم تحقق القدرة هذا في المستيقظ واما في التيمم فان كان على غير صفة توجب  
 انتقاض التيمم كالتيمم ما شيا او اربا كما مر على ما كاف بقدر استعماله ينتقض تيممه عند ارجح  
 لان الشرع ان اعتبر هذا القدر من النوم نقطة كان كالبقضاء وان لم يعتبره نقطة  
 كان هذا انما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث بالاجتماع وقال لا ينتقض تيممه  
 لان بالتفاس خرج عن قدرة استعمال الماء والجواب عن قول الامام اننا نختار ان الشرع اعتبر نقطة  
 ولكن لا يفيد فان البقضاء ان لم يعلم بالمالا يبطل تيممه في فاصحة ان التيمم وبقره ماء  
 لا يبطله صح تيممه وقال في التيمم صلى بالتيمم في جنبه بئر ما لم يعلم به جاز على التيمم ولو كان على  
 شاطئ النهر ولم يعلم به عن ابي يوسف فيه روايتان في رواية لا يجوز اعتبار ابالاداة المتعلقة  
 في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر ان لا قدرة بدون العلم وقيل هذا قول ارجح وهو لا يخفى  
 انتهى فاذا كان ارجح فيكون في المستيقظ حقيقة على شاطئ النهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يكون في  
 التيمم حقيقة بانقضاء تيممه ومنه قيل يجب ان لا ينتقض عند اكل هذا وان كان على صفة توجب  
 الانتقاض فانه ينتقض تيممه بالانفاق سواء مر على ماء كاف او لا واعلم ان التيمم حبلوا التيمم كالمستيقظ  
 في خمس وعشرين مواضع منها التيمم التيمم على ما ذكر في البحر لا يبطل ان حصلت القدرة بعد  
 حصول الحق مستحجا لشرائطه حتى لو حصلت القدرة بعد انشهد قبل السلام بطلت صلوته  
 عند ارجح على ما سياتي في التمسك وفي الخلاصة لوجاه رجل يجوز ماء كاف لو اخلد وقال  
 جماعة فليتوضأ انكم شاء انتقض تيمم اكل ولو قال هذا التيمم يريد منكم فذلك ولو قال هذا التيمم او  
 بينكم وفيضوه وسكت لا ينتقض تيمم اكل ولو اباحه لولد منهم انتقض تيمم ذلك لو اخلد قال مشايخنا  
 هذا على قولهما اما على قول ارجح فالاذن لا يعمل ولو نسيه احتزبه عن الخطأ بان ظن ان ماء في



فثبت وصلى ثم يتبين انه لم يكن فانه احاد الصلوة بالاتفاق لانه لخطا وظنه وامكن تحقيقه بالطلب  
لان الرجل معدن الماء عادة فيجب عليه الطلب والعلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من اجتهاد  
العلم والمراد بالما المستوعب ما وضعه بنفسه او غيره بعله بامر او بغير امر حتى لو وضعه غيره بالبر  
وبلا علمه ولو عبده او اجيره لا يعيد ماصلى بالاتفاق لان المراد لا يحاط به بفعل الغير وقيل بالاجتهاد  
على ما في غاية البيان المسافر هذا خارج مخرج الغالب والافالمسافر والمقيم سواهما الحكم على ما صح  
به في الاسلام في رحله هو للغير كالسراج للذابة ويقال للمزلة الانسان وماواه رجل ايضا  
وهنا يصح اذاعتها ويؤيد الاول ما في الخلاصة لو كانت الادواة في مقدم الرجل وهو راكب  
او كانت الادواة في مؤخر الرجل او على ظهره وهو سائق لا يجوز له التيمم بالاتفاق ولو صلى بغيره  
ما صلى لانه ما لا ينسى عادة واما ان كانت الادواة في مقدم الرجل وهو سائق او كانت في  
مؤخره وهو راكب او كانت في مؤخره فانه يجوز تيممه لانه محل النسيان عادة وصلى بالتيمم لا يعيد عندنا  
ومحمد سواد ذكر في الوقت او عبده وقال ابو يوسف يعيد ما دام في الوقت لانه وجد في الوقت والنسيان  
لا يفسد الوجود بل ايضا لا يذكروا في تنقيبه الوجودان لقيام الدليل عليه لان الرجل معدن الماء فيجب  
الطلب قبله فصار كما ان كان في رحله ثوب ظاهر قد نسيه وصلى في ثوب مخبر او عريان او صلى  
مع الخفاسة في رحله ماء يزيلها او كثر بالقصوم في ملكه رقية قد نسيها فانه لا يجوز  
كالوجاهة ما لم يرمهم ما في تيمم قبل طلبه وصلى ثم علم انه كان معهم ما لم يجر صلوة لوجود  
دليل انما فيجب الطلب عليه لها انه ليس بقادر على التأخير حقيقة لعدم العلم به لان الرجل انما يكون في  
على ثوب ماء الشرب عادة لا على ثوب ماء الوضوء بخلاف العريان والجناب والمخبر ووجود طير  
ووحش في الصبر فانها دليل على الماء مطلقا فلا يجوز التيمم معها قبل الطلب وبخلاف الادواة  
المعلقة في عنقه او على ظهره او على مقدمه كافر مركوبه وهو راكب او مؤخره وهو سائق او  
بين يديه وهو جالس فان النسيان فيها نسيان ما لا ينسى عادة واما النسيان في التستر  
فغالب كثرة الاستئذان والتعب والخوف وكذا الماء الموضوع في الرجل كالتقاء الفناء غالبا  
واما مسألة الثوب في خلافة ايضا على ما ذكره الكرخي وعلى تقدير كونها اتفاقية فالقياس  
لعدم المساءلة لان فرض التستر وازالة الخفاسة نفوت لا الى بدل وفرض الوضوء نفوت  
الى بدل التيمم والفاتح الى بدل كاذبان وكذا مسألة التكفير خلافة ايضا على ما في التيمم  
وعلى تقدير كونها اتفاقية وهو الاصح فالقياس من ثم لان المراد بالوجود ههنا الملك وقد وجد

وفيما نحن فيه القدرة لم توجد قالوا ان النسيان ليس بمفوت في مواضع منها لو نسي الحدث او الخبث  
غسل بعض اعضائه ومنها انه لو صلى قاعدا متوجها بجمرة عن القيام وهو قادر عليه ومنها ان الحاكم  
او الحكم بالقياس ناسيا النفس ومنها لو نسي الرقبة في الكفارة فقام ومنها لو توضأ بما يحسن  
ناسيا ومنها لو فعل في الصلوة ما ينافيها ناسيا ومنها انحطرت الاحرام ناسيا وبسبب وانما لم  
لان التيمم ثابت بيقين فلا يزول حكمه بالنسيان بل في الماء تأخير الصلوة الى اخر الوقت ليؤد بها  
بالحل الطهارتين لكن لا يباح في التأخير لئلا يقع في الوقت المذكورة والرد بالرجوع عليه الظن  
الحاصل بامارة الماء عن ابي يوسف وجوب التأخير عند هذا الظن لان غالب الرأي كالتحقق  
واما ان لم يكن في موضع الظن فلا يستحب له التأخير لعدم الفائدة في تأخيرها واختلافها  
هل يجوز عند الرجوع الى اخر الوقت المستحب او الى اخر وقت الجوار على ذلك ان كانا ان كان على  
ثقة فالى اخر وقت الجوار وان كان على طمع فالى اخر وقت الاستحباب دون المصلحة والرجوع  
الى يوسف ويحجب طلبه بان ينظر بينه وبينه وشماله وامامه ووراه ولا يلزمه المشي بل يكفي  
التنظر الى الجهات ان كان خواله لا يستريحه وان كان بغير جبل صغير صغيره ولو نحو حواله  
ان لم ينحرف على نفسه او على ماله ولو بغت من طلبه كفاه ان ظن قربه لانه عند غلبه الظن يصير  
ولجده وقال الشافعي مطلقا لقوله تعالى فلم يجد واما لان عدم الوجودان يقتضي ساقية  
الطلب قلنا انه مطلق عن قيد الطلب فعملنا باطلاقه والافتضاء المذكور من لقوله تعالى انا قد  
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فعمل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فانه لا يقتضي ساقية الطلب  
بخلاف كبريات حيث يجب الطلب فيها مطلقا بالاتفاق لكونها معدن الماء عادة وكذا اخبار  
المخبر لانه معدن الصدق ووجود الطير والوحش لانه لا يكون لانه معدن الماء عادة وكذا اخبار  
وهي مقدار رية سهم وعن ابن شجاع انها ثمانية ذراع الى اربعة اذنه وقيل مقدار ما يسمع صوت  
اصحابه ويسمع صوته ولا فلا يجب بل يستحب ان كان على طمع ويجب شراء الماء ان كان له  
تمنه وكذا يجب شراء الثوب للما رى ان كان له منه يباع بشئ مثله او لا على ما في الخبر وسبغ  
الماء بشئ المثل الفاضل عن حاجته الاصلية لان المشغول بها كالتعمد والاي وان لم يوجد  
الامر ان فلا يجب يعني اما ان يباع بشئ المثل في اقرب موضع من المواضع التي يعرفه الماء او البخر  
اليسير او بالفاضل في الاول والثاني فيجب الشراؤ في الثالث لا يجب بل يجوز التيمم لدفع الضرر  
عن ماله لان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه كما اذا كان معه ثوب مخبر وليس معه ما فاته



يصلى فيه ولا يقطع موضع الجنس واختلفوا في تفسير الغبن الفاحش في الخلاصة لو كان قيمة  
الماء درهما وهو لا يسع الا بدريهين فوقه فاحش وقيل لا يدخل تحت تقويم القومين وفي رواية  
الجنس اذا قدر ان يشتري ما يساوي درهما بدريه ونصف لا يتم وقيل يحل في الوضوء نصف  
درهم وفي الجنابة درهم وان كان مع رفيقه ماء طلبه ان يظن الا عطاء ولا يتم ويصل  
وان سكت فيه وتيمم وصل ثم سأل فاعطاه بعيد ما صلى بالوضوء وقد مر من قبل ما يعلق  
بها فان منعه تيمم ويصل ولا اعاده عليه سواء اعطى بعدها او لا على ما قدمناه وان تيمم  
الصحيح المحدث قبل الطلب او اجنب الصحيح في المصنفين بلان اجنب الصحيح في خارج المصنفين  
النسب خوف البرد وكذا المحدث بعد البعد ميلا لخوف البرد او المرض من البرد جاز عندنا  
خلافها لعدم تحقق الخوف في المصنفين بلان لا يستر الماء الحار فيه ثم الخلاف في مسألة المحدث  
في غير ظاهر الرواية واختاره صاحب الهداية واما في ظاهر الرواية فلا خلاف بينهم في  
وجوب الطلب هو الصحيح على ما في الخلاصة وقاضيان واختاروا في المبسوط واما مسألة  
الجنب فكان في قاضيان اجنب الصحيح في المصنفين اذ اخاف الهلاك او المرض يجوز له التيمم في يوم  
جميعا وفي الخلاصة والكافي يجوز له عندنا خلافها قيدنا بالصحيح لان المصنفين يجوز  
له التيمم محدثا او جنبيا في المصنفين وخارجها بالانفاق ثم بشرط الجواز عندنا يجوز ان لا يقد  
على شيئين الماء ولا على ليرة الحام في المصنفين واختلفوا في صلى بالتيمم في المصنفين للبرد هل يبيح  
ام لا وقد تقدم بيانه ولا يجمع بين الوضوء والتيمم لان الجمع بين الاصل والبدل لا يبيح  
له بخلاف الجمع بين التيمم والوضوء بسوء الحار مكان الشك فيه وكذا لا يبيح بين التيمم  
والتيمم لما ذكرناه فان كان اكثر الاعضاء في الوضوء والغسل جازيا تيمم لان اكثر الاعضاء  
عليه استعماله الا قلتم نيمم للاكثر الجرح والاى وان لم يكن الاكثر جرحا بل كان صحيحا  
الصحيح ومسح الجرح ان لم يضره المسح ولا فيمسح على الحرقه ولو استويا لا روية فيه واختلف  
المشايخ منهم من قال تيمم ولا يستعمل الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على البلاء وفي الخلاصة  
الاول حسن وفي فتح القدير انه اشبه بالفقه في المحيط والثاني هو الصحيح وفي قاضيان  
انه لم يوط واختلفوا في حد الكثير قبل يعتبر من حيث عدد الاعضاء وقيل يعتبر الكثرة في نفس  
كل عضو ولو كان براسه ووجهه ويدي جراحة والرجل لاجراحة بها تيمم سواء كان اكثر  
من الاعضاء الجرحية جرحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان اكثر من كل عضو من اعضا

الوضوء المذكور فخرجوا فيه اكثر اذ يجوز معه التيمم والا فلا وفي هذا الخلاف في اعضاء  
الوضوء والمعتبر في اعضاء الغسل هو الكثرة من حيث المساحة **باب المسح على الخفين** اخف  
في اللغة لللبوس في الرجل وفي الشرح اسم لما يتخذ من الجلد الستائر للكعبين مضاعفا وغيره  
يجوز عليه المسح لخفيه قال صدر الشريعة اخف ما يستركعبا ويكون الظاهر منه اقل من  
ثلاث اصابع الرجل اصغرها اما لو ظهر قدراها فلا يجوز لانه بمنزلة الحرق وقارنه الحاشية  
اليعقوبية هذا بيان بشرط سوار المسح على اخف لانفسه لانه اسم للتخذ من الجلد الستائر  
للكعبين مضاعفا يعني ان شرطه جواز المسح على الخفان يسترك كل الكعب واكثره وذلك بان يكون  
الظاهر منه اقل من ثلاث اصابع الرجل طولا وعرضا يجوز في الحضر والسفر كالحج وغيرها  
للرجل والمرأة بالسنة الفعلية والقولية وهذه اشارة الى ان مشروعيته ليست ثابتة  
بالكتاب كما زعم من جعل قراءة الحزبة اوجبكم عليه اذ ليس في هذه القراءة دليل عليه على ما قدمنا  
وروى جوازها عن عدد كثير من الصحابة والتابعين وسئل ابو جعفر عن مذهب اهل السنة  
فقال ان تفضل الشيخين وان يحب الخنثيين وان ترى المسح على الخفين وقال ابو يوسف  
خير المسح يجوز نسخ الكتاب به كشرته وقال الكرخي اخاف الكرخي من لم يمسح على الخفين  
ولم يكره احد سوى الشيعة والخوارج واختلفوا في ان الافضل المسح او زرعها وغسل جليها اخذا  
بالغيرية مع اعتقاد حقيته فمن ذهب الى الاول علم بالرحضة ومنهم من ذهب الى الثاني علم  
بالغيرية والعمل بالرحضة اولى عندنا لم يفتقد جوازها اعني الروافضيين لثبوتها عن نفسه وغا  
على منكره واستشكل في الكوفة بان المسح رحضة اسقاط فينبغي ان لا يثبت بايتان الغيرة  
لعدم بقاء الغيرة مشروعة كما في قدر الصلوة في السفر واجب بان الغيرة لم تنق مشروعة  
ما دام متحفظا والثواب باعتبار التزعم والغسل واذا نزع صبار مشروعا كترك السفر  
لقصد الغيرة وبان المسح ليس برحضة اسقاط فان الغسل مشرووع وان لم ينزع حقيقته  
كما اذا حاض الماء ودخل في خفه حتى اغتسل اكثر جليبه بغير مسحه وكذا لو تكلف غسل جليبه  
من غير نزع الخف اجزاء عن الغسل ولو لا ان الغسل مشرووع لما بطل مسحه ولا ينقص وضوءه  
بالنقصاء مدة مسحه لكنه لم ينقص كذا في الزيلعي ووافقه ما في قاضيان حيث قال ما صح  
الخف اذا دخل الماء خفه وابتل من رجله قدر ثلاث اصابع او اقل لا يبطل مسحه لان هذا  
القدر لا يجزئ عن غسل الرجل فلا يبطل به حكم المسح وان ابتل جميع القدم وبلغ الماء الكعب



بطل المسح روى ذلك عن ابي ابي انتى وكذا في الخلاصة وفيه نظر لان المصريح في كتب الاصول ان  
المسح على الخف رخصة اسقاط ولا نه صريح في التمسك وفتاوى ابي بكر انه اذا انزل قدمه لا يتغير  
مسحه على كل حال لان استئثار القدم يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع غسله مع غير الخف  
بطلان المسح انتى وقال في فتح القدير ان كل من تنفقه على ان الخف اعتبر شرعا ما نفا سرية  
الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وهذا يقتضي  
ان غسل الرجل في الخف وعدم غسله سواء اذا لم ينزل معه ظاهر الخف في انه لم ينزل اليك  
لانه في غير محله فلا يجوز الصلوة به لانه صلى مع حدث ولجب الرفع اذ لو لم يجب والحال  
انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلوة بلا غسل ولا مسح فصار كالوتر له ذراعية وغسل  
محله غير واجب الغسل كالقحذ ووزانه في الظهيرية بلا فرق انه لو ادخل يده تحت الحجر في  
فسح على الخفين لم يجز لانه في غير محل الحدث انتى ولان مراد السائل بالمشروع عليه وقوله  
لعدم بقاء العزيمة مشروعة الجواز في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لان يترتب  
عليه حكم من الاحكام الشرعية على ما يدرك عليه تنظير لغسل الصلوة فان اعمال بالعزيمة  
غيره ثم مع ان فرضه يتم فالحق في الجواب هو الاول ثم اعلم ان غسل الرجل في الخف انما لم يعتبر  
شرعا على ما ذكره التمسك وفتاوى ابي بكر وفتح القدير في مدة المسح واما بعد انقضاء مدة  
المسح فهو معتبر بالاتفاق حتى لا يلزمه بعد انقضاء المدة نزع الخف وغسل الرجل بل يكفي  
ذلك الغسل لان الحدث نفذ الى القدم بعد الانقضاء فصار محلا للغسل على ما صرح به  
فتح القدير وغيره من حديث موجه الوضوء اسنادا لايجاب الى الحدث اما جاز من قبيل الا  
الى التمسك بناء على القول بان موجب الوضوء هو ازالة الصلوة بشرط الحدث انتى  
بناء على القول بان موجب الحدث وقد ذكرناه في اول الكتاب والمراد بالحدث ما يتغير  
عن الوضوء لا ما سبق عليه لان الخف شرع ما نفا للحدث لا رافعا له فلو جاز المسح حدث  
سابق لزم ان يكون رافعا وذلك قبل الموضوع كالمستحاضة اذ البست والدم يسيل وخرج  
الوقت وتوضأ فانها لا تمسح لان خروج الوقت ظهر بالحدث السابق فلو جازنا المسح كان  
الخف رافعا له وكالمتمم اذ البس بالتميم ثم راي لما يتوضأ ولا مسح ولا كان رافعا لا  
لمن وجب عليه الغسل لما احتج به التمسك انه عم كان يامر بالمسح على الخف لا من جنبته  
من بول وفائط ونوم قبل الوضع موضع التمسك فلا حاجة الى التصديق وقيل صورته مسافر

توضأ وليس خفيه ثم اجبت مدة المسح ولاما معه فتم للجبانة ثم احدث ومعه ماء يكفي للوضوء  
لا يجوز له المسح لان الجبانة سرية الى القدمين والتميم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذ البسها  
على طهارته فيزعمها ونفسيلها فاذا نزع وغسل رجله وليس خفيه ثم احدث بعد ذلك وعنده  
من الماء ما يكفي وضوءه فانه يتوضأ به ويمسح على خفيه لان هذا الحدث بمنتهى الخف من كسريته  
الى القدم لوجوده للبس على طهارة كاملة ولو مر بعد ذلك بماء كثير عاده جوبا فاذا دخلت عليه  
وقت صلوة وعنده ماء يكفي لوضوءه لا غير تيم لانه جنب ولا يتوضأ به لانه لا يفيد فحدث  
بعد ذلك وليس معه من الماء الا هذا القدر فانه يتوضأ به ونفسيل رجله ولا مسح على خفيه  
وان كان في المدة ما ذكرناه انه عاده جوبا لوجود الماء الكثير فان احدث بعد ذلك وليس معه ماء  
الا قد ما يكفي للوضوء توضأ ومسح على خفيه وعلى هذا جرى المسائل ثم الحيف والنقاس في  
معنى الجبانة فيلحقان به في عدم جواز المسح في الغسل عنها لكن الصورة المذكورة لا يتشبه في  
الحيف الا على قول ابي يوسف لا على قول ابي حنيفة ونجد لان اقل الحيض عند ثلثة ايام فلو توضأ  
وليس الخفين ثم احدث وتوضأت ومسحت ثم حاضت كان ابتداء المدة من وقت الحدث  
فان انقطع الدم لثلاثة ايام انقضى المسح لتام مدته وان لم يستها في الحيض فغسل الرجل  
ولجب ايضا لقوات شرط المسح وهو اللبس على طهارة والتميم تصوير المسئلة بحيث لا يوجد مانع  
من المسح سوى وجوب الاغتسال واما على قول ابي يوسف فيتمشي فان اقل الحيض عنده يوما  
واكثر لثلاث فان لم يستها المسألة فحاضت وانقطع حيضها لعدتها وهو يومان واكثر اثنان  
فانها تترجمها ونفسيل رجلها ولا تيم عليها واما في النقاس فيتمشي فيتمشي فيه على قول الكل اذ لا  
لاقله فان لم يست على طهارة كاملة ثم نفست وانقطع قبل ثلثة ايام وهي مسافرة او قبل يوم  
مفيدة فانها تترجمها ونفسيل رجلها ان كانا ملبوسين على طهر تام اى يجوز المسح بشرط ان يكون  
اللبس على طهر تام فيده بالتمام لاعترازا عن الغير كتمام كى بقى من اعضائه لم يصبها الماء  
فلبسها ثم احدث قبل استيعاب المدة لا يجوز له المسح عليها وكالمستحاضة ومن عيناها  
من صاحب القدر ان البسوا الخف ثم خرج الوقت وكالمتمم اذ البس خفيه ثم وجد الماء لا يجوز له  
المسح لعدم اللبس على وضوء تام لانه يخرج الوقت بغير الحدث السابق وكذا بوجود الماء جاز  
كان الخف رافعا وكذا اجتز به ايضا من الوضوء ينسب كثر اذ ايقان الوضوء به عند عدم  
كماء المطلق فانه وضوء ناقص فلا يجوز المسح في رواية ويجوز في اخرى كفي سور الحار كذا



في أن يلى لكن فيه بحث لأنه مسلم في مسألة التلعة وأما في مسألة صاحب العذر فكثير فلا بد أن يكون  
صاحب العذر لا نقص فيه بل هو ما بقي شرطه كوضوء الأصحاء وإنما لا يجوز المسح بهم بعد خروج  
الوقت إذا كان العذر موجودا وقت الوضوء أو التلبس وأما إذا كان منقطعا وقت الوضوء والتلبس  
فإنه يمسح تمام التلعة كما لا يصح يمسح يوما وليلة أو مقيما وثلاثة أيام وليا إليها لو مسافر ولو كان  
وضوءه ناقضا لما كان كذلك وأما مسألة التيمم فإنه ما بقي شرطه فهو كالتوضوء فإن ارتفع  
كأنه علم دفع الحدث عن الوجهين فممنوع ولا يرمي جوارز الصلوة مع الحدث وإن ارتفع من أصا  
الوجهين في التوضوء حشا فممنوع تأثيره في نفي الكمال المعبر في الطهارة التي يعقبها التلبس اللهم إلا  
أن يقال إن المسح ثبت على خلاف القياس بفعله على طهارة الماء ولم يرد منه فعل ولا قول يوسع  
مورده فيقتصر مورد وهو كالتوضوء وقت الحدث قبل التمام للتلبس يعني أن شرطه هو تمام الطهر  
وقت الحدث لا وقت التلبس حتى لو غسل رجله وتلبس خفيه ثم أتى الوضوء قبل أن يحدث ثم أحدث  
أو وضوءا آخر غسله ثم غسل أحد رجله وتلبس خفيه ثم غسل الأخرى وتلبس خفيه ثم أحدث أو  
تلبس خفيه ثم وضوءا آخر غسله ثم خاض الماء وأقبل رجلاه مع الكعبين ثم أحدث أو وضوءا آخر  
على وضوءه لمعة فلتلبس الخف ثم غسل التلعة ثم أحدث فانه يجوز المسح في هذه الصور الأربع كلها  
لو جرد تمام الطهر وقت الحدث وإن لم يوجد وقت التلبس وهذا لأن الخف شرع ما نال السراية فيراعى  
كان الطهارة وقت منعه لأنها لو كانت ناقصة عند ذلك كما إذا تلبس خفيه بعد غسل رجله ثم  
حدث ثم أتى الوضوء كان راضيا لما يحل القدمين وهو قلب الموضوع وهذا ظاهر أن قوله وقت الحدث  
قوله لا بد منه ههنا والابتداء اشتراط تمام الطهر وقت التلبس ويلزم أن يكون الصور المذكورة  
مما لا يجوز المسح فيها لعدم الشرط فإن قوله ملبوسين على طهر تام فيبقى عنه لأن التلبس  
يطلق على ابتداء التلبس وعلى الدوام عليه ولهذا بحث بالدوام عليه في عينه لا يلبس هذا  
التوب وهو لا يسهه فيكون معناه ملبوسين على طهر تام سواء التلبس ابتداء أو بالدوام عليه  
فتشمل الصور المذكورة فلا حاجة إلى ذكر هذا التقيد على ما ذكره كيرى قلنا نعم إلا أن المتبادر  
من اسم المفعول هو الحال على ما صرحوا به والدوام والاستمرار إنما يستفاد منه بحسب القرائن  
فلو لم يذكر ذلك لكان المتبادر الذهن إلى التلبس ابتداء فلا يشمل الصور المذكورة فإن قيل المضموم  
من ذكر هذا التقيد عدم الجوار عند كون التلبس على طهر تام وقت التلبس مع أنه ليس كذلك  
قلنا التمام وقت الحدث أهم من التمام فيه فقط والتمام فيه وقبله أيضا والتمام وقت التلبس

يكون تاما وقت الحدث وهذا عندنا وقال كشاف في الشرط هو الطهر التمام وقت التلبس والحجة عليه  
ما ذكرناه ولا حجة له في قوله عم التلحة التي أدخلتها طاهرين على ما بين في محله يوما وليلة للتميم  
وثلاثة أيام وليا إليها للمسافر في مسلم عن علي بن رسول الله عم جعل المسح للمسافر ثلاثة  
أيام وليا ليهن ولتيمم يوما وليلة وقال مالك في رواية التميمي لا يمسح أصلا وكشاف في مسح  
بالوقت رواه محمد عنه في التوطأ لأن المسح للضرورة والضرورة في التيمم وتوطأ عم  
لعمار إذ كانت في سفر فامسح ما بدا لك قلنا عدم الضرورة في التيمم ثم وجدت عارضا لا ينافي  
ما روينا من وقت الحدث لما روينا من حديث مسلم لأن التوقيت لبيان مدة الحلة قبل  
الحدث لا حاجة إلى المسح كحصول الطهارة بالتفصيل ولأن الخف شرع ما نال السراية فيراعى  
من وقت المسح لأن التقيد في الحقيقة مدة منعه شرعا وعن محمد أنه يعتبر من وقت المسح  
الأول وعن الحسن البصري أنه يعتبر من وقت التلبس والحجة عليهم ما ذكرناه وفرصته أي قبل  
ما يسقط به لفرض المسح قدر ثلاث أصابع كحديث المغيرة أن النبي عم مسح على ظاهر الخفين  
خطوطا بالأصابع لأن أهل الجمع ثلث ولا بد لهذا العذر في كل رجل حتى لو مسح على رجل  
أصبعين وعلى الأخرى قدر خمسة لا يجوز ولو مسح بأصبع واحدة وحدها إلى أن يبلغ مقداره  
ثلاث من غير أخذ ماء جديد لم يجز ولو مسح بأصبع واحدة ثلث مرات ولخذ كل مرة مكباز  
أن كل مرة غير الموضع الذي مسح بالابهام والسبابة بخلاف ما كنا مفتوحين لأن ما بيننا  
مقدار أصبع ولو مسح بأصبع بجوابه الأربعة ينبغي أن يجوز بالاتفاق على الأصح بخلاف مسح الأربعة  
فإن فيه اختلافا على ما ذكرناه بناء على أن تقدير الثلث ههنا اتفاق على الأصح وقد اختلفت فيه  
الهيئة لو مسح برؤس الأصابع وجاز أصولها وكفى لا يجوز إلا أن يتقاطر الماء ويخالقه ما في  
الخلاصة لو مسح بأطراف أصابعه يجوز تقاطرها أولا وهو الأصح وما في الهيئة لحوط  
ولو أصاب موضع المسح مفرقا أو ظل قدر الواجب أو مشى في حشيش مثل جاز كحصول الوضوء  
أعني أصابه أبله وهو الأصح وقيل لا يجوز بالطل لأنه نفس حيوان لا ماء وليس صحيح كذا في  
فتح التقدير وهذا الخلاف مبنى على أن المسح على الخف هو طهارة بالماء حتى لا يشترط فيه البنية إلا  
حتى يشترط فيه البنية ولا كثر على الأول ولو مسح ببل باق في اليد بعد غسل الأعضاء المفسدة  
يجوز سواء تقاطرت أبله أو لم يتقاطر على ما صرح به في قاضيان بخلاف ما بين في بعد مسح  
أرأسه لأنه مستعمل في الخلاصة لو وضع الكف ومدها أو مع الأصبع كلاهما حسن والحسن



ان يمسح بجميع ابدء باصابعها ولو مسح بظاهر كفها جاز والمستحب ان يمسح بباطل كفها من اصابع اليد  
هكذا اطلقه كثير من مشايخنا وفيد في قاضيان يكونان من اصفر الاصابع اليد ثم اعتبار الاصل  
من اليد هو قول العامة وقال اكثر من اصابع الرجل لان المسح يقع عليه وهي كثر للمسح فيقوم  
مقام الكل والاولا صح لان المسح فعل يضاف الى الفاعل لا الى المحل فيعتبر فيه الالة كانه اثر  
على الاعلى ما روينا من حديث المغيرة لما روى عن علي لو كان الدين باثرى كان مسح بباطل الخف  
او من ظاهره وقيل ولان باطنه لا يخلو من لوث عادة فيصيب يده كذا في النهاية نقلا عن  
المبسوط وهذا يفيد ان المراد بباطل عندهم محل الوطى لا ما يدرك بالبشرة من الرجل ونقبه  
في فتح القدير بان يتقدره لا تظهر اولوية مسح باطنه لو كان الدين بالركن بل المتأثر من لفظ  
على ذلك ما يرد في البشارة لا نجايه الحادى للسوء وهذا لان اول واجب من غسل الرجل في الوضوء  
ليس ازالة الخبث بل احدث وحمل الوطى في باطن الرجل فيه كظاهره انتهى وقال الشافعي  
يجوز المسح على باطنه وعقبه وجوانبه لا يخاف الغسل فيجوز في جميع محل الاصل كسح  
اخر من قلنا ان ما ثبت على خلاف القياس مقصور على محله وقد ثبت بما روينا ان محله هو  
اعلى الخف فلا يجوز غيره ولذلك قال في الخلاصة في رجل قطعت احدى رجله وبقي منها  
شيء يسير فلبس الخف على الصحيح فانه لا يجوز المسح عليه ولو لبس الخف على المقطوعة ان  
ان كان الباقي اقل من ثلث اصابع لا يمسح ايضا وان كان ثلث اصابع لكن من العقب لامن موضع  
المسح لا يمسح كذلك وان كان من ظهر القدم جاز انتهى وكذلك في قاضيان وزاد فيه لو قطعت  
رجله من الكعب لا يمسح لان غسل محل القطع واجب عندنا فيجوز عليه غسل الرجل الاخرى ولو لم يكن  
له الا رجل فلبس عليها الخف جاز له المسح وقياسه على مسح ارس فاسئلان فعل المسح هنا ابتداء  
غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرح من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسح ارس فان المسح  
ثم على التأسيس بيان ما ثبت بالكتاب لا نقبل الشرح فيجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو  
المقدار لان المحل معلوم بالنظر فلا حاجة الى جعل فعله بيانا له وسنته ان يبدء من اصابع  
الرجل وقال الشافعي وما لا سنته ان يمسح بظاهره وباطنه لما روى عن المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم  
مسح على الخف واسفله قلنا ضعفه الترمذي ولو سلم فعناء ما يلي الساق وما يلي القدم  
توفيقياً بينه وبين ما روينا وهذا الى الساق ولو عكس جاز ايضا وكذا مسح عرضا جاز  
لكنه خالف السنة والاصل فيه ما رواه الطبراني عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح من قدمه الخفين

الى اصل الساق مرة ولو لم يكن ولجامع ورود الامر به لان المقصود اصابة ابدء على المحل ولا عبرة  
للتعيين محل الابداء ولا نها في مورد التمسح وقد روى مسح النبي صلى الله عليه وسلم على خفيه بلا ذكر للمحل  
الساق فجعلنا الغرض من اصل المسح والمدسنة جمعاً بين الروايتين ولا مجال للمحل المطلق على المقيد  
مع امكان الجمع بينها مفرحاً اصابعه حطوطاً لما روينا مرة واحدة لما روينا ومنعه الخرق  
الكبير ان كان يرى ما تحته ولزم حال المشي فقط وقال زفر والشافعي بمنعه القليل ايضاً وهو القليل  
لان الخف عهد ما نفا فانا بدى بعض رجله سرى احدث الى ذلك لبعض لعدم المانع فيسرى  
الى الكل لعدم التجزئ ولنا ان الخف لا يخلو عن قليل الخرق فانها وان كانت جديدة فافا لا يرد  
والاشافعي خرق فيه حتى يدخلها التراب فيلحقهم الجرح في نزع الخف عن القليل فقبل عفو  
بخلاف كثير لعدم الجرح فيه لتدبره وقار ما لا يمنع الكثير ايضاً لان الخف يعتبر ما نفا  
مادام ينطق عليه اسم الخف قلنا المعنى القليل لصورة الجرح ولا ضرورة في كثير في  
على عدم الاصل وقيل بغسل ما ظهر ويمسح ما ستر قلنا انه جمع بين الاصل والبدل ولا يغير  
له في الشرح قال في التلويح والخرق المانع هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل ويكون متصفاً  
بكن ينفرج عند المشي ويغير القدم منه عند الوضع بان كان الخرق عرضاً وان كان طولاً  
يدخل فيه ثلث اصابع واكثر لكن لا يرى شيء من القدم ولا ينفرج عند المشي لصداقته لا يمنع  
المسح انتهى وكذا لا يمنع لو كان الخرق اكبر من ثلث اصابع لكن يرى منه دون الثلث على ما في فتح  
القدير والخرق في اعلى الكعب لا يمنع وان كان اكثر لانه لا عبرة بلبسه والمعتبر في الخف هو الخرق  
في الكعب وما تحته من محل الغرض على ما صرح به في فتح القدير والزيلعي ولو كان الخرق تحت  
القدم فان كان اكثر القدم مكشوفاً منع كذا في الاختيار وعللة في الزيلعي بان موضع الاصا  
يعتبر باكثر كذا القدم ونقبه في فتح القدير بان موضع هذا القليل لزم ان لا يعتبر قدر  
ثلث اصابع اصفرها الا اذا كان عند اصفرها لان كل موضع انما يعتبر باكثره انتهى والذي  
ظهر منه انه اختار قدر ثلث اصابع مطلقاً حتى في العقب وهو اختيار الامام الشافعي على ما  
في شرح الطحاوي وهو اللفظ من لطلاق قول المعرو هو ما يبدو منه الخرق الخ لكن قال في التلويح  
هذا اي اعتبار ثلث اصابع اذا كان الخرق في مقدم الخف او في اعلى القدم واسفله وان كان  
الخرق في موضع العقب ان كان يخرج منه اقل من نصف العقب جاز عليه المسح وان كان اكثر  
لا يجوز وعن الشيخ في رواية اخرى مسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب واختاره شيخنا



الحلواني والامام المعروف بخوارزده ولو كان الحرق يبدو منه ثلث من انا مل الرجل الاصغر لا يجوز  
ولخاتره الامام كسر حتى وقال الحلواني لما كان استعملها مستورا وان كان راس الانامل  
مكتشوف لا يمنع جواز المسح عليه كذا في الخلاصة ثم بين الحرق الكبير بقوله وهو ما يبدو منه  
قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها لان هذا القدر من الكشف يمنع قطع المسافة فيخرج عن حد الخف  
فلا يجوز عليه المسح ولان الثلث اكثر الاصابع فله حكم الكل وروى الحسن عن ابي اصابع اليد  
اعتبارا بالمسح وبجرم في الخلاصة قلنا ان الحرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وهو  
الرجل بخلاف المسح فانه يتأني باليد والراس يحكمه والاصل في الاضمار ان يضاف الى فاعلها  
دون محالها ففي كل اصيف الى فاعله ثم اعتبار الاصغر رواية الزيادة وصحة في الهداية قال  
الحلواني المعتبر في الحرق كبير الاصابع ان كان الحرق عند اكبرها واصغرها عند اصغرها ولا هو  
هو الاول وفي مقطوع الاصابع يعتبر الحرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت  
وهذا فيما اذا انكشف غير موضع الاصابع واما اذا انكشف الاصابع بنفسها فالمعتبر ان  
ثلث اصابع ايها كانت ولا يعتبر الا اصغر لان كل اصبع اصل بنفسه فلا يعتبر غيره حتى لو انكشف  
الاصابع مع صاحبها وهما قدر ثلث اصابع من اصغرها يجوز المسح وان كان مع صاحبها الا  
ويجمع الحرق ان كانت في خف لا يمنع قطع السفر وتتابع المشي فيه فيخرج عن حد الخف  
واقل ما يمنع ما يدخل فيه المسلة ومادونه لا يعتبر وعن ابي يوسف انها لا تجمع كانه الخف  
قطع المسافة با عند ثمرها صغيرة كقدر الخضة وانما لا يمكن عند اجتماعها في مكان واحد  
حقيقة لانه ينتفي مع الخف واذا اجتمع الحرق في احدى يمين المسح على الاخرى ايضا لا يمنع  
بين الاصل والبدل في الشرع في عضو واحد لانه حقيق لان الحرق في احدى يمين قطع  
المسافة بالآخر ولو كان الحرق في خف قدر اصبعين في موضع او موضعين وفي الاخرى قدر  
اصبعين جاز المسح عليها بعد ان وقع المقدار الواجب من المسح على الخف بنفسه لا على الحرق لانه  
لومس مقدار ثلث اصابع اليد على الخف وعلى ما ظهر من الحرق اليسير لا يجوز لان المسح على ما  
ظهر من الحرق اليسير ليس بمسح على الخف لا حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلا  
الحرق المذكور انما جعل عفو في جواز المسح على خف هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على ما  
ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لانه انما اعتبر عفو الخافيه لما في اعتباره مانعا من المسح  
جرح ولا جرح في عدم احتساب ما يقع من المسح على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر

في ابقاعه على غيره بخلاف الجنازة المنفردة في خفيه وكذا في ثوبه او بدنه او مكانه او جميعها  
لان المانع فيها كونه حاملا مقدار ما يمنع جواز الصلوة وقد وجد ذلك في جميع بخلاف الحرق فان  
المانع فيه امتناع قطع المسافة لاذات الحرق ولا ذات الاكتشاف وقد وجد ذلك المعنى  
في الخف دون الخفين ولو كان في موضع سجوده وتحت قدميه اقل من قدر الدرهم لكن لو  
جمع يبلغ اكثر من الدرهم لا يجمع ولو كان تحت قدميه تحت كل قدم اقل من قدر الدرهم لكن لو جمع  
يبلغ اكثر من الدرهم يجمع ولا يجوز معه الصلوة على ما في الخلاصة وذلك لان كل يكن معتبر  
بنفسه وكذا موضع وموضع القدمين موضع واحد في الخلاصة ايضا والحرق في اذني  
الاخيمة هل يجمع اختلف المشايخ فيه واعلوا الثوب يجمع استحقاقا لو كانت في ثوب اعلام من  
حرير لو جمعت بلغت اكثر من اربع اصابع لا يجوز لنبهه وبخلاف الاكتشاف يعني لو انكشف  
شي من فرج المرأة وشي من ظهرها وشي من فخذه وشي من ساقها ولو جمع يبلغ القدر المانع  
لم يجز صلوته معه لان المانع فيه نفس اكتشاف القدر المانع وقد وجد بخلاف الحرق على  
ما عرفت وفي الخلاصة عريانة تقدر على ثوب ان صلت فيه قائمة انكشف من كل ساق  
منها اقل من قدر اربع واذ جمع كان مثل ربع احد الساقين فانها تقبل جالسة وتخرج انتم  
وتقام كيفية جمعه سياتي في شروط الصلوة وينقضه اي المسح ناقص الوضوء لان ما ينقض كل  
ينقض الجزء ايضا ولا بد من الغسل فما ينقض الاصل ينقض البدل ايضا وترجع الخف كلها وكذا  
لان الحديث السابق يسري بعد النزاع الى القدر من الزوال المانع فيعمل عليه وهذا وان كان من قبيل  
تخصيص العمل لكن المخلص معروف فان قيل ان الحديث السابق لما لم يسر الى القدم بالخف فاما ان  
يسري الى الخف او لا والثاني باطل للزوم جواز الصلوة بلا مسح عليه وكون المسح عليه لغوا  
وعلى الاول اما ان لا يرتفع بالمسح او يرتفع والاول باطل للزوم جواز الصلوة مع الحدث بدنه  
فيلزم ان ينقض المسح بخروج الوقت كطهارة التذوق وعلى الثاني لزم ان لا يعود بالنزع لان  
المعذور لا يعاد قلنا ان ارتفاعه بالمسح مفيد بقاء منع الخف وبعد تمام المدة كانه لم يرتفع  
كان في التيمم فان ارتفاعه بالتيمم بالتراب مفيد بعدم وجوب التيمم وبعد الوجدان كانه لم يرتفع  
ومعنى المدة ما روينا من حديث المدة بناء على ان مفهوم الكفاية حجة عندنا وما بيناه من معنى  
سراية الحديث السابق نذكر ما ذكرنا فيه ان لم يخف تلف رجله من البرد الظاهر انه قد كثر  
النزع والمضي فاذا خاف التلف يجوز له المسح الى ان زال هذا الخوف وان طال على ما في الخلاصة كذا



ذكره أن يلقى نقلا عن جوامع الفقه والمحيط وعلاؤه بأنه يلحق به ضرر وهو مدفوع ولأنه إذا كان يضره  
صار كالجيرة وهي غير موقنة انتهى وقارنه قاضيان لوقت المدة وهو في الصلوة ولأنه معه  
يفضي في صلوة على الأصح إذا فائدة في النزاع لأنه للعسل ولا خلاف أن قارن المشايخ تغيب  
انتهى وتعبه ابن التهام وقال الذي يظهر صحة القول بأنفساد لأن النزاع قدر منع الخوف بدة  
فيسرى أحدث بعدها إذا لابقا لها فكما يقطع عند وجود ثلثا لعسل وجلبه يقطع عند  
لستم لا للرجلين فقط لئلا يرفعوا الأصل بالخلف بل لكل لأن الحديث لا يخرج فيصير حديثا مجرد  
القديم وإن كان بحيث لو اقتصر على غسلها ارتفع كمن غسل ابتداء الأعضاء الأربعة وقى الماء  
فانه يقيم للرجلين فقط ولا لكان جمع الأصل والخلف ثابتا في كثير من الصور بل الحديث أقام  
به فانه على حاله ما لم يتم الكل وهذا لأن التيمم ان لم يصب الرجل حسا كئذ يصيبها حكم الطهارة  
عنده وهو للفقهاء لا يصلح عدم الماء مانع استبرائة بعد تمام المدة لتعتبره شرعا غاية لمسه وعلى  
هذا ما ذكره في جوامع الفقه والمحيط من أنه إنما ينزع إذا تمت إذا لم يخف فان خاف فله أن يسجد  
مطلقا فيه نظر فان خوف البرد لا انزاله في منع السراية كان عدم الماء لا يمنعها ففائدة الأمر  
أنه لا ينزع لكن لا يسجد بل يقيم خوف البرد وعن هذا نقل عن بعض المشايخ ناوول هذا المسح بأنه  
مسح جبيرة لا مسح خف حتى يستوعب الخف وأكثره ولكنه ضعيف لأن الخف لا يصدق عليه  
الجيرة ويستلزم أيضا بطلان كلية جواز التيمم خوف البرد وهذا كما لو بقي من أعضاء ثلثة  
ولم يجد ما يغسلها فانه يقيم ويصلي بالتيمم ولو نزع قبل المدة أو مضى وهو موقوف على غسل  
رجليه فقط وليس عليه إعادة بقية الأعضاء خلافا للشافعي لعدم التيمم كالتحقق بالحديث  
قلنا أحدث اسم خارج مجس والمضى ليس كذلك وإنما سري إلى تقدم حدث سابق وبأن الأعضاء  
طاهرة يغسل فلا يجب غسلها ما لم يوجد أحدث في حقها ولم يوجد في الموالاة ليس بشرط  
في الوضوء عندنا فلا يضر فوتها وخروج أكثر القدم إلى ساق الخف نزع وهذا قول أبي يوسف  
وصحبه في الهداية وروى عنه في الاملاء إذا خرج نصف القدم إلى الساق فنوزع وعن محمد بن  
ابن القدر حدثنا أن من اعني ثلثة اصابع اليد لا ينقص وعن أبي جرح إذا خرج قصدا إخراج جلده  
أكثر العقب بطل المسح عليه حتى لو بدله أعادها فاعادها لا يجوز المسح لأن العقب مقدار  
ربع القدم فلا يجوز المسح وكذا لو كان أعرج يمشي على صندوق قدميه وقد ارتفع عقبه عن  
موضع عقب الخف إلى الساق لا يسجد إلى ما دونه مسج ما لو كان الخف أسعير نزع العقب

رفع الرجل إلى الساق ويعود بوضعه فلا يمنع وقال بعضهم إن كان الباقى بحيث يمكنه التيمم فيه  
كذلك لا ينقص وهو موقوف على أبي جرح وقال ابن التهام وهذا لا يتحقق هو مشي نظر الكل فمن  
نقص بخروج العقب ليس إلا لأنه وقع عنده أنه مع حلول العقب في الساق لا يمكنه متابعة المشي  
فيه وقطع المسافة معه بخلاف ما إذا كانت تعود إلى محلها عند الوضع ومن قال لا تفرطه  
أن الامتناع منوط به وكذا من قال يكون ألبا في قدر الفرض وهذه الأمور إنما يبنى على أنها  
ولو مسح مقيم فصار قبل يوم وليلة ثم أي من وقت أحدث مدة السفر أي بالانفصال  
سافر قبل أن ينقص طهارته التي ليس عليها الخف وأما أن سافر بعد ما حدث قبل مفتي مدة  
الإقامة ففيه خلاف أشافعي قال لا يتم مستدلا بأن المسح عبادة شرعت فيها على حكم الإقامة  
فلا يتغير بالسفر كما إذا شرع في الصوم وهو مقيم ثم سافر وكذا إذا شرع في الصلوة في سفينة  
في المصير فصار في صلوة فانه لا يتغير لأن حال الإقامة حال الغزاة وحال السفر حال الرحلة فإذا  
اجتمعا غلبت الغزاة ولذا اطلاق قوله عم يسجد المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة أيام وهذا مسافر  
فيسمى بخلاف ما بعد كمال مدة الإقامة لأن الحديث قد سري إلى التقدم ولنا أيضا أن المسح حكم  
متعلق بالوقت فيعتبر فيه الحز الوقت كالحائض إذا طهرت فيه يجب عليها الصلوة والظاهرة إذا  
حاضت فيه سقطت والمسافر إذا أقام في الحز الوقت يتم صلوة والمقيم إذا سافر فيه يقتصر  
فيما سجد لعدم الجامع وكون المسح عبادة مقصودة ثم ولهذا لم يشترط فيه أئنة عند الأئمة  
وهو الأصح ولأن الصوم والصلوة لا يخرجان فاعتبار الإقامة في أول الصوم يحرم الفطر ويجزئ  
السفر في الحز سجد فيخرج المحرم وكذلك في الصلوة يترج جانب الإقامة للمحيطة وأما الوقت  
فما يخرج فلم يجمع الإقامة والسفر في وقت واحد فكان الاعتبار للوجود وهو السفر ولو كان  
جاوزا عن المصير قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلوة وسبقه الحدث فيها وعاد إلى مصيره  
ليتوضأ فمضي يوم وليلة قبل أن يعود إلى مصلاه تغيب صلوة في القياس لأن إعادة إلى مصيره  
صار مقيما وقد انقضت مدته وهو في الصلوة على ما في كسر الخ لوقاج ولا تغيب استحسانا  
على ما في الخبر عن صدر الشهيد ولو عاد إلى مصلاه قبل مضي يوم وليلة انتقلت المدة إلى السفر  
ووجب الإتمام في هذه الصلوة احتياطا فكان مسافرا في حق المسح ومقيما في حق تمام هذه الصلوة  
وهي مسئلة عجبية ولو مسح مسافر فأقام تمام يوم وليلة نزع الخف تمام المدة والآي و  
وإن لم يكن أقام تمام يوم وليلة بل قبله بها أي تم يوما وليلة لأنه مقيم والمعدون أن ليس



خفيه على الاقطاع اي انقطاع العذر الذي انبى به فكما يصح فمسيح يوم ما ولبلة ان كان مقبلا وثلاثة ايام  
وليا بها ان كان مسافرا ولا اي وان لم يلبس على الاقطاع بل لبسه مع سنيان العذر مسيح في  
الوقت لا بعد حرجه لسرية الحديث السابق والمانع وهو الوقت قد زال وهذا نزاع الى تخفيس  
العلة والخلص مقدور معروف ومسئلة العذر سباني مقصدا لانشاء الله تعالى ويجوز المسح على  
الجرموق وهو ما يلبس فوق الخف وقال انشا في لا يجوز لعدم الحاجة اليه غالبا فلا يتعلق به  
الرحضة ولا به لوجاز لزم البذل عن البذل ولا نظير له في الشرع ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموق  
صحح الاسناد والحاجة اليه ما ستر وقاية الخف كما ان الخف وقاية للرجل وكلاهما تابع للرجل فصا  
خف ذي طاقين فصار بدلا عن الرجل لا عن الخف وانما لا يبطل بترغ لحد الطاقين لانه جزء من الخف  
لم ياخذ الاصاله بوجه كما اذا غسل بجله ثم زال جلده لم يجز غسلها فانما يخلو الجرموق لانه  
بالمسح عليه ظهرت اصالته وزالت تبعيته فصار كانه الخف فيبطل المسح بترعه لا يقال لو كان  
بدلا عن الرجل كان ينبغي ان لا يجوز المسح على الخف بترعه لان الخف لم يكن محلا للمسح حال قيام الجرموق  
فاذا زال صار محلا للمسح لزوال المانع عن محلتيه المسح فمسيح عليه وعلى الجرموق ابتداء معه لا نقاشا  
وصيغتها لان المسح لا يتجزئ شيئا وان تقاضا وفي بعض روايات الاصل بترع الجرموق لا يتجزئ  
على تخفيف على ما في الخلاصة ووجه الظاهر ان لو لبس ابتداء على احداهما كان له ان يمسح عليه وعلى  
الخف الاخر فكذا هذا والخف على الخف كالجرموق عندنا في جميع الاحكامه على ما في الخلاصة وكذا  
الخف فوق اللقافة على ما يدل عليه ما قاله في غاية البيان من ان الجواز المسح عليه اذا لم يكن  
بينه وبين الرجل حاجز جاز المسح عليه ايضا اذا كان بينهما حاجز الخف اذا كان تحت الخف او  
لقافة وهذا صريح في ان اللقافة على الرجل لا يمنع المسح على الخف فوقها لكن فان في شرح الجمع  
نقاد من فتاوى كشاذلي ان ما يلبس من الكرياس الجرد تحت الخف يمنع المسح على الخف كونه  
فاصلا وقطعة كرياس تلف على الرجل لا يمنع لانه غير مقصود باللبس فلا يفصل ولا يفتح  
الجوار لان الخف تحت الجرموق او تحت الخف مقصود باللبس مع انه لا يمنع المسح عليه على  
ما عرفت فوق الخف ان لبسه اي الجرموق قبل الحديث لعدم تفرقه على الخف بخلاف ما لو  
لبس الخف على طهارة ثم حدث ثم لبس الجرموق فانه لا يجوز المسح عليه سواء لبسها قبل  
المسح على الخف او بعده لتقرر الحديث على الخف فلا يزال مسح غيره وكذا لو لبسه قبل الحديث  
ثم حدث لكن اخل بده تحتها فمسح على خفيه فانه لا يجوز لانه مسح في غير محل الحديث لان

مخلة هو الجرموق وقائه السراج الوقاح الشرط الثاني لجواز المسح على الجرموق ان يكون الجرموق  
لو انفرد الجرموق المسح عليه حتى لو كان به خرق كبير لا يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح على الجرموق  
اذا كان من كرياس ونحوه الا ان يكون رفيقا يصل البهل الى ما تحته من الخف فيجوز لكونه  
مسحا على الخف كذا في الذخيرة والخاصة وفيها ايضا ويمسح على الجرموق فوق الخف عندنا  
فان لبسها وحده لا يمسح عليها ثم قال وقوله لا يمسح اذا كان اسفله من الكرياس وان كان  
من الصرم او الجلة يجوز ان يمسح عليه ان قول المصنف فوق الخف ليس للاحتراز عما اذا لبسها  
وحده على ما ظن لان الحكم فيه ايضا كذلك بعد ان وجد الشرط المذكور وفي الخلاصة ايضا  
لو كان الجرموقان واسعين يفضل الجرموق من الخف ثلثة اصابع فمسح على تلك الفضلة  
لم يميز الا اذا مسح على الفضلة بعد ان يقدم رجله على تلك الفضلة فيجوز ولو زال رجله  
عن ذلك للموضع اعاد المسح وجعل في القنية الخف مثل الجرموق في حكم هذه الفضلة حيث  
قال اذا فضل من الجرموق او الخف قدر ثلث اصابع لم يجز المسح عليها وعلى الجوارب بجلا وضع  
الجلد على اعلاه واسفله او منعك بتخفيف العين وبشديده وهو الذي وضع على اسفله  
جلده وكذا على الخنثيين الخنثين ان يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا ينشف ثلثا  
الى بطنه وقبل ان يشف الماء الى القدم في الاصح عن الامام وهو قولها والمشهور ان الامام  
قد كان منعه او لا ثم رجع عنه في مرض موته الى تجويزه على ما يراه صاحباه كحديث المغيرة  
انه قال لو ضار رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسح على الجوربين صحته ان لم يضره وان جبان ولا يمكنه  
المشي المعناد عليه اذا كانا خنثيين وهو الاصل في ابواب ولذا منعنا جوازه على الخف تحت  
من الرجاء او الحديد او الخشب لعدم صلاحيتها المشي المعناد وقطع المسافة وجوزنا على  
الجواروق ان كان يستتر القدم بحيث لا يرى من التعقب ولا من خطر القدم الا قدر اصبع او اصبعين  
واما اذا لم يسترها لكن ستر القدم بالجواروق كان الجلد متصلا بالجواروق بالخزرجان المسح عليه  
وان شد بشئ لا ولو ستر القدم باللقافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزه مشايخ بخاري  
كذا في الخلاصة وذكرنا خنثيان المسح على الجوربين اما ان كانا رفيقين غير متعلين او كانا  
خنثيين متعلين او كانا خنثيين غير متعلين ففي الاول لا يجوز بالاتفاق وفي الثاني يجوز بالاتفاق  
وفي الثالث يجوز على قول الامامين وروى رجوع الى ابي ابي انتي ملخصا وبقي قسم رابع وهو ان  
يكونا رفيقين متعلين ولم يذكره ولعل حكم الجواروق الا ان يكون كمثل الجرد لا يجوز المسح عليه



لا على عامة وقلسوة بدلا عن مسح الرأس وبرقع بغير أوله وسكون ثابته وضم ثابته وفتح هو الشئ  
الذي يجعل المرأة على وجهها والمراد بالمسح عليه ان يكون بدلا عن غسل الوجه وقفاً من بدلا عن غسل  
اليدين وهو ما ليس على اليد للفرق والظير وكذا لا يجوز على خمار المرأة بدلا عن مسح رأسها وهذا لان  
المسح على الخف ثبت بالنقل خمسة الحجج ولا يخرج في نزاع هذه الاشياء وما ثبت في الصحيحين  
من ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على يديه ليس لمراد به ان مسح الرأس بل المراد به ان مسح  
عليها التكيل المسح على ناصيته بعد المسح على الرأس ويجوز المسح على الجبهة عريان تربط على الحرج  
ويجبر بها العظام المكسورة والاصل فيه ما رواه الدارقطني عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح  
على الجبائر وما رواه ابن ماجة ان علياً رضي الله عنه قال انكسرت اخدي زندي فمسحت النبي صلى الله عليه وسلم فامروني  
ان امسح على الجبائر لان الحرج في نزاعها فوق الحرج في نزاع الخف فكان اولى بشرع المسح وخروقه في  
لما ذكرناه من الحرج فان في فتح التقدير لا فرق بين الحرج والفرجة والكي والكسور وان وصليته تشهد  
بأنه وضوء لانها انما تربطان حالة الضرورة واشترط الوضوء في تلك الحالة فيفرض الحرج  
وهو اى المسح على الجبائر وخروقه الفرجة كالغسل لما تختها اى لا بد لا عن غسل ما تختها كالسجدة على  
الخف حتى لو كانت الجبيرة على اخدي رجله مسح عليها وغسل الرجل الاخرى بخلاف المسح على الخف  
لان الاول لا يفرض الجمع بين الاصل والبدل والثاني يفرض اليه ومنه قالوا المسح على الجبيرة واجب  
بالانفاق عند التلثم على الاصح لوجوب غسل ما تختها وبالعدول عما مضى لا يسقط المسح عليها  
فيجمع اى اذا كان المسح على الجبائر وخروقه الفرجة كالغسل يجمع معه اى مع الغسل لعدم افصائه  
الى الجمع بين الاصل والبدل على ما ذكرناه وما يتفرع على كونه كالغسل ايضا انه لو مسح على خروقه  
رجله المبروحة وغسل الخف والمسح عليها ثم احدث فانه توضأ ونزع الخف لان الجرح  
مفسدة حكم ولا يجتمع الوظيفتان في الرجلين لكن هذا ان المسح على الخف على الصحيح فقط فان  
ليس على الجبيرة ايضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه مسح عليها لان المسح عليها كغسل ما تختها  
كذا في فتح التقدير والخلوص ولا يتوقف المسح على الجبائر لانه خلف عن غسل غير موقت ولم يرد  
فيه اثر ومسح على كل العصابة اى ما يتد به الجمع فان الخلوص واما المسح على الجبائر على  
قول من يقول انه فرض فالاستيعاب فرض وهو رواية عن ابي جهم وفي رواية اخرى عنه لو مسح  
الاكثر يجوز وعليه الفتوى ولو ترك المسح على الجبائر ان كان بغيره جاز انفاقا وان كان  
لا بغيره فكل ذلك عند ابي خازن فالحق الاول ثم رجع الى قولها اننى فظهر منه ان الخلاف

هنا في موضعين فاشار للمصنف بقوله ومسح وبقوله ويكفى مسح اكثرها الى ما عليه الفتوى من كفاية  
مسح الاكثر من الفرض واشار بقوله الاى ولو ترك من غير عذر راجح الى الاختلاف الثاني والافرق  
بين الجبائر والعصابة في هذا الحكم مع فرجها اى ما يكتشف بين العصابة ولم يستتره العصابة  
ويطلق الفرجة على ما يستتره العصابة من اطراف الفرجة وليس فيه فرجة ومنها يصح الحلل عليها قال  
الخلوص وجعل باصبعه فرجة فادخل لثامه في اصبعه او لثامه فجاوز موضع الفرجة فتوضأ ومسح  
جاز له المسح اذا استوعب المسح العصابة وكذا في حق المقتصد وعليه الفتوى وايضا لما الى الفتوى  
الذي لم يستتره العصابة بين العصابة فرض اننى هذا الخيا ريعض مشايخنا وقال بعضهم ان ايضا  
الماء الى الفرجة التي لم يستترها العصابة ليس بفرض بل يكفى مسح العصابة وفي الخبر وعليه مفتي  
في مختارات التوازل وفي الذخيرة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف بغسل ذلك الموضع وبما مثل  
جميع العصابة وينفذ البيلة الى موضع الفصد فيتضرر وكلام للمصنف هنا القول لان  
المختار عنده ان المسح على كل العصابة مع فرجها ليس بفرض بل كفرض عنده هو مسح اكثر العصابة  
على ما ذكرناه ولذا لم يقل ويفرض المسح على كل العصابة مع فرجها بل قال ويمسح ثم قال ويكفى  
مسح اكثرها ان ضرر محلها كانت تحتها جرحة او لا اشارة الى ما في فتح التقدير على الجبيرة ان يجوز  
اذا ضره الغسل والمسح على نفس الفرجة والجرحة حتى لو لم يضره بالماء الحار وهو يقدر عليه وجب  
استعماله واذا زادت الجبيرة على نفس الجرحة فان ضره الحار والمسح مسح على كل بقا للفرجة مع الفرجة  
وان لم يضره غسل ما حولها ومسحها بنفسها وان ضره المسح لا يحل للمسح على الخروقة التي على راس  
الحرج ويفعل ما حولها تحت الخروقة الزائدة اذا ثبت بالضرورة فيقدر بقدرها واذا ضره  
الحل لا المسح يمسح على الكل وهكذا الكلام في العصابة ان ضره مسح على كلها ومن ضرر الحلل  
ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها بنفسه ولا يجبر من يربطها انتهى وقد ذكرنا ان المسح  
على العصابة والجبيرة واجب والاى على تقدير كونه واجبا هل هو واجب على الاستيعاب  
او على اكثرها وهو اختيار المصنف على ما ترى ويكفى مسح اكثرها وعليه الفتوى على ما في الخلاصة  
وهو الصحيح على ما في الكافي فان سقطت اى الجبيرة والعصابة عن برء بطل المسح لزوال الضرر  
فتبقى الحكم على عدم الاصل لان عدم علة القدم والافلا لقيام المرض واعلم ان الجبيرة  
او العصابة اما ان تسقط عن برء او لا عن برء وعلى الاول ان كان خارج الصلوة وهو متوضئ  
غسل موضع الجبيرة او العصابة ولا يجيب غسل باقي الاعضاء وان كان في الصلوة فان كان



بعد ما قد شهد فسدت صلواته عند باج خلوا فالتا على ما سياتي في المسائل الاثني عشر واما  
قبل القعود غسل موضعها واستانف الصلوة لانه ظهر حكم الحديث السابق على شروع فصار كانه  
شروع من غير غسل ذلك الموضع وعلى الثاني لم يبطل المسح سواء كان في الصلوة او خارجها حتى  
اذا كان في الصلوة مضي عليها ولا يستأنفها واذا عاد تلك العصابة وغيرها بدلتها وشدها لا يجب  
عليه اعادة المسح عليها ولا احسن ان يعيد على ما في الخلاصة وقاضيان وذكر في القنية الجيرة  
اذا سقطت لا عن برد لا يبطل المسح عند باج ويبطل عندها وعلم منه ان المسئلة خلافية ولو  
موضع الجيرة ولم تسقط فان كان بحيث لا يضر ازاها بطل المسح عليها وان كان بحيث يضر لشده  
لصوقها فلا يبطل على ما في الجرح ثم المسح على الجيرة مخالف للمسح على الخف من وجوه لحدها لا يشترط  
شد الجيرة على وضوء وثانيها ان مسح الجيرة غير موقوف وثالثها ان الجيرة اذا سقطت لا عن  
برد لا ينقضي المسح ورايعها انها اذا سقطت عن برد لا يجب عليه الا غسل ذلك الموضع وخامسها  
ان الجيرة ليستوى فيها الحدث الاصفر والاكبر وسادسها ان الجيرة يجب استيعابها بالمسح  
على رواية ولا يجب استيعابها على الاخرى على ما ذكرناه والخف بخلافها في جميع هذه المواضع  
ولو تركه اي المسح على الجيرة او العصابة من غير عذر جاز عند باج خلافا لها واعلم انه لا نزاع  
انه اذا كان المسح على الجيرة يضره يسقط عنه المسح وانما النزاع فيما اذا كان لا يضره فقيل انه  
ولجب عندها مستحب عنده لان العذر اسقط وظيفة الحمل فلا يلزمه المسح على الكاثل وان لم يضر  
وقيل ولجب عنده فرض عندها لا انتقال الوظيفة الى الكاثل وله ان يكتفى وجبها في محل فذكر  
في لخر الا ينقض يجوز الزيادة بمثله ولم يوجد قاضيان في وجوب الحمل دون فساد الصلوة  
بتركه وقيل الخلاف في الجرح واما المكسور فيجب فيه اتفاقا وكان بناء على ان جرح المسح على الجيرة  
عن على كان في المكسور على ما روينا وقيل لا خلاف بينهم فقوله بعدم جواز تركه فيمن لا يضر  
المسح وقوله بجوازه فيمن يضره فمنهم من صح الافتراض ومنهم من صح الوجوب واما استيعابها  
على الرواية عن باج فلم يثبت صحة وفي خلاصة ان ابا حنيفة رجع عن قوله بجواز تركه الى  
قولها وضع على شفاق رجله او عضوا من اعضائه رواه او علك لا يصل لما تحته بخبره لجره  
لما على ظهر الذراع ولا يجب عليه ايصال الماء الى ما تحته للجرح والضرر كان الجيرة ثم الاجرا على  
الظاهر ولجب ان لم يضره والا لا يجب بل يكفي المسح على ظاهره وان ضربه المسح عليه تركه  
وان كان كشفا في يده وقد عجز عن الوضوء بنفسه يستعين بغيره حتى يوضئه وهو مستحب

عنده وواجب عندها وان لم يستغن وصلى بالتيمم جازت صلواته عنده لا عندها بنا على ان المكلف  
لا يعتبر قادرا بقدره الغير عنده ويعبر عندها وان لم يجد من يوضئه جازت صلواته بالتيمم  
اتفاقا وعلى هذا التفصيل اذا كان لا يقدر على الاستقبال او على التحول عن الخفاسة ووجد من  
يوجهه ويحوله او لم يوجد على ما بيناه في التيمم ولا يفتقر الى نية في مسح الخف وكراس لدم  
كونها عبادة مقصودة والنية انما شرطت فيها وفي التيمم ثبت نصا ولا يضر فيها وقيل شرطت  
في مسح الخف كما في التيمم الصحيح هو الاول ما ذكرناه ولا يلزم المسح على الخف طهارة بالماء فلا يفتقر  
الى النية كما توضحه بخلاف التيمم **باب الحيف** سببه ما رواه ابن عباس لما اكل ادم من ثمرة التي  
نهي عنها قال الله تعالى ما حملك على عصيتي قال رب ربيته لي خوافا فاني اعلمتها ان لا يحمل  
الأكراه ولا تضع الاكراه ورويتها في الكثر من ربي فلما سمعت حوا ذلك رنت فقال لها عيلك  
الرنه وعلى بناك حونة الكلفة دم خارج ومنه حاضت الاربع اخرج دمها وفي التيمم  
حقيق او حكمي فيدخل فيه الطهر النفاسد والالوان كلها سوى ابيض كالحال ينقصه رجم ما  
خرج بالرحم دم الرعاف والجرحات وما خرج من الدم ودم الاستحاضة لانها ليست من الرحم  
بل من العرق بالغة اي التي بلغت سننا يحكم فيها ببلوغها اذا رات الدم وصدق فيها ولو خبرت  
برؤية الدم واختلفت فيها فقبلت وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثني عشرة والحال تسع وخرج به  
ما رآته الصغيرة لا اذا جرح به دم النفاسد لان النفس في حكم الكريهة ولذا اعتبر نية عاينها  
الثالث ويصح اخراج المستحاضة به لكن الاولى ما ذكرناه بها اي بالرحل ان حرض المرأة السليمة  
الرحم لا يمنع كون ما رآه في عادتها حيفا وهذا التعريف بناء على ان مستحي الحيف حيث اما ان كان  
مستماه الحديث الكائن عن الدم المحرم للشهوة والمسكاسم الجناية للحديث الخاص لا لما اخص  
فتعرفه ما نفيه شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن المصوم والمسجد  
والفران واقوله اي اقل مدته ثلثة ايام بلياليها في ظاهر الرواية عن باج وروى الحسن عنه انه  
ثلثة ايام وما يخطئها من الليالي وهو ليلتان ونقل في التخصيص هذه الرواية عن ابي يوسف  
وقال انما في واحد اقله يوم وليلة وقال مالك لا حد لاقله والحجة عليهم قوله عم اقل كيف  
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام اخرجها اصحابنا من طرق كثيرة كل منها وان كان لا يخلو عن ضعف  
الا ان مجموعها يقوى قوة الحسن كيف وقد قال ابن الهام بعد سرد الاحاديث بطرقه فلهذا  
لما دلت عن النبي عم متعددة الطرق وذلك يرفع التخصيص الى الحسن والمقدرات الشرعية



عما لا تدرك بالرائي فالوقوف فيها حكمه أرفع بل يشكك في نفسه بكثر ما روى فيه عن الصحابة والتابعين  
الإن الرضوخ مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف ثم لا يشترط أن يكون ممثلاً ثلثة أيام بحيث  
لا ينقطع ساعة لست تكون حيفا لأن ذلك نادر بل يكفي رؤية الدم في طرف الثلثة والافتقار  
في اثنتي عشرة ساعة أو ساعتين فصاعداً لا يبطل كون حيفا حين رأت الدم تترك الصلاة  
والصوم وإن احتمل انقطاعه دون الثلث لأن الأصل الصحة والحيف دم الصحة فيحمل عليه  
على ما اختاره مشايخ بخاري وعن أبيه أنها لا تترسخ حتى يستمر الدم ثلاثة أيام والصحيح هو  
الأول لما ذكرناه وعن الإمام الزاهد أن هذه الأيام والليالي معتبرة بالساعات حتى لو رأت  
الدم حين طلع نصف قرص الشمس وانقطع في اليوم الرابع وقد طلع دون نصفه فليس  
ما تراه بحيف فينوضا ويقضي الصلوات التي تركها حين رأت وإن طلع نصفه فتستل ولا تقضي  
وكذا المعتادة بخمسة مثلاً وما وقد طلع نصفه وانقطع في اليوم الحادي عشر وقد  
طلع أكثر غسلك وقضت خمسة أيام لأنها مستحاضة فيها كذا في الكفاية وعن أبي يوسف  
يومان وأكثر كذا في لقيام الأكثر مقام الكواحدة عليه ما رويناه وأكثر عشرة لما رويناه  
وقال الشافعي ومالك خمسة عشر يوماً لقوله عم شطر عرما لا تصوم ولا تقلى والروايات  
الحيف والشرط هو النصف قلنا الشرط ليس على حقيقته لأن في عمرها زمن الأصغر ومما أجمل  
والإياس ولا يخفى فيها بل كراد به ما يقرب الشرط جازاً في زمن الحيف وإذا قدرناه بالشرط  
كان مقاربا لشرط وحصل التوفيق بين الأدليين ولو سلم أنه حقيقة وهو حاصل فيا طنا  
فإن المرأة إذا بلغت خمس عشرة ثم حاضت من كل شهر عشرة ثم ماتت بعد سنين كانت تاركة  
للصلوة شطر عرما على أن هذا الحديث يكلو في صحته قال ابن الجوزي أنه لا يعرف ولا يهتج  
لم أحده وابن منته لم يثبت بوجه عن النبي عم ولو سلم صحته كمن دلالة على مدعاه بطريق لا  
لأنه سبق لبيان نقصان دينهن لا لبيان الكثرة المذكورة وما رويناه عبارة وبما روى في  
وما نقص عن أقله وهو اثنتان وسبعون ساعة أو زاد على أكثره وهو مائتان وأربعون ساعة  
فبإي كل ما نقص أو زاد استحاضة فإن قيل فقد قلنا أنها انقطع الصلوة حين رأت على  
الاصح ودم الاستحاضة لا يمنعها فكيف يكون الناقض استحاضة قلنا قطعها بناء على الأصل  
كونه دم حيف وكونه استحاضة بناء على تحقق انقطاعه دون الأقل وما تراه المرأة من اللون  
وهي كيان من السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والكرية في مدتها أي هذه الحيف

سوى لبيان أخا الصرا والغالب لأنه حكم أخا الصر وهذا استثناء من الألوان لأن الجمع المعروف  
يفيد الاستقراق في حيف لما رواه مالك عن عابينة قالت لا نجعل حتى ترين الفضة البيضاء  
أي ما لا يفسد يخرج عقيب دم الحيف هكذا فسرها بعض أصحابنا قلت الأولى أن يفسرها  
بمخرج الفضة الموضوعة في الفرج وقت الحيف البيضاء ليس عليها شيء من الصفرة والكدرة  
فيكون ذلك علامة نقائها وطهارتها أو يفسر بالطهر من الحيف على ما فسرها في فتح الباري  
لأنه لا يرد على هذا التفسير ما ذكره ابن الهمام أن مقتضى الروي عن مالك أن يخرج بالانقطاع  
رؤية الفضة لا يجب معه الحكم الظاهرات وكل ما لا يخاف فيما يأتي كله بلفظ الانقطاع  
حيث يقولون وإذا انقطع دمها كذا وإذا انقطع كذا مع أنه قد يكون انقطاع بحفاف من  
وقت إلى وقت ثم ترى الفضة فإن كانت الغاية الفضة لم يجب تلك الصلوة وإن كان الانقطاع  
عن سائر الألوان وجبت وأنا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر إلى دليلهم وعباراتهم في  
إعطاء الأحكام ورايت في مروي عبد الوهاب عن مرة أنها كانت تقول للنساء إذا دخلت  
أحدكن الكرسف فرجحت متغيرة فلا تقلى حتى لا ترى شيئاً وهذا يقتضي أن الغاية الانقطاع  
اشتق ولا يخفى عليك إن دفع هذا التذاع بما ذكرناه من تفسير الفضة ثم أعلم أن الأسود  
والأخضر في الاتفاق مدته في المبتدأة والمعتادة لقوله عم أنه أسود عبيط والآخر منقأ  
وأما الخضرة فهي الصحيح لأن الأصل في رؤات الأقراء أيام حيفها أن تكون دما وأنها نوع من  
الكدرة وإنما تغير صورتها لفساد الغذاء عليها أكلت نوعاً من البقول فافسد صورتها وأما  
الابسة الكبيرة فلا يكون فيها حيف فيحمل على فساد كلفت فإن الدم في الأصل لا يكون أخضر  
وأما هو من فساد كلفت وأما الصفرة فإن كانت في المبتدأة أو المعتادة في أيام عادتها تغير  
سبغها دم أسود أو لوان كان بعد انقضاء المعتادة وانصبت بها ولم يفصل بينها طهر  
فكانت في مدة الحيف وهي عشرة تكون حيفاً وإن لم تفصل بها لا يكون حيفاً وقيل أنه  
حيف أيضاً فإن في فتح القدير وأما الصفرة فلا شك أنها من الوان في سن الحيف وأما في  
سن الإياس ففي الفتاوى بنت سبع وخمسين ترى صفرة غير خالصة على الاستقرار  
فإن كان ما ترى مثل لون البتس حيف وإن كان دون البتس فليس حيف وليست بصفر خالصة  
فالظاهر أنه لفساد الرحم انتهى كذا في الخلاصة وفيها يصلح الصفرة ما لو نظر الناظر  
إليها يقول هي أصفر ثم قال في الصفرة ما يكون لونها تغير إلى السواد ومنهم من شبهها بلون



الكر باس قبل ان يغسل القصار ومنهم من شبهها بلون صفرة انس ومنهم من شبهها بصفرة الغز  
ومنهم من شبهها بصفرة ابيض واما التريه فحكم الكدرة وحكمها كونها حيضاً مطلقاً  
وعند ابى يوسف ليست بحيض الا ترى على اثر الدم كذا في الخلاصة ثم لم يميز في هذه الا لو حاله  
الوطوبى لا يبوسه لان اللون يتغير بتغير الاسباب حتى لو رأت بياضاً خالصاً على الخرقه  
ما دام رطباً فاذا يبس اصفر فحكمه كحكم البياض وكذا ان يكون حيضها الطهر المتخلل بين الدمين فيها  
اي في مدة الحيض واعلم ان الطهر المتخلل اذا كان اقل من ثلثة لا يفصل بالانقطاع واذا كان اكثر من  
اربعة عشر يفصل بالانقطاع وان لحاطة الدمين للطرفين شرط بالانقطاع لكن عند محمد طرقة  
مدة الحيض وعند ابى يوسف طرقة الطهر المتخلل واختلفوا فيما اذا بلغ ثلثة ولم يبلغ اكثر من  
اربعة عشر على ستة اقوال احدها ما رواه محمد عن ابى جعفر انه حيض مثله امرأة رأت يوماً ما وثلاثة  
طهر او يوماً ما فالثلاثة حيض لعدم اعتبار الطهر المتخلل لان استيعاب الدم مدة الحيض ليس  
بشرط لجاما فيعتبر اوله وآخره كالتصانيف في باب الزكوة وهو ضعيف لعدم الجامع لان الدم  
منقطع بينهما بالكلية وفي التصانيف شرط بقاء جزء من التصانيف في انشاء كون على هذه الرواية  
لورات المعتادة قبل عاداتها يوماً ما وتسعة طهر او يوماً ما لا يكون حيضاً لعدم لحاطة  
الدم طرقة الحيض في مدته وثانيها ما اختاره محمد ان الطهر المتخلل اذا بلغ ثلثة فصاعداً في  
مدته فان استوى الدم والطهر او غلب الدم لا يكون الطهر فاصلاً فيجعل الكل حيضاً واغلب  
الطهر صانراً فاصلاً وحي ان لم يكن جعل واحد منهما بافتراده حيضاً لا يكون شيئاً منها حيضاً بل  
يكون استحاضة وان امكن ذلك جعل حيضاً سواء كان المقدم والمؤخر وان امكن جعل كل واحد  
منها حيضاً جعل المقدم حيضاً والمؤخر استحاضة مثاله مبتدأة رأت يومين دماً وثلثة  
طهر او يوماً ما وثلثة طهر او يوماً ما فالثلاثة حيض غلبة الدم فان الطهر الثاني وان كان  
غالباً للدمين المحيطين به لكنه مغلوب باعتبار عدل الدم الحكمي المتقدم دماً فان الطهر الاول  
لما لم يكن فاصلاً جعل خمسة دماً خلافاً لابى سهل فان عنده الستة الاولى حيض دون الاخر  
الباقية ولورات يوماً ما وثلثة طهر او يوماً ما لم يكن شيئاً منها حيضاً لغلبة الطهر ولورات  
يوماً ما وثلثة طهر او يومين دماً فالثلاثة كلها حيض لا يستويها فغلب الدم لان اعتبار  
الدم بوجوب حرمة الصوم والصلوة واعتبار الطهر بوجوب حملها فيجوز فريج الحرم ولورات  
ثلثة دماً وخمسة طهر او يوماً ما فحيضها الثلثة الاولى لان الطهر غالب فصار فاصلاً والثلاثة

بأنفاده يمكن ان يجعل حيضاً ولورات يوماً ما وخمسة طهر او ثلثة دماً فحيضها الثلثة الاخيرة  
لما بيناه ولورات ثلثة دماً وستة طهر او ثلثة دماً فحيضها الثلثة الاولى لتقدمها ولثانيه  
استحاضته وثالثها قول ابى يوسف وهو اخر الرواية عن ابى جعفر وهو ان الطهر المتخلل اذا كان اقل من  
خمسة عشر لا يفصل لانه طهر فاسد لا يصلح الفصل بين الحيضتين فكذا بين الدمين لان  
الفاسد لا يتعلق بالحكم الصحيح فعلى هذا يجوز بداية الحيض وختمه بالطهر مثاله مبتدأة رأت  
يوماً ما واربعه عشر طهر او يوماً ما فالثلاثة عشر من اول ما رأت حيض عنده وابلت استحاضة  
امرأة عاداتها في اول كل شهر خمسة مثلاً فرأت قبل ختمها دماً ثم طهرت خمسها ثم رأت  
يوماً ما فخمسة حيض عنده اذ لم يزل دماً رأت عشرة لحاطة الدمين زمان عاداتها وان لم يزل فيها  
شيئاً واما اذا لم يجاوزها فيكون جميع ذلك حيضاً ولورات قبل ختمها دماً ثم طهرت اول  
خمسها ثم رأت ثلثة دماً ثم طهرت اخر خمسها ثم استمر بها الدم فحيضها خمسها عنده وان كان  
ابتداؤها وخمسها بالطهر لوجود الدم قبلها وبعدها ما رواه ابن المباركة عن ابى جعفر  
وبه اخذ زفر وهو انه بشرط طمع لحاطة الدم مدة الحيض كون الدمين نضاباً في المدة مجتمعا  
ومتفرقا لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة وهذا القول احسن من رواية محمد بزيادة نظر التفات  
واعلم ما اختاره مثاله رأت دماً وثلثة طهر او يوماً ما واربعه طهر او يوماً ما فالثلاثة  
حيض وجهاً مسها ما اختاره ابن المباركة على ما روى عن صاحب الشارح ان الطهر المتخلل لا يفصل  
اذا كان الدم نضاباً في امدته الحيض او لا كما رأت يوماً ما وتسعة طهر او يومين دماً فالثلاثة  
حيض وسادسها ما اختاره الحسن بن زياد من ان الطهر الكافي الى ثلثة او اكثر يفصل مطلقاً  
ووضفوا مثلاً لا يجمع هذه الاقوال مبتدأة رأت يوماً ما واربعه عشر طهر او يوماً ما وثلاثة  
طهر او يوماً ما وسبعة طهر او يومين دماً وثلثة طهر او يوماً ما وثلثة طهر او يوماً ما  
دماً ويومين طهر او يوماً ما فالثلاثة خمسة واربعون يوماً فعلى قول ابى يوسف العشرة  
الاولى والرابعة حيض وعلى رواية محمد العشرة بعد طهر هو اربعة عشر وعلى ما اختاره العشرة  
بعد طهر هو سبعة وعلى رواية ابن المباركة العشرة بعد طهر هو ثمانية وعلى قول ابى سهل الستة  
الاولى منها وعلى قول الحسن الاربعة الاخيرة ثم شرع ليبيان الحكماء فقال وهو يمنع اتصال  
لما في الصحيحين فاذا قبلت الحيض فعدى الصلوة اتفقوا على انه يمنع وجوب دائها وجوب  
قضائها لاطلاقاً ما رويناه ولزوم الجرح في قضائها واختلفوا في انه هل يمنع نفس وجوبها



اولا فذهب طائفة من اصحابنا الى منعه ايضا بنا على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء  
عندهم ولان الوجوب يقتضي فائدة من الاداء او القضا وكلاهما منتفيا ذكرناه وانتفا النذر  
دليل على انتفاء التزوم وذهبت طائفة منهم الى بقاء نفس الوجوب لقيام العقل وبقاء الذمة الحكم  
للإيجاب وقدرة الكبدن وهو حكم شرعي سببه الحقيقي إيجاب الله تعالى والظاهر في الجزء الاول من الوقت  
موتعا وانما انتفاء وجوب الاداء وهو عبارة عن لزوم اداء ما ثبتت في الذمة وسببه الحقيقي  
مطالبة صاحب الحق والظاهر في لفظ الامر واجب عنه يمنع استلزام بقاء الذمة بقاء الوجوب  
لانه لو بقي لزوم وجود التزوم بدون التلازم بخلاف التائم والمخفى عليه لان بقاء الوجوب فيها  
لترتيب فائدة القضا عليه بعد الانتباه والافاقه قالوا نستحيي لها ان توضحا لوقت كل صلوة  
وتفقد على مصلحتها يستحق وتتل وتكثر مقدار اداء الفرض كيلا تنسى العبادة والصوم لما  
رواه البخاري اذا حاضيت لم تقبل ولم تصم اختلفوا هل هي مكلفة بالصوم حال حيضها وانما منع  
اخر الاداء الى زمان ارتفاعه ام لا تؤمر به حال حيضها بل تؤمر بعد طهرها بناء على ان الحيض مانع  
وجوب الاداء فيه لا نفس الوجوب لترتيب فائدة القضا عليه قبل لا فائدة في هذا الخلاف  
وقيل يظهر فائدة في ان الحائض اذا ماتت قبل الانقطاع يجب ان يطعم عنها كل يوم افطرت فيه  
على قول من قال انها مكلفة حال حيضها ولا يجب على قول من لم يقل به والصحيح هو الاول لانها لو كانت  
مكلفة باجر جديد بعد الطهر كان ما تصومه اداء لا قضاء لان القضا يجب على الجبيرة لا اداء  
على الصحيح لا باجر جديد ويقضيه لما في مسلم عن عائشة قالت نصيبا ذلك فتؤمر بقضاء  
الصوم لا الصلوة ولانه لا جرح في قضائه لعدم تكرره بخلاف الصلوة لتكررها كل يوم وبها  
مارويناه وبنياه اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة ان قضاها ساقط وان حدثا الحيض والتفاس في اخر  
الوقت لانه المعسر عنده وقار زفروا لما في رواية انه ساقط الا ان يتفادى الوقت من الغفل  
ويبقى منه قدر ركة ثم يوجد المانع لان تلخيره الى هذا الوقت غير مشروع وقال الشافعي  
ان حاضت قبل زهاب وقت يمكن فيه اداء الصلوة كلها لا قضا عليها والآذان مضيها في  
كذا فاعلمها القضا والحجة عليها اطلاق ما روينا فان قيل العمل باطلا قد يقتضي عدم  
قضاء صلوة التفل الذي شرعت فيها وحاضت في اثناها مع ان المصريح في الخلاصة وشرح  
الوقاية والنفاية لزوم قضاها قلنا انها مختصة من اطلاقه لانها وجبت بالشرع  
لا بالشرع والرجل يؤخذ بما التزمه بخلاف الصلوة المفروضة لانها وجبت بالشرع والتشريع

قد اسقط حقه بما رآه في اثناها فلا يجب قضاؤها فان قيل فليهذا يلزمها قضا صوم التفل  
الذي شرعت فيه وحاضت فخلوله لانه وجب بالشرع ايضا مع ان المصريح في شرح الوقاية  
انه لا يلزمها قضاؤها قلنا هذه المسئلة خلافية والمصريح في النهاية وفيه القدر من الصوم  
انه لا فرق بين الصوم الكفل والصلوة التفل لزوم القضا فيها اذا حاضت في اثناها وهو المروي  
عن الامام الا سيحيا في واختاره ابن نجيم والفرق بينها على رواية شرح الوقاية ان الصوم  
عبارة عن الامساك بخصوص الذي كله بمنزلة شيء واحد غير متجزئ والسبب في اوله هو السبب  
لحزه بعينه وكذا المانع فاعتراض الحيض في اثناها هو اعتراضه في اوله فصار شرعه فيه  
ابتداء مقترنا بالتمني عنه فبطل شرعه ابتداء وتوجه المطالبة بالقضا فلا يلزمه القضا  
بخلاف الصلوة فانها عبارة عن مجموع اركان مختلفة وافعال متنوعة فاعتراض الحيض  
في جزء منها ليس كاعتراضه في اوله حتى يبطل شرعه فيها ابتداء باقترانه بالتمني عنه وتوجه  
عليه المطالبة بقضائها لان التني انما ورن من الصلوة وهي لا تتحقق الا بعد انقضاء السجدة فاذا  
قطعت قبل السجدة قطعت ما لم يطلب منها قطعة فيكون مبطلا للعمل قبل الامر بالابطال بعد  
انقضاء سبب ذلك العمل فليزوم به القضا لان شرعه ابتداء صحيح ثم لم يبطل باعتراض المانع  
وكذا الحال فيما اذا قطعت بعد السجدة اعتبرا رايها قبلها للاحتياط ثم هذا في حدود الحيض  
واما في زواله فقال ابو حنيفة والنشاف في انه اذا زان في وقت يسع بعده تكبيرة الافساح يلزمها  
القضا وقال مالك يسع بعده ركة يلزمها القضا وقيل يلزمها القضا لو بقي قدر اداء  
تلك الصلوة قلنا يكفي في القضا انقضاء سبب الوجوب وهو اخر الوقت لا انتقال السجدة  
ونقر عليه وقد زان المانع عنه وبمع دخول المسجد ولو للعبور لما بنياد في الغسل ومصلح الجنازة  
والعند له حكم المسجد عند الفقيه ابى الليث والاصح عنده على ما اختاره الامام الحسن بن علي  
في قاضين ان اجبانة ومصلح الجنازة لها حكم المسجد عند اداء الصلوة حتى يصح الاقتداء وان لم يكن  
الصفوف متصلة وليس لها حكم المسجد حتى تروى وحرمة الدخول للحيض وقضاء المسجد للحكم  
للسجدة في صحة الاقتداء وان لم يكن الصفوف متصلة وليس لها حكم المسجد في دخولها لغير  
على ما في البحر وكذا ظلة المسجد والطواف لما في الصحيحين عن عائشة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم  
تحيض فان لم يفلح ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفه بالبيت حتى تطهر ولا في المسجد فيحرم بدلاها  
ولان الطهارة واجبة في الطواف فتركها يحرم عليها الطواف ولانه صلوة فلا يجوز مع الحديث



حتى لو طافت للزيارة تأثم وتحتاج الى الجوار ببدنه وان وقع عن ركن الحج ويجل عن الاحرام فيه  
بالقوافل لانه لا يمنع الوقوف بعرفة والمزدلفة ودرى الجار وسائر افعالها لما رويناه وقربا  
رفوها ما تحت الارض عندهما وعند محمد بن الفرج فقط لقوله تعالى ليسلونك عن الحيض  
فل هو ادى فاعتزلوا النساء في الحيض ففسره النبي عم بقوله اصنعوا كل شئ الا الجماع ولها  
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظفرن لانه يتناول حرمة الاستمتاع بها بالجماع وغيرها ثم خصص  
بالحديث المبيد كل ما سوى بين السرة والركبة فيبقى ما بينها داخل في عموم النبي عن قربانه  
وقد يستدل بما في مسلم ان النبي عم يباشر نسائه فوق الارض وهو حيض وبارواه ابو داود  
مرفوعا لك ما فوق الارض قاله حين سئل عما يحل من الاستمتاع بالحائض والمراد بما تحت  
الارض ههنا هو ما بين السرة والركبة سوى الفرج بلا ستر شئ على ما هو محل الخلاف لانه  
الاستمتاع بالفرج حرام بالاتفاق والاستمتاع بما فوق السرة وتحت الركبة وبما بينها  
من فوق الارض حلال بالاتفاق على ما صرح به النووي وانما الخلاف فيما ذكرناه ما بين السرة  
والركبة سوى الفرج بلا ستر شئ فقالوا ان حرام وقال محمد انه جائز لكنه مكروه الا ان يستتر  
بشئ ويستمتع من فوقه وما يدل على ان محل الخلاف ما ذكرناه ما قاله في فتح الباري  
يحرم الاستمتاع من الحائض بما بين السرة والركبة الا من فوق الارض وهو المشهور عن ابي اتق  
وما يدل عليه ايضا ما قاله الحافظ العيني في حاشيته الهذلية قال ابو ج و ابو يوسف  
يجوز الاستمتاع بالحائض بما فوق السرة وما تحت الركبة ويحرم المباشرة بين السرة والركبة  
بدون الارض انتهى وقد صرح بعض اصحابنا ان المراد بالارض ههنا الاستئثار فاذ استتر  
حل له الاستمتاع عندهما فعلى هذا لا بد ان يفيد ما ذكرناه ما قاله في فتح القدير واما الاستمتاع  
بالحائض بغير الجماع فذهب ابي ج و ابو يوسف والشافعي يحرم عليه ما بين السرة والركبة  
وهو المراد بما تحت الارض ومذهب محمد لا يحرم ما سوى الفرج انتهى ما بيننا سوى الفرج  
بلا ستر شئ حتى ينطبق محل النزاع على ما ذكرناه ويكفر مستحل وطئها اى الجماع في الفرج  
لانه حرام بالكتاب والسنة والاجماع ومع هذا ثبت به لكل الزوج الاول والنسب ويكفر  
المهر والحضانة ارجح ولا يبطل به احصان القذف ولو فعله غير معتقد حله فان كان ناسيا  
او جاهلا بالحيض او مكرها فلا تأثم عليه ولا كفارة وان فعله عامدا عالما بالحيض مخملا  
فقد ارتكب كبيرة يجب عليه التوبة وفي وجوب الكفارة قولان فعند ابي ومالك لا كفارة

عليه وقال الحسن البصري يجب عليه الكفارة عتق رقبة وقيل دينار او نصف دينار وقيل بدينار  
ان كان في اول الحيض ونصفه ان في اخره ولو فاتت حفت فكتبها ووطئ لا يعمل بكذبها بل  
ثبتت احرمة باخبارها لانه ما يعلم من جانبها واعلم ان حكم الحيض من حرمة الصلوة والقسم  
والقربان وما شرط فيه الطهارة على ما ذكر ثبت ببروز الدم عندهما وعند محمد ثبت بالاستئثار  
وغيره نظير فيما لو توضأت ووضع الكرسف ثم احتسب بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم ففته  
بعده تقضى الصوم عند خلافها اى اذا لم يجز حرق الفرج الدخول فان حاذته ابله من كرسف  
كان حبيضا ونقاسا اتفاقا ولو وضعته ليل فخلا أصبحت رأت الطهر تقضى الغسل ولو كانت  
طاهرة فأتت ابله حين أصبحت تقضيها ايضا ان لم يقبل قبل الوضع انزالها طاهرة في القصور  
الاولى من حين وضعته وحائضها في الثانية حين رفته لغذا بالاحتياط فيها ثم الحيض  
والحكمة موقت بالاياس وبعد ينقلب الاحوال فماتت بعده لا يكون حبيضا في ظاهر الحديث  
وقال في شرح الوفاية والمختار انها رأت ما قويا كالا لسور والاحمر اتفاقا كان حبيضا وسيطر  
الاعتداد بالا شهر قبل التمام وبعده لا وان رأت صفرة او صفرة او تربية في استحاضة انق  
هكذا نقله ابن الهام عن الصدوق حسام الدين ثم قال انما ينقض بالدم الحائض الاياس في استقبال  
لا فيما مضى حتى لا نقصد الاكمة المباشرة قبل معاودة الدم ولتختلف في سن الاياس واكثر  
المشاخ قد روه ستين سنة ومشايخ بخاري مجتهد وخمسين وبعضهم بسبع وخمسين وفي  
المجتهد والفقيه زماننا ان يحكم بالاياس عند الحسنة وما ذكر ما يتعلق ببروز الدم من الحكم  
شرح لذكر ما يتعلق بانقطاعه فقال وان انقطع الدم لتام العشر وحل وطئها قبل الغسل الا  
انه لا يستحب للنكاح في اقراء بالشديد ولا يحل عليك ان تحل لتام العشرة لا يتوقف على  
الانقطاع لتعين كونها مستحاضة بعدها الا انه ذكره مشاكلا لقوله وان انقطع لاقول من  
العشرة عند تمام العادة لا يحل حتى تغسل لان الدم يد رتاره وينقطع اخرى فلا بد من اغتسال  
ليخرج جانيب الانقطاع بوجود ما زاد على عاداتها من مدة الاغتسال ولو حدثت لك في هذه الحالة  
تمت فحكم بطهارتها حتى يحل وطئها وان لم يغسل ولا تزوج زوجها لم يغسل ولا ينقطع  
الرجعة يجزئ التيمم بدون الصلوة خلاف على ما ذكره الا سيحالي في شرح مختصر الطحاوي وقال في  
فتح القدير عن التيمم مسافة طهرت من الحيض فتمت ثم وجدت ملجأ للزوج ان يقربها لكن لا تغسل  
القرآن لانها لم تيمم من الحيض فلما وجدت الماء فامنا وجب عليها الغسل فصارت كالحيض انتهى



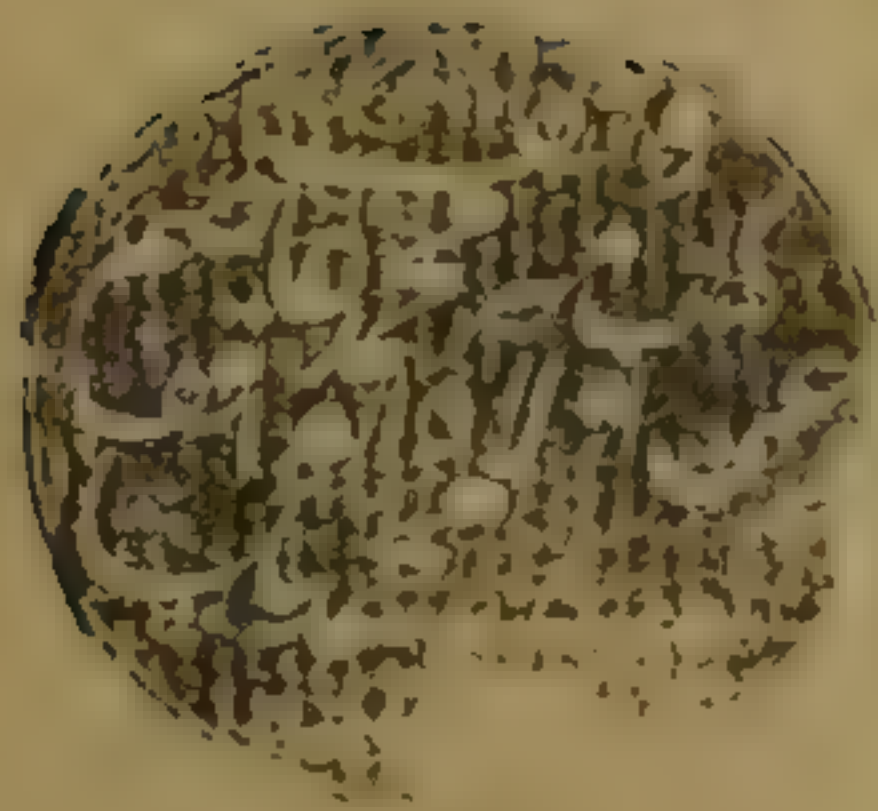
والظاهر منه وما ذكرناه من شرح مختصر الطحاوي ان التيمم بدون الصلوة يخرجها من الحيض ويجعلها  
طاهرة حتى يجوز للزوج قربانها ورده ابراهيم وقال وليس الامر كذلك فان في المبسوط ولم يذكر  
الحاكم الشهيد في الكافي ما اذا تيمم ولم يقبل فقبل هو على الاختلاف عندها ليس للزوج ان يقربها  
وعند محمد له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا لان محمد انما جعل التيمم كالاعستاء  
فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطى تركه فلم يجعل التيمم فيه قبل كونه  
كالاعستاء كما لا يجعله في الحل للزوج ان يجمعهما هذا هو الصحيح من المذهب وبعضى عليها  
ادنى وقت صلوة كاملة بقدر فيه الاغتسال والتيمم لان الصلوة ح صارت دينية فيهما  
فصارت من الطهارات فيحل وطئها لان الشروع لما حكم عليها بوجوب الصلوة ولا تصح مع الحيض  
دلى على انها طاهرة والمرد بادن وقت الصلوة ادناه الواقع لغير العتي ان نظرت وقت منه الى حرج  
قد لاغتسلوا والتيمم لا اتم منه ومن ان نظرت اوله ومعنى منه هذا المقدار لان هذا لا يبرأ  
طاهرة شرعا لان بذلك لم تقصر الصلوة دينية في ذمتها لانها انما تقصر دينيا اذا انقطعت في اخر وقت  
وسع فيه الغسل والتيمم كذا في فتح القدير ويؤيده ما في التبرج الوهاب ان لا ينقطع اذا كان  
اول الوقت فلا يجوز قربانها الا بعد الاغتسال او مضى جميع الوقت وقان في البحر والحاصلات  
الانقطاع ان كان في اول الوقت او في اثنا عشر فلا بد للحل من خروج الوقت وان كان في اخره فان في  
منه زمان قد لاغتسلوا والتيمم وخروج الوقت حل والا فلا ثم الاصل في تقدير هذه المدة  
ان مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لا قل من العشرة وان كان تمام عادت بها في  
الاغتسال للعشرة حتى لو طهرت في الاول والباقي من الوقت قدر الغسل والتيمم لزمها قضاء  
تلك الصلوة ولو طهرت في الثاني واكمل في قدر التيمم فقط لزمها القضاء ولهذا فان في النوادر  
وان كان ايامها عشرة فطهرت وفي قدر ما تحرم لزمها الغرض ولا يشترط اماكن الاغتسال  
ومقدار التيمم مقدور بقول الله تعالى عند ابي وبالله اكبر عند ابي يوسف وليس لثياب يعتبر مع  
الغسل على ما في المجتبى وهكذا جوار صومها اذا طهرت قبل الكفر وقيل التيمم غير معتبرة في حق  
صومها بل يكفي مضى مدة الغسل فان في المجتبى الاصح ان لا يعتبر التيمم في حق الصوم ثم قال  
قال مشايخنا زمان الغسل من الطهر حتى صاحبة العشرة ومن الحيض فيادونها ولكن ما قالوا  
في حق اقلان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوجه لانه في جميع الاحكام الاثر في ايامها الطهر  
عقوبة غيبوبة كشفتم اغتسلت عند البحر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشرة بعد

زوال الشفق فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتفى الظاهر منه عدم اعتبار  
التيمم في الصوم والظاهر من التبرج الوهاب اعتبارها فيه وهذا ظهران الكمال صفة الوقت  
بمعنى انه الكامل في السببية فان مقدار الاغتسال والتيمم في الانقطاع لا قل من العشرة  
ومقدار التيمم فقط في الانقطاع تمام العشرة كاف في اجاب الصلوة وباجابها حكم بها  
ولا يشترط مضى وقت الصلوة الكاملة عندنا فالاول ان يقول كامل وان كان دون عادت  
لا يحل وطئها حتى يضي عادتها وان اغتسلت لان العادة غالب فكان الاحتياط في  
الاجتناب هذاه في مؤمنه واما الكتابية فيحل وطئها اذا انقطع دمها بلا حاجة الى غسل  
وان انقطع دون عادتها كذا في الاشياء واعلم ان الدم اما ان ينقطع تمام العشرة او دونها  
لتام العادة او دونها ففي الاول يحل الوطى بمجرد الانقطاع ويلزمها قضاء الصلوة بمجرد  
وقت التيمم بدون زمان الغسل وفي الثاني ان اغتسلت او تيمم وصلت ومضى عليها في  
وقت صلوة كاملة يحل الوطى ويلزمها القضاء وفي الثالث لا يقربها وان اغتسلت ما لم يضر  
عادتها ويلزمها الصلوة والصوم وانقطعت الرجعة لو كانت هذه الحيضة ثالثة  
ولا تتزوج بزوجه لغير احتياط حتى تاتي عادتها فان تزوجها رجل ان لم يبا ودعا الدم حار  
وان عاودها ان كان في العشرة ولم يرد على العشرة فسد نکاح الثاني وكذا صاحب المجتبى  
يجتنبها احتياطاً كذا في الخلاصة وقان في فتح القدير ومفهوم التقييد بقوله ولم يرد على العشرة  
انه اذا زاد لا يفسد ومراة اذا كان المورد بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان زاد  
لان الزيادة توجب الرد الى العادة والعرض انه عاودها فيها فيظن ان النكاح قبل انقضاء  
الحيضة وقال انشا في لا يحل الوطى ما لم تغتسل في الاحوال انك لنقوله تقا حتى يطرز بقراءة التيمم  
فلنا مقتضى هذه القراءة عدم انها الحرة العارضة بالانقطاع بل لا بد من الاغتسال ومقتضى  
قراءة التحقيف انها وها بالانقطاع مطلقا فحسنا محل الاول على الانقطاع تمام العادة التي  
دون العشرة وحل الثانية على الانقطاع تمام العشرة لان في توقيف قربانها في الانقطاع  
لا كثر على الغسل اثرها كما نصنا حكما وهو من حكم الشروع عليها بوجوب الصلوة المستتر  
اتزال اياها طاهرة قطعاً بخلاف تمام العادة التي دون الاكثر فان الشروع لم يقطع عليها  
بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضاً بلا اتفاق  
لا يقال ان مقتضى القراءة بالتشديد بثبوت الحرة قبل الغسل فرفع الحرة قبله بخروج الوقت



معارضة للنص بالمعنى لاننا نقول ان هذه القراءة خص منها صورة الا لقطع العشرة بقراءة الخفيف  
 فجاز ان يخص ثانيا بالمعنى ايضا لان العام الذي خص منه البعض دليل على مجوز تخصيصه  
 بالمعنى واصل الطهر الصحيح خمسة عشر يوما لانه مدة النجوم فاعتبرها بمدة الاقامة والجماع  
 الصحابة عليه وروى ابن ابي حنيفة في العلل المشاهير عن الحديث عنه عم اقل الحيف ثلث  
 واكثره عشر واصل ما بين الحيفين خمسة عشر يوما ولا حد لاكثره لانه قد يمتد الى سنة  
 وسنتين فصاعدا وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقديره فتصلي وتصوم ما ترى الطهر  
 وان استغرق عمرها الا عند الحاجة الى مضى العاد في زمن الاستمرار يعني اذا استمر بها اكثر  
 في بقدر لاكثره حد وذلك على ثلثة اوجه لانه ما في المبتدأة وذلك بان بلغت مستحاضة  
 واستمر بها اكثر في بقدر حبيضا بعشرة من كل شهر وباقيه طهر بالاتفاق فثلاثة عشر و  
 شهر تسعة عشر واصل في المعتادة في طهرها وحبيضا في زمن الاستمرار ما عادت قبله في  
 جميع الاحكام بالاتفاق ان كان طهرها اقل من ستة اشهر وان كان اكثر منها بان بلغت برؤية  
 عشرة مثلا وما وسنه طهرها ثم استمر بها اكثر لان العادة ثبتت مرة واحدة فاختلغوا في تقدير  
 طهرها في زمن الاستمرار فقال ابو حنيفة وابو حنيفة حبيضا وطهرها ما رأت قبل الاستمرار فتفقوا  
 عدة تلك المرأة ثلث سنين وثلثين يوما بنا على اعتبار الطلاق اول الطهر وتعيينه في فتح  
 التقدير حيث قالوا وان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مصبوتا فليس هذا التيقن  
 بل انهم جواز كون حسابه بوجوب كونه اول الحيف فيكون اكثر من المذكور بعشرة ايام واكثر  
 الطهر فيقدر ثلث سنين ولحد وثلثين او اثنين او ثلثة وثلثين يوما ونحو ذلك وان لم يكن  
 مصبوتا فينبغي ان تزداد اشهره انزالا له مطلقا اول الحيف لحيضا انتم وما يقان في ابهرانه  
 لما كان الطلاق في الحيف محرم لم ينزلوه مطلقا فيه حاله على الصلاح فلا يدفع الاحتياط  
 المذكور وقال محمد بن شعاع يرد طهرها الى تسعة عشر يوما لان اكثر الحيف في كل شهر عشرة  
 وابدا في طهرها لا يكون اقل من تسعة وعشرين وقال محمد بن سلمة يرد الى سبعة وعشرين  
 لان اقل الحيف ثلثة فتقصنا د عن كل شهر في سبعة وعشرون وقال محمد بن ابراهيم المكي  
 الى ستة اشهر الساعة لان اقل المدة التي يرتفع الحيف فيها ستة اشهر وهو اقل مدة الحمل والاضح  
 ان مدة الطهر اقل من مدة الحمل فتقصنا منه شيئا ليسر وهو ساعة فتتفق على انها تسعة  
 عشر شهرا لان ثلث ساعات جواز ان يكون وقوع الطلاق في اول الطهر فجناح الى ثلث اطراف كل طهر

سنة اشهر الساعة وكل حيف عشرة ايام وقال الحكم الشهيد يرد الى شهرين لان العادة من التماودة  
 والحيف والطمهر ما يكثر في الشهرين عادة لانه شهر فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عاداتها  
 والعادة تنقل برين فصا وذلك لانه طهر عادة لها فوجب التقدير به قبل وعليه الفتوى وعلى الاكثر  
 على قول المبداء في المعتادة التي لم تنس عاداتها ولو كانت معتادة قد نسبت عادة لها عدا وسكانا  
 فتحرى وتعمل باكثر ايامها الطهر والحيف فتصلي في كل وقت في طاهرة وفيه اكرامها وتدفع في  
 كل وقت هي حاضرة وفيه اكرامها وان لم يكن لها رأي وهي المصلحة لا يحكم لها شي من الطهر والحيف  
 يقينا بل ياخذ بالاحوط في حق الاحكام من زمان الروح وغيره مما يجنب الحائض عنه ولا يشك  
 عن القبلة والصوم بل تصلي بالتصوم لكل صلاة ان كان تردد هابين دخول الحيف والطهر والتفصل  
 لوقت كل صلاة ان كان تردد هابين الطهر والخروج عن الحيف ثم يبتدئ تلك القبلة في وقت ثمانية  
 قبل الوقتية احتياطا عند ايج على الدفاق واليقان ان تفصل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا  
 ويوم انه وقت خروجها عن الحيف لكنها اكتفت بالتفصل مرة لوقت كل صلاة لغزوة الحج  
 وصحح الامام السرخسي انها تفصل لكل صلاة لحيضا وتصلي المكتوبات والكوتر والسنة المشهورة  
 ويقرانه كل كلمة قدر ما يجوز به الصلوة من اية او ثلث ايات ولا يفتن في الوتر باللهم انا نستعينك  
 الى لغة لشبهة القرآنية فيه وقيل يقرأ ولا يقرأ القرآن خارج الصلوة ولا تنس المصحف ولا يدخل  
 المسجد ولا تصلي التوافل وان فقت فانتها فليها الاعادة بعد العشرة لاحتمال انها قضتها في  
 الحيف وان حجت لا تظوف للجنة وتظوف للزيادة ثم يقيد بها بعد عشرة ايام وتظوف للصلاة  
 ايضا ولا يقيد بها لانها واجبة على الطاهر دون الحائض فان كانت حائضه فلا وجب عليها  
 وان كانت طاهرة فقد انتها ولا ياتيها زوجها ابدا بالتحري لان الفروج لا تحري على ما نص محمد  
 وقيل ياتيها بالتحري وتصوم رمضان كل اشهر لاحتمال انها طاهرة في كل يوم ثم تقضي خمسة  
 وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اولة عشرة ومن اخره خمسة او بالنعكس ثم يجمل انها  
 حاضت في القضا عشرة فتسلم خمسة عشر بغير علم في فتح التقدير فاذا علم ان المصلحة لا  
 يقدر لها الطهر في حق الاحكام بل تعمل باكثر ايامها ان وجد والا فبالاحوط فهل يقدر لها طهر  
 في حق العدة ام لا فيه خلاف بينهم فهم من لم يقدر لها طهر او لا تنقضي عدتها ابدا منهم  
 والقاضي ابو حازم لان التقدير لا يجوز الا توقيفا بينهم ومنهم من قدره فالמיד الى ستة اشهر  
 الساعة على ما مر وعن محمد بن الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال محمد بن مقاتل سبعة





وخمسون يوما واذا زاد الدم على العادة وهي نوعان اصلية وجعلية فالاصلية على وجهين  
احدهما ان ترى دميين وطهرين متفقين على الاولاد بان رأت مبتدأة ثلثة دما وخمسة عشر  
طهرا وثلثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها تدع الصلوة من اول الاستمرار ثلثة اياما  
وتصل خمسة عشر لان ذلك صار عادة اصلية لها بالاعتقاد وكذا لو رأت ثلثة دما وخمسة  
عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر الدم فحيضها ثلثة وطهرها خمسة عشر  
اصلية فيصلي من اول الاستمرار ستة عشر لانها حين رأت اربعة دما فثلثة منها حيضها  
ويوم من طهرها على العادة الاصلية الا انها لا تصلي فيه لرؤية الدم فيه فلما ظهرت ستة  
عشر فاربعة عشر منها من تمام طهرها ويومان منها من حيضها الثالث كمن لم تر فيها دما قط  
فيها فبقي من حيضها اثنان يوم ولحد واليوم الواحد لا يكون حيضا فيصلي الى موضع حيضها  
الرابع وذلك ستة عشر ثم تدع الصلوة ثلثة وتصل خمسة عشر للعادة الاصلية عندها  
وعند ابى يوسف تنقل عاداتها برؤية المخالف مرة وهو المختار للفتوى فتدع من اول الاستمرار  
اربعة وتصل ستة عشر وذلك عاداتها عنده لان العادة تثبت بمره عنده والثاني ان ترى  
دميين وطهرين مختلفين بان رأت مبتدأة ثلثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة  
عشر طهرا ثم استمر الدم ففندها حيضها ثلثة وطهرها خمسة عشر فالיום الرابع من اربعة دما  
من طهرها لكنها لا تصلي فيه لما مر فلما ظهرت ستة عشر فاربعة عشر منها ببقية طهرها ويومان  
منها من حيضها لكنها تصلي فيها لما مر فبقي من حيضها يوم فيصلي الى موضع حيضها وذلك ستة عشر  
كما مر ثم ترك ثلثة من اول الاستمرار وعند ابى يوسف حيضها وطهرها ما رأت اخر مرة والعادة  
اجعلية ثلثة انواع جعلية في حق الدم والظهور ما بان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة  
بان رأت خمسة دما وسبعة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وثلثة دما وخمسة  
عشر طهرا ثم استمر الدم قال بعضهم بجمع عاداتها اوسط الاعداد وبعضهم اقل الزمان الاخيرين  
والثاني جعلية في الظرف فقط بان رأت اطهارا مختلفة او طهرين متفقين بينها طهرين فالحق  
من اول الاستمرار ثلثة وتصل ستة عشر على القولين فان رأت ثلثة دما وخمسة عشر طهرا  
وثلثة دما وستة عشر طهرا وثلثة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر الدم واثنان جعلية  
في حق الدم فقط بان رأت دماء مختلفة او دميين متفقين بينها دما ثم استمر الدم فيجب  
البناء على اوسط الاعداد او على اقل الاخيرين والامثلة ظاهرة فان جاوز الزائد على العادة الاثني

اول الجلية العشرة ولو تجزء قليل فالزائد كله استحاضة لما رواه ابن ماجه عن عابشة قال جاءت  
فاطمة بنت ابى جبير الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اني استحاض فلما طهر افادع الصلوة فقال لا اجنبى  
الصلوة ايام حيضك ثم اغتسلي وتوضي لكل صلوة ثم صلى وان قطر الدم على الحصى ولان  
الزائد على العادة يجازى الزائد على العشرة من جهة الزيادة على المقدار المقدار العادى  
كما تقدّر الشرع فالزائد عليه كالزائد عليه فيلحق به واذ كان الزائد على العادة استحاضة  
فهو ترك الصلوة بحد رؤيتها الزيادة عليها قبل ترك ولا تؤمر بالاغتسال والصلوة قبل  
الابتلاء منها لان هذه الزيادة مترددة بين الحيض والاستحاضة فلا تترك الصلوة بالشك  
والاصح هو الاول على ما في المحيط والنهاية والنبين لان دليل كونها حاضا طاهرا وهو  
رؤية الدم في اوانه وفي خروجها من الحيض شك تحكنا انها حاض حتى تبين امرها لان  
هذه الزيادة لا تكون استحاضة حتى يجاوز العشرة فان جاوز تبين انها ليست حاضا فبقي  
بقضا ما تركت والاى وان لم يجاوزها فحيض اى ان كان بعده طهر صحيح لانها لو كانت عادتها  
خمسة مثلك في اول كل شهر فرات ستة دما فالسادس حيض فان طهرت بعده اربعة عشر  
ثم رأت الدم فانها نزلت الى عادتها وهي خمسة اذ ليس بعده طهر صحيح فالسادس استحاضة فتقف  
ما تركت فيه من الصلوة على ما في المحيط ثم الزائد على العادة اما ان يكون متقدما عليها او  
متاخرا عنها او كلاهما والاى اما ان يكون الزائد صالحا للحيض بان كان ثلثة او لا يصلح  
وعلى الاول اما ان ترى ايام عاداتها ما يصلح حيضا او ما لا يصلح له ولا ترى فيها شيئا  
اصدا في الاول عن ابي حنيفة روايتان ففي رواية محمد بن عبد الله ان المتقدم لا يكون حيضا وفي رواية  
بشر والمعلّى عنه انه حيض تبعا لا يام عاداتها ان وقع بين الطهرين التامين وفي الثاني والثالث  
لكم موقوف عند ابي حنيفة فان طهرت ايامها مرة اخرى في الشهر الثاني صار حيضها ما رأت و  
انقلت عاداتها في الحيض والاى في استحاضة وعند ابى يوسف المتقدم حيض وبصير ذلك  
عادة لها وعند محمد المتقدم حيض بل لا عن ايامها لاجل عادتها وعلى الثاني اما ان ترى في عادتها  
ما يصلح حيضا او ما لا يصلح له ولا ترى شيئا اصدا في الاول الكل حيض بالاتفاق لان ما  
رأت قبل عادتها غير مستقل لعدم انصباب فيكون تابعا لعاداتها وفي الثاني بصير الكل حيضا  
وعند ابى يوسف ومحمد في الظاهر رواية ان بلغ الكل بضايا وقيل لا يكون شيئا منها حيضا لعدم  
انصباب على انفرادها الا ان ترى في موضعها الثاني مثل ذلك فنقل العادة اليها وفي الثالث



لاحيض وعلاكله اذا لم يجاوز العشرة فان جاوزها ردت الى عادتها فان رأت في ايامها ما يكون  
حيضا يكون حيضا وما قبله استحاضة وان لم يركبها فكل استحاضة عند الجرح وعند  
من اول ما رأت مثل عادتها حيض وازيادة استحاضة وتؤمر بترك الصلوة عند ما حين رأت  
قبل عادتها اذا كان الياء من ايام طهرها ما لو ضم الى ايام حيضها لم يجاوز العشرة وعند الجرح  
ان كان قبله ثلثة او اكثر لم تؤمر بترك الصلوة لان هذا المقدم عنده ليس بحيض وان كان يوما  
او يومين تؤمر بالترك عند مشايخ وعند مشايخ بخاري لا والثاني لا يخلو اما ان رأت في ايام  
ايامها ما يكون حيضا وبعدها كذلك او رأت في ايامها ما يكون حيضا وبعدها ما لا يكون  
حيضا او رأت في ايامها وبعدها ما لا يكون حيضا لكن لو جمعا يكون حيضا او رأت في  
ايامها ما لا يكون وبعدها ما يكون او لم تر في ايامها اصلا ورأت بعدها ما يكون في ثلثة  
الاول يكون الكل حيضا ما لم يجاوز العشرة وفي الاخيرين يصير الكل حيضا عنها ما لم يجاوز  
العشرة وعند الجرح لا يصير حيضا حتى يهاورها في الشهر الثاني على ما في المحيط وفي الاصل  
الكل حيض بالاتفاق والثالث لا يخلو اما ان يكون كل من المقدم والمؤخر نضابا او لا يكون شيء  
منها نضابا او يكون المقدم نضابا والمؤخر لا او بالعكس فكل في الوجوه الاربعه حيض  
وفي رواية عن الجرح المقدم ليس بحيض والا مثله ظاهرة وهذا اذا لم يجاوز المجمع العشرة فان اول  
فان كان كل من المقدم والمؤخر محال لو ضم الى عادتها ارضا والعشرة فحيضها عادتها والعدة  
والمؤخر استحاضة وان كان احدهما كذلك فحيضها عادتها ايضا وان كانت مبتدأة ورأت  
الدم على العشرة فالعشرة حيض بتركها الصلوة والصوم ابتداء الرؤية على الاصح على ما  
قد مرناه ونصير تلك العشرة عادة لها عندنا لان دمها في اوانه ولاعادة لها فيجوز عادة لها  
وعند ابى يوسف انها تؤخذ في انقطاع الرجعة والصوم والصلوة بالاقول وفي الكل للزوج  
بالاكثر احتياطا اجيب بان دليل بقا الحيض ظاهر فله معنى للاحتياط والزايد كله استحاضة  
اعلم ان من بلغت بالدم اما ان رأت وما فاسدا مستمرا في كل شهر حيضها عشرة واثباته  
طهرها ولما ان رأت وما وطهرها فاسدين ثم استمر الدم كاربعة عشر يوما واربعة عشر طهرا  
ثم استمر الدم فيجعل مستمرا ابتداء اذا حكم للقاسد فادتها عشرة من اول اربعة عشر وفيه  
الشهر عشرون طهرا ومعنا ثمانية عشر الى زمان الاستمرار فيجعل من اول الاستمرار يومين  
من طهرها لتكمل عشيرين فتصلي فيها ثم تترك عشرة وتصلي عشيرين وذلك عادتها في دن

الاستمرار واما ان رأت وما وطهرها صحيحين ثم استمر الدم فماراته من الدم والطهر عادتها  
في زمن الاستمرار لان عادة المبتدأة تثبت بمرة بالاتفاق واما ان رأت وما فاسدا و  
طهرها صحيحا ثم استمر الدم فعلى ما صححه الامام السرخسي يكون حيضها عشرة وطهرها عشرون  
لان الدم لما فسد بالزيادة فسد طهرها ايضا مثله لو رأت احد عشر يوما وخمسة عشر طهرا  
صليت في اول طهرها يوما بالدم وهو الحادي عشر وقد بقي من عشيرين طهرها اربعة فتصلي  
اربعة من اول الاستمرار ثم تدع عشرة وتصل عشيرين وقبل حيضها عشرة وطهرها ستة  
عشر واما ان رأت وما صحيحا وطهرها فاسدا ثم استمر الدم مثله رأت خمسة يوما واربعة  
عشر طهرا ثم استمر الدم فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون وقد استمر  
وبقي من طهرها احد عشر فتصلي من اول الاستمرار احد عشر ثم تدع خمسة وتصل خمسة  
وعشرون وذلك عادتها والنقاس هو في اللفة مصدر نفست المرأة اذا ولدت فهي نفسها  
وفي الشرع دم حقيق او حكمي فيمثل الطهر المختل في اللفة يعقب الولد فلو ولدت ولم تر دم  
اصلا لا يكون نفسها لكن يجب عليها الغسل عند الجرح وزفر احتياطا لان الولادة لا تخلو  
عن قليل دم وعند ابى يوسف لا يجب لانه يتعلق بالنقاس ولم يوجد واما الكوض فيجب  
بالاتفاق والمكراد بالدم ما خرج من الفرج حتى لو ولدت من قبل سترها بان شقها بطنها وج  
الولد منها فلا يكون نفسها بل صاحبة جرح سائل لكن تنقض عادتها بها ونصير الامام لم يولد  
ان سال الدم من فرجها في نصير نفسها ايضا وحكم حكم الحيض فتدع الصلوة والصوم وتقف  
دونها وغيرها من الاحكام السابقة الا في الفضل بين طلاق السنة والبدعة والعدة  
والبلوغ والاستبراء فانها بالحيض فصاحي لو استبرأ في حارثة بعد ما ولدت لا يعتبر  
نقاسها من الاستمرار ولا يطأها الا بعد حيضه بعد النقاس ولا حد لاقلة حتى لو رأت  
ساعة ثم طهرت فذلك الساعة نقاس وياقها طهر لان الدم كنفاس علامة ظاهرة على  
كونه من الرحم وهو نفقته اقول فلا حاجة الى التقدير بالمدة بخلاف الحيض وفي الثمانية  
ان اقل النقاس ما يوجد ولا حد له بالمدة في حق الصلوة والصوم بالاتفاق ولما كان في  
فيما اذا وجب اعتبارا اقله في انقضاء العدة بان قال لها زوجها اذا ولدت فانت طالق  
فقات انقضت عدة اي بقدر يعتبر لاقل كنفاس مع ثلث حيض عند الجرح يعتبر اقله  
خمسة وعشرون وعند ابى يوسف باحد عشر يوما وعند محمد ساعة كذا في النهاية وكذا



اربعون يوما صحته احكام عن ام سلمة قالت كانت النفس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تجلس اربعين يوما  
لا يأمرها البقيع بمقتضى صلوة النفس ولا اكثر مدة النفس اربعة امثال مدة الحيض فكون  
اربعين وهذا لان الروح لا يدخل في الولد قبل اربعة اشهر ففتح الله ما اربعة اشهر وادخل  
الروح صار الدم غذاء له فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر  
عشرة ايام ومتى انقطع قبل بلوغه اكثره في طاهرة تصوم وتصل وتختلج في الوطى قبل  
مكروه وهو المروى عن علي بن ابي جح والشافعي لا يكره الا ان ينقطع دون عاداتها والظاهر المختلج  
لا يفصل وان كثر عند ابي جح وقال ان كان اقل من خمسة عشر لا يفصل وان كان خمسة عشر  
فصاعدا يفصل فالاول نفاس والثاني حيض اذا كان نضابا وقال الشافعي اكثره ستون ليلة  
عليه ما روينا وما تراه احكاما لاجل حاله وعند ابي جح اكثره ستون ليلة استحاضة عند  
ابن ابي يوسف وفي رواية للمعل عن ابي جح بعضه كولد صارت به نفسا فلما كثر وعنه محمد  
في رواية هشام لا تصير نفسا حتى يخرج نصف الولد وفي رواية عنه حتى يخرج جميعه قالوا  
بحر حجة تحتها تجلس عليها وتصلي كولد غير الولد وان زاد على اكثره ولها عادة فالزائد  
عليها استحاضة ذكر في الاصل اذا كانت عاداتها في النفاس ثلثين يوما فانقطع دمها على راس  
عشرين وطهرت عشرة ايام عاداتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر حتى جاوز اربعين  
ففي استحاضة فيما زاد على الثلثين ولا يخرجها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء والاعادة  
احكام الشبهة هذا على مذهب ابي يوسف يستقيم لان ما يرى ختم الحيض والنفاس بالظهر اذا كان  
بعده دم واما على مذهب محمد فغيره نظرا لانه لا يرى ختمها بالظهر والا يوان لم يكن لها عادة فالزائد  
على الاكثر فقط استحاضة فيكون نفاسها اربعين عاداتها واعداء اصلية او جعلية عليها  
قدماه ثبت في المبتدأة والعتادة وتنقل عدد او مكانا على ما ذكرناه مرة متعلق على قنار كن  
قوله في الحيض والنفاس عند ابي يوسف وبقي لان العادة فيها ثبت بروية الدم مرة في المبتدأة  
فكذلك تنقل بروية خلافه مرة في العتادة وتغير عادة تيسيرها والاول ان انتقال العادة في المبتدأة  
اثبات عادة ثانية لها فاذا جاز اثبات العادة الاولى في المبتدأة مرة جاز اثبات الثانية في  
العتادة ايضا وعند ما لا بد من العادة لان العادة من العود فلا بد من التكرار في العتادة بخلاف  
المبتدأة لان الحاجة في المبتدأة عدد او مكانا فكان اعتبار ما رآته في نفس العادة الى  
من اعتبار ما رآته في العتادة فالحاجة فيها الى نسخ العادة الاولى واثبات الاخرى فلا بد من التكرار

مثلا امرأة رأت خمسة وعشرين يوما في اول كل شهر خمسة وعشرين طهر او هذا عاداتها الاصلية عدد ايامها  
فان رأت في مكان خمسة ستمائة مرتين انتقلت عاداتها عدا بالانفاق وان رأت ثمانية  
عنده خلوا لها ولو كانت عاداتها الاصلية في الحيض ثلثة وفي الطهر خمسة عشر فأت ثلثة  
ثم طهرت اربعة وثلثين يوما ثم استمر بها الدم فوضع حيضها الاول من خمسة عشر في ثمانية عشر  
وموضع حيضها الثاني من ثلثة وثلثين الى ستة وثلثين فاذا طهرت اربعة وثلثين ثم استمر  
بها الدم فتهذه امرأة لم تر في موضعها مرة اصلا ومضى في موضع حيضها الثاني يوم وبقي يوما  
ويومان لا يمكن ان يجعل حيضا فلم تر في موضعها مرتين فانقلبت عاداتها مكانا و  
العدد على حاله فتستأنف الحساب من اول الاستمرار فتدفع الصلوة من اول الاستمرار ثلثة ايام  
ثم تصل خمسة عشر ثم تدفع ثلثة ثم تصل خمسة عشر وذلك عاداتها ونفاسها ثلثة ايام واما  
الولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر من الاول عند ابي جح والي يوسف فلا تصوم ولا تصل  
بعد الاول وان كان بينهما اربعين يوما والدم الذي بعد الثاني استحاضة لا نفاس لا يتوالى  
نفاسا ليس بينهما ستة اشهر كالابن الوالي حيضان ليس بينهما طهر خمسة عشر ولو ولد ثلثة  
اولاد بين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وكذا بين الثاني والثالث لكن بين الاول والثاني اكثر  
من ستة اشهر فالصحيح ان يجعل الثلثة من بطر واحد خلافا لما قاله من الثاني وهو رواية عن  
ابن ابي جح لان النفاس متعلق بالولادة لانه ما حوز من نفس الولد او من نفس الرحم ولم يتحقق الولادة  
من كل وجه لقيام الولد الثاني والصلوة كانت وليجة ببقين قبل الولادة فلا يسقط بالاحتمال  
كما لو خرج اقل الولد قلنا النفاس اسم لدم تنفس به الرحم عقيب الولادة وبولادة الاول انفتح في  
الرحم وتحققت الولادة من كل وجه بخروج الولد فالدم الذي يعقبها يكون نفاسا وقيل انه اسم  
لما فضل عن غذاء الولد من دم الحيض المتوجع خروجه بانسداد الرحم بالحبل وبالولادة الاول  
ظهر انفتاحه فظهر ان الخارج هو ذلك الذي كان ممنوعا وقد حكم الشارع بان ما كان منه منقرا  
باربعين حتى لو زاد استمر الدم عليها في الولد الواحد حكم بان من غير ذلك فيلزم ان الخارج بعد  
الثاني بعد الاربعين غير ذلك لانه استحاضة وانقضاء العدة من الاخير لجاءا لقوله تعالى ولا  
الاحمال الجاهل ان بعض حملين وبوضع الاول لم يضع حملها ولانها يتعلق بفراغ الرحم ولم يوجد في  
الاول والاستسقاء ان طهر بعض خلقه من يداور رجل او اصبع او ظفر او شعر فهو ولد نصير في  
نفسه والامة ام الولد ان دعاه ستيدها لان الدعوة شرط فيه ويقع الطلاق المعلق بالولادة



وكذا العتق ويحذف فيما علقها من اليدين لوجود الشرط ونقصان الخلفة لا يمنع ثبوت الأحكام حتى لو  
استقطنته ميتا من ضرب رجل نجس الغرة على عاقلة الضارب ولو استقطنته حيا فمات نجس الدين  
أحكامه وتنقض به العدة لما تلوناه وبنياه وإن لم يظهر بعض خلقه فليس بولد ولا يتلقوا الأحكام  
فلا يكون ما يعقبه من الدم نفاسا بل يكون حيضا إن كان نضابا وإلا فاستحاضة وإن كان  
قبل السقط وما واستمر بعده فإن كان مستبين الخلفة فمأرته قبله لا يكون حيضا لكونها  
حاملة بل استحاضة ويكون هي نفسها وإن لم يكن مستبين الخلفة فمأرته قبله حيض إن  
وافق أيام عادتها ومرتبا بعد طهر تام وبلغ نضابا ومأرته بعده استحاضة وإن رأت قبله  
يوما أو يومين وما فاما يكمل عادتها ما رأت بعده حيض وأبدا في استحاضة ودم الاستحاضة  
وهي مأرته الحامل والزائد على العادة المجاوز للذكر والكر والند على الأكثر من الحيض والنفاس  
وما لا يبلغ الأقل من الحيض كرماع فيضم كراء ما خرج من الأنف من الدم وإن لم يمنع صلوة ولا  
فرضا أو نفلا ولا وطئا ولا غيرها من الأحكام لأن المنع عنها بعد ثبوتها لا بد من مانع كانه  
تعريض وكنفاس ولم يوجد مسئل المستحاضة ومن به سلس البول فانه في المصباح سلس البول  
استرساله وعدم استمسكه كحدوث مرض بصاحبه وصاحبه سلس بالكسر واستطارة  
بطنه أي عرض له مرض مسهل أو انفلات ريح انفلت خرج بسرعة أو رعا ف دائم أو خرج لا فقا  
أي لا يسكن يوضون لوقت كل صلوة لما رواه عايشة أن النبي عم قال لعاطلة بنت أبي جحش هي  
مستحاضة توضح لوقت كل صلوة ذكره محمد في الأصل وهو حجة على ما ذكره في قوله يوضون لكل  
صلوة فرضا أو نفلا وعلى أنشاف يوضون لكل فرض ولا حجة لها فيما روى عن عايشة أيضا  
أنه عم قال لعاطلة بنت أبي جحش توضح لكل صلوة على ما ذكرناه لاحتمال أن يكون المراد بالصلوة وقتها  
أو يكون اللزم للوقت كانه قوله تعالى لا تكون الشمس يقربنا ما رواه من الكفسر ويصلون به  
أي بالوضوء الذي توضحوا والعذر للمبلى به سواء توضحا أو مع سبلان أو مع انقطاعه ثم سأل في  
الوقت وتفصيله على ما ذكره في شرحه للمبنة وشرح صاحب الجمع أن صاحب العدة إذا ما ان توضحا  
وصلى مع انقطاع عذره فيها ودام مسئل انقطاع مستوعبا للوقت الثاني أو مع سبلان فيها ثم  
انقطع ودام مسئل انقطاع في الوقت الثاني أو توضحا على الانقطاع ويصلي على السبلان في الوقت  
أو توضحا على السبلان ويصلي على الانقطاع في الوقت في الصورة التي لا أعاد عليه  
أما في الأول فلا بد من صحة بطهارة الاحماء وأما في الثانية فلا بد من معدور صلى بطهارة العتق

وأما في الثانية فلا بد من العتق إذا اعتبر للولد وهو قائم وقت الأداء وفي الصورة التي لا أعاد عليه  
الانقطاع باستيعاب الوقت الثاني فعلية الإعادة لأنه صلى صلوة العذرين والعذر منقطع  
وإن لم يدم الانقطاع بان عاد عذره في الوقت الثاني فلا إعادة عليه على ما في التبيين لعدم  
الانقطاع التام فينصل الدم الثاني بالاول فيجعل مستمرا والحكم أيضا كذلك في الصورة الأولى  
والثانية إذا لم يدم الانقطاع فيها بل هو أولي فيها فظهر من هنا أن صاحب العدة إذا توضحا بماء  
من العذر مع انقطاعه ثم سأل في الوقت لا يتنقض بالسبلان وضوءه بل يتنقض بخروج الوقت  
على ما سبق في خلاف ما إذا توضحا كحدث آخر غير ما ابتلى به وأحدث الذي ابتلى به منقطع عند  
التوضي ثم سأل ما ابتلى به فانه يتنقض وضوءه بالسبلان لأن وضوءه لم يقع للعذر المتبلى به  
بل وقع لغيره وإنما لا يتنقض وضوءه بالسبلان في الوقت إذا كان توضحا لعذره الذي ابتلى  
لأنه هو المبلغ للصلوة مع السبلان في الوقت لا بعده لانقضاء وضوءه بخروجه ان توضحا  
مع السبلان أو وجد السبلان بعد وضوءه في الوقت لا بد من هذا العتق على ما سبق في  
ما سألنا من فرض واجب أداء وقضاء ونقل لاطلاق ما رواه من وضوءهم لما ابتلوا به  
من العذر لا يتنقض بسبلان في الوقت ما لم يخرج الوقت ويحدث حدث آخر كما إذا سأل الدم  
من أحد مخزني فتوضا ثم سأل من المخزني الآخر في الوقت فعلية الوضوء لا يحدث حدثا  
ما إذا سأل منها جميعا فتوضا ثم انقطع أحدهما فهو على وضوءه ما بقي الوقت وكذا يلزمه التوضي  
لو كان معه دما ميل أو جزى بعضها سائلة وبعضها منقطعة فتوضا وبعضها سائلة  
ثم سأل التي لم تكن سائلة انتقض وضوءه لأن الجذري فروج متعذر ولا فحة واحدة فاسل  
من المنقطعة حدث آخر بخلاف ما لو كانت جميعها سائلة فتوضا ثم انقطع بعضها فهو على وضوءه  
على ما في الحداصة والبدائع ويطلب بخروجه أي إذا توضحا والدم سأل أو سأل بعد الوضوء  
في الوقت وهو منقطع عند التوضي وأما إذا لم يكن سائلا عند الوضوء ولم يسبل بعده في الوقت  
فلا يتنقض بخروجه حتى لو توضحا والدم منقطع ولم يسبل ثم خرج الوقت وهو على وضوءه  
وله أن يصلي بذلك الوضوء ما سأل لم يسبل عذره ويحدث حدث آخر خلافا لغيره بل إن  
فاز قال ينبغي أن يعيد الوضوء إذا دخل الوقت الثاني لأنه انقطاع ناقص فلا يمنع اتصال الدم الثاني  
بالاول فكان كالمستمر وهذا لأن وضوءه واقع للسبلان بليل أنه لا يحتاج إلى وضوء آخر إذا سأل في  
الوقت والوضوء الواقع للسبلان يتنقض بخروج الوقت قلنا إن وضوءه وضوء الطاهر إذا لم يجد



بعده حدث لان وضوئه يرض ما قبله من الحدث مثل وضوء غير المذنب ولا يرفع ما بعده فيعذر للخروج  
حق الحدث المتأخر عن الوضوء وان وجد واما ان لم يوجد كالحج فيه فلا يجعل معذورا بل يكون من المأثم  
ولا ينتقض وضوءه بخروج الوقت كسائر الاحكام وهذا لان الشروع جعل الحدث الموجود حقيقة  
معدوما كما للعدو وفيما قاله عيسى بن علي جعل الحدث المعدوم حقيقة موجودا كما هو عكس  
المشروع ولو وجد الوضوء في الوقت والمستلة بجائها ثم سال ان لم ينتقض وضوءه لان تجديد  
الوضوء وقع من غير حاجة ولم يقع للسبيلان فلا يعقد به بخلاف ما اذا توضع بعد السبيلان في  
الوقت الثاني حيث لا ينتقض وعلى قياس ما قاله عيسى لا ينتقض الوضوء بمجرد خروج الوقت الثاني  
كذلك ان يبلغ ثم المراء بالخروج منها خروج وقت المفروضة لا مطلقا لان المذنب لو توضع لصلوة  
العبد لم يبطل وضوءه بخروج وقت العبد بل يصلي به الظهر عند الباع وحده وقيل ينتقض وضوءه  
بمخرجه والصحيح هو الاول على ما في الهداية وان يبلغ لا يثبت بفرض فضا ركا لو توضع للضحي فان قيل  
قد صرح في المحيط وغيره ان المذنب لو توضع في وقت الظهر للعصر له ان يصلي العصر بذلك الوقت  
كما لو توضع قبل الزوال للظهر ثم زالت الشمس له ان يصلي الظهر به يجوز تقديم طهارة المذنب  
على الوقت لصورة ان الشروع جعل الغرض للكل ان يستعمل كل الوقت بالاداء ولا يحصل الا  
بتقديم الطهارة على الوقت وهذا نص على ان وضوء المذنب لم ينتقض بخروج وقت المفروضة  
ايضا قلنا هذه المستلة خلافية والاكثر على انتقاض وضوءه بخروج وقت المفروضة مطلقا  
ولا يصلي به العصر وصححه الامام لان القياس عدم طهارته مع قيام الحدث معهم لان الشروع جعل  
الوقت في حقهم مانعا من تأثير الحدث لصورة الحاجة الى الطهارة لاداء الفرض فلما زال مانع طهر  
تأثير العلة مطلقا فانقض الوضوء ولم يلا يجوز لهم التسليم على الخفين بعد ما خرج الوقت والحدث  
قائم عند لبسها والتوضي وكذا لا يجوز لهم البناء اذ خرج الوقت وهم في الصلوة واما لو كان ان لم  
ينقطع عند التيسر والوضوء معا ثم سال فيسبح تمام المدة كما يصح وكذا لو خرج الوقت وهو في  
الصلوة يتوضا ويصلي سبقة الحدث وهذا على طريقة تحفيم العلة والمخلص معروف  
ومنه ظهر ان احصا فتم انتقاض الوضوء الى خروج الوقت ودخوله مساحبة لانه لما ينتقض  
بالحدث السابق عند خروجه لا بالخروج نفسه فقط عندها وقال زفر بدخوله فقط وقت  
ابو يوسف بايهام من الدخول والخروج كان لان طهارته ضرورية ولا ضرورة قبل الوقت وبعد  
ولان طهارته قبل الوقت خير معتبرة فتنتقض عند الدخول ومعتبرة بعد الدخول فلم ينتقض

عند الخروج ولها ان طهارته لضرورة الحاجة اليها والدخول دليل الحاجة والخروج دليل زوالها  
فاضافة الانتقاض الى دليل زوالها اولى من اضافة الى دليل ثبوتها فالنوضي وقت طلوع الحجر  
يصلي به بعد الطلوع اي طلوع الشمس لوجود الخروج انما فرض عند عدم الانتقاض  
عند وهو الدخول والنوضي بعد الطلوع اي طلوع الشمس يصلي به الظهر عند عدم الخروج  
خلافه ولا ييوسف لوجود الدخول وقال ابو بكر الرازي لاختلاف بين اصحابنا في ان طهارته بعد  
ينتقض عند الخروج وانما لم ينتقض في الصورة المذكورة عند زوال الطلوع لان قيام الوقت  
جعل عذرا وقد بقيت شبهته فضلت لبقا حكم العذر بحقيقة وانما يلزم الوضوء بدخول وقت  
الظهر عند وعند ابى يوسف لان طهارته ضرورية ولا ضرورة في تقديمه على الوقت لالات  
طهارته انتقضت عند الدخول يعني انها لم تقع اصلا لانهما صححت وانتقضت كمن علم صحته بان  
الى الوقت لا الى التوافل والقبض حتى يصح التوافل والقبض عندهما بعد الدخول بالوضوء الذي  
توضا قبله بخلاف الرواية الاولى حيث لا يجوز ان عندهما في تلك الرواية للانتقاض وتمايز  
الحكام المذنب لكونه اهم شرع في بيان حده فقال والمذنب من لا يمضي عليه وقت صلوة الا  
والحدث الذي انبى به لوجود فيه اعلم ان للحدث لحوالا ثلاثة حال ثبوت وحال بقاء وحال زواله  
وهم انفقوا على ان استيعاب الانقطاع لتام الوقت شرط لزواله حتى لو توضع مع السبيلان وصلى  
مع الانقطاع ان عاده في الوقت الثاني فلا عاده عليه لعدم الانقطاع التام وان لم يبد عليه  
الاعادة لوجود الانقطاع التام على ما قدمناه وعلى ان وجود المذنب الذي انبى به من حرم من الوقت  
ولو مرة كاف في بقاءه بلا اشتراط الاستيعاب حتى لو توضع مع الانقطاع ثم سال في جزء الوقت  
لا ينتقض وضوءه به واختلف عباراتهم في ثبوت والذي ظهر من عامة كتب الحنفية ان استيعاب  
المذنب وسبيلانه لتام الوقت شرط في ثبوت ابتداء وكون صاحبه صاحب عذر اعتبارا باستيفاء  
الانقطاع في زواله حتى لو سال دمه في بعض وقت صلوة فتوضا وصلى ثم خرج الوقت وانقطع  
دمه في وقت صلوة اخرى اعاد تلك الصلوة لعدم الاستيعاب وان لم ينقطع في وقت صلوة  
اخرى حتى خرج لا يعيدها لوجود الاستيعاب ولهذا قالوا لو سال جرحه انتقض لخر الوقت فان  
لم ينقطع توضا وصلى قبل خروجه فاذا فعل ذلك فدخل وقت اخرى فانقطع فيه اعاد الاولى  
وان لم ينقطع فلا والذي ظهر من كلام الكافي عدم اشتراط الاستيعاب في ثبوت حيث قال الناصير  
صاحب عذر اذا لم يجد في وقت صلوة زمانا يتوضا ويصلي فيه خاليا عن الحدث فان اظاهره



ان استمرار العذر بحيث لا ينقطع في الوقت ليس بشرط في كونه صاحب عذر وانما الشرط عدم جديته  
وقنا يسع فيه الوضوء والصلوة وفي الزبلي الاظهر هو الاول وقال ابن الهمام ان ما في الكلام يصلح  
تفسير لما في عامة الكتب اذ قلنا يستمر كما وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه الا في  
الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه بدوام انقطاعه وقتا كاملا وهو ما يتحقق وتعرف  
المصباحا بحال البقاء ثم اعلم ان الا نقطاع المعتبر في زواله نعم ما كان بنفسه او بعمل من صاحب  
العذر بالربط او الخشوع وان منعه لا زعم عليه متى قدر لانه قال في قاضيان صاحب الجرح السائل  
اذا منع خروج الدم بعد علاج او ربط لا يكون صاحب جرح سائل والمفتصد ليس بصاحب جرح  
لانه متمكن من منع الدم بمصانة او غيرها انتهى وقال في الخلاصة تفسير الجرح السائل ان لا يفي  
عليه وقت الصلوة الا والدم الذي ابتلى به يوجد فيه ولو منع الجرح من السيلان خرج من ان يكون  
صاحب الجرح السائل انتهى وقال في فتح القدير متى قدر العذر على السيلان برباط او خشوع  
او كان لو حبس لا يسيل ولو قام سال وجب دعه فانه يخرج برده عن ان يكون صاحب عذر  
بخلاف الحكم اذا منعت الدور فانهما حائض ويجب ان يصلي كما ساء بايما ان سال بالأيدي  
لان ترك السجود اهون من الصلوة مع الحد فاشترى فان الظن من هذه القول وجوب كبح عليه  
متى قدر عليه وانه يخرج من ان يكون صاحب عذر بعد المنع لو استمر الا نقطاع تمام الوقت  
واما اذا لم يمنع مع قدرته عليه بعد تحقق كونه صاحب عذر فهل يخرج من ان يكون صاحب عذر  
بجرح قدرته على المنع او لا يخرج بل يكون صاحب عذر كونه يترك الواجب على ما هو مفهوم  
في فتح القدير قلت انه يخرج بجرح قدرته لما قاله في البرازية واذا قدر المستحاضة او ذوالجرح  
او المفتصد على منع دم بربط وعلى منع النشف بربط الحزقة لزم وكان كالا صما وان لم ينفذ  
عليه فهو ذوعذر بخلاف الحكم حيث لا يخرج بالربط عن كونها حائضا لان الدور في تحقق  
الاسم لا يلزم منه وهذا يلزم ومتى تحقق ان ذوعذر وقدر على الربط لا يلزم ان يترك الربط  
العذر اى خرج من ان يكون صاحب عذر بقرينة قوله السابق اذا قدر على المنع بربط لزم ذلك  
فظهر دلالة على ما ادعينا قوله ومتى تحقق ذلك واظهر منه ما ذكره في شرح النفاية عن الجرح  
يجب منع السيلان بربط او خشوع او جلوس في الصلوة او ايما فلولم يعالج مع القدرة عليه  
وصلى مع السيلان لم يخرج انتهى وكذا المفهوم ما نقلناه من قاضيان لان مراده بقوله اذا منع  
خروج الدم انه اذا قدر على المنع لا المنع بالفعل بقرينة قوله والمفتصد ليس بصاحب جرح لانه

متن من منع الدم فظهر من هنا ان من جرح محلا من بدنه بالكي بلا ضرورة مجوزة له لا يكون صاحب  
عذر لانه قادر على منعه ابتداء بتركه الكي وبعد ابتداء به ايضا بتركه الخاصة التوضعية عليه  
لعدم الضرورة المخصصة واما بعد تحقق الضرورة بان اعتبر الطبيب الحاذق بان لجزء الدوا منه  
الكي فابتلى به واستمر السيلان بوضع الخاصة عليه فهل يكون بها صاحب عذر اخذ بعد تحقق  
الضرورة المخصصة علما بخبرنا انما نورد لجزء الدوا الكي يكون هذا بمنزلة العذر السماوي  
وان كان بصنعة فيكون صاحبه صاحب عذر ولم ارفه صريحا لانها لا اشارة في الاعتبار  
الاما في قوله انه ابتداء لية قال فيها ما دامت جرحه الكي معصية بالخصامة والخصامة في دخل الكي  
والورقة عليها والحزقة فوق ذلك لا ينقطع الوضوء ولو ظهر الدم او القيح او الصديد فوق الورقة  
والحزقة ما لم يسيل من جوانب الحزقة او ينفذ منها ويسيل ومتى سال من جوانبها او ينفذ منها  
وسال انقطع وضوءه لتحقق السيلان الى موضع الحزقة حكم الكيفية لا بصير صاحبه صاحب عذر  
يدوم استمراره لتمام الوقت لانه يمكنه ان لا يضع الخاصة وينضم ذلك الكي فلا يخرج منه شيء  
وصاحب العذر متى قدر على منع عذر لزمه منعه وبصير كالا صما فلا حجة لوضوئه وصلوته  
الا بالشفع في اعتقاد ان الخارج من غير السيلان لا ينقطع الوضوء انتهى اقول فيه بحث اما الا  
فان قوله لانه يمكنه ان لا يضع الخاصة ثم لانه انما وضعها بعد تحقق ضرورة حادثة الكي وضع  
الخاصة فكيف يمكنه عدم وضعها وانما يمكنه ذلك في الكي الذي فعله بدون الضرورة على ما  
ذكرناه وانما خلافه واما ثانيا فلان قوله وينضم ذلك الكي فلا يخرج منه شيء ان ارد  
به انه ينضم ولا يخرج منه شيء عقيب ترك الخاصة فهو لانه لا ينضم بعد ترك الخاصة ثلثة  
ايام فضا عدا ويخرج منه دم وصديد وان ارد به انه ينضم ولا يخرج منه شيء ولو بعد ايام فلا يبعد  
لانه انما يلزمه المنع بالربط او الخشوع فيما تحقق انقطاعه بالربط او الخشوعين بربط او خشوعا  
الى تمام الوقت حتى يخرج عن كونه صاحب عذر واما لو تحقق عدم انقطاعه بهما حين الربط فلا يثبت  
ذلك لعدم فائده وفيما نحن فيه عدم انضم بعد ترك الخاصة متحقق فلا يفيد تركها واما  
انضمامه بعد ايام فلا يعتبر وانما المعتبر وقت الحاجة بترك الخاصة او وضع الخشوع الى تمام  
الوقت فاذا ثبت ان صاحب الكي صاحب عذر فلا وجه للشفع في وضوئه وصحة صلوته ثم  
هل يجب غسل الثوب من الخفاصة التي ابتلى بها قبل الاكلها بالقليل للضرورة وقيل اذا  
احصا به حاجب الصلوة بغسله لانه قادر على ان شرع بشوب طاهر وفي الصلوة لا يمكنه الخبز



عنه وفي المجتبى قال القاضى لو غسلت المستحاضة ثوبها وهو حال يبقى طاهر الى ان تفرغ لا الى ان يخرج الوقت ففعلنا يصلى بدون غسل وعند الشافعى لا لان الطهارة عندنا مقدرة بخروج الوقت وعنده بالفرغ وفي التوازل وان كان يبرح سائل وشدة عليه خرقه فاضا الدم اكثر من قدر الكثرهم او اصاب ثوبه فضلى ولم يغسله ان كان لو غسله نجس ثوبا قبل الفراغ من الصلوة جاز ان لا يغسله والا فلا وهو المختار كذلك في فتح القدير وقال محمد بن قنار يغسل ثوبه في وقت كل صلوة مرة كالوضوء **باب** الانجاس اى باب بيان ما يطهر به محل الانجاس يطهر بدن المصلى وثوبه من الجنس الحقيقي بالماء المطلق وكذا الحال في غير المصلى والنجاسة بالذكر لا مقام والا فلا لمقصود من هذا الباب بيان ما يزيل الجنس وبيان حال المصلى سيما في شروط الصلوة ثم التطهير من الجنس واجب لكنه مقتد بالامكان وبما اذا لم يستلزم ارتكاب ما هو أشد حتى لو لم يتمكن من ازالة النجاسة بالاباء عورته للناس يصلى معها لان كشف العورة أشد فلو ابداه ازاله النجاسة فسق اذ من ابتلى بين بليتين فعليه ان يرتكب اهوئها اما من نجسها وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فحفظ انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث لئلا يتيمم بعده فيكون محققا للطهارة لانها اغلظ من الحدث ولا انه صرف الى الاخف حتى يرد اشكاله على القاعدة المذكورة كاقاله حاد حتى اوجب صرفه الى الحدث واما اذا لم يتمكن من ازالة نجاسة محل المصاب مع العلم بنجس الثوب قبل الوجوب غسل طرف منه فان غسله بخر او بالخر طهر وقبل يغسل كله على ما سياتى في اخر الباب وبكل ما يعطى طاهر لحرز به عاقل ان الطهارة ليست بشرط في التطهير حتى لو غسل الثوب بالجنس بالدم بول ما يؤكل لحمه زالت نجاسة الدم وبقية نجاسة البول فلا يمنع ما لم يغسله الصحيح اشتراط على ما اختاره الامام الشافعى وحسنه ابن الهام بان سقوط النجس حال كونه المستعمل في محل الضرورة التطهير وليس ببول مطهرا لتضاد بين الوصفين فينجس نجاسة الدم فما اذا زاد الثوب بهذا الاثر اذ يصير جميع المكان المصا بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم يبق عين الدم اقول يمكن ان يكون النزاع لفظيا بان يقال ان مراد من قال يغسل التطهير بول ما يؤكل ان نجاسة الغليظة قد تروى عنها عن محل لان محل التطهير هو بول ما يؤكل عن ابى يوسف لو غسل الدم بدهن او سمن او زيت حتى ذهب اثره جاز من زيل اى من شأنه الازالة لانه بهذه الصفة يزيل شيئا من نجاسة كل مرة حتى يتغير لونه فينتهى اجزاء النجاسة لكونها مركبة من اجزاء لا يتجزى فاذا انتهت اجزائها بقي محلها

79  
لعدم الجايزة بخلاف ما لم يكن من بذر كاختر ماء الور وكذا الرقيق حتى لو اصابته نجاسة لم نجسها بل ساقطت ذهب اثرها طهر وكذا اذا اصابته السيف فلنجسها وكذا الصبي اذا قاد على ثدي امه ثم مضى من اظفر وكذا لو شرب خمر اثم تردد رقبته في فيه مرار طهر على ما في المحيط لا الدم وكذا اللبن واللبس ونحوها على ما في الكفاية والربيعي هذا عندنا في ابى يوسف وعند محمد ونحوه الشافعى لا يطهر الا بالماء في الكبد وغيره وهور واير عن ابى يوسف في الكبد بناء على ان حرارة البدن جاذبة للماء ادخل فيه من سائر المائيات فيتعين هو ونحوه ما رواه البخاري جاء امرأة الى النبي عم فقالت اجدانا يصيب ثوبها من دم الحنفية كيف ينقع به قال تحت ثم تفرسه بالماء ولان المايح ينقع باول الملاقات كخروج بعض اجزاء النجاسة فيه ولا يخرج مع العصر والنجس لا يفيد الطهارة وهذا هو القياس في الماء ايضا الا انه ترك فيه للنفس والضرورة ولا بد من عصر بالعصر فيخرج اجزاء النجس معه بخلاف سائر المائيات اذ لا نفس فيها ولا ضرورة ولا الخروج مع العصر حتى يلحق بالماء فيبقى على العلم الاصل ولها ما رواه البخاري عن عائشة قالت ما كان لا اجدانا الا ثوب واحد تحيض فيه فاذا اصاب به شيء من دم الحنفية قالت بريقها فصغتته بظفرها ولان هذه المائيات قاطعة لعين النجاسة لانها مزيله شيئا من نجاسة في كل مرة ونجاسة متناهية لتركها من اجزاء لا يتجزى فاذا انتهت اجزائها بالازالة وانقلبت في محل طاهر اعلم اذ كراه وطهورية الماء لعله القلع والازالة فتعتبر بالماء وما رواه محمد بن خارج مجتج انساب فلا يكون حجة على ان نجاسته على طريقة مفهوم الخلاف فلا يعتبر عندنا واعلم ان القياس المذكور تركه محمد بن كزاد سواء كان الماء واردا على الثوب النجس او كان الثوب النجس واردا على الماء واما زفر والشافعى فقد تركاه في الماء الوارد على الثوب النجس دون العكس لان الماء للورود ونجس عنها ولما ترك هذا القياس عندنا في الماء الوارد وبقى طاهر حال كونه في الثوب بغير كذا عندنا بعد انفصاله بالعصر ايضا ما لم يطر في المنفصل اثر النجاسة من لونها وريحها لانه كان محكوما عليه بطهارته حال حاله في الثوب ولم يوجد بعده الا الانفصال وليس ذلك بمنحرفا عن القياس لان بقا الاثر مخالطة بعد الانفصال فينجس وعند محمد وصاحبيه الماء طاهر في محل النجس بفضل لان الحكم بالطهارة مع مخالطة النجس انما هو للضرورة بتحصيل الطهارة فاذا زالت بالانفصال ظهر اثر مخالطة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا اثر للوارد على النجس لانه ليس جاري الحقيقة الا يرى انه لو وضع الثوب النجس في الماء ثم اورد عليها الماء فحصل فيها مخالطة النجاسة وهذا هو الموجب لثبوت قياس نجاسة وهو بعينه في الماء الوارد ايضا فاذا وجد القياس فيها ثم ترك المضرو



وهذان الماء الأول والثاني وأما الثالث فهو طاهر عند أبي يوسف ويجزئ بعد الانقضاء أيضا لأنه  
كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند أبي جعفر لا ينجس لأن طاهرته في محل الضرورة تطهيره وقد  
زالت وانما حكم شرعا بطهارة المحل عند انفصاله بدلالة الحديث حتى يغسلها ثلاثا ولا ضرورة في  
اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة الجنس فيكون نجسا بخلاف الماء الرابع فإنه لم يخالط ما هو  
محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا وما تفرع على قول الإمامين ما ذكره في التنجيس غسل  
نوبا ثم فطر منه على شيء ان عصره في الثالثة حتى صار بحال لو عصره لا يسيل منه شيء فأيده طاهرة  
والبلل طاهر وان كان نجسا يسيل فنجسه انتهى وهذا لأن بقاء اليد بعض الماء الثالث مع انها طاهرة  
فيلزمه طهارة الثالث ثم القياس المذكور مما سقطت آثاره في فرق محمد بن أبي طاهر الثوب النجس في الإجماع  
والعضو النجس بان يغسل كل منهما في تلك أحوال طاهرات أو ثلثا في إحداهما طاهرة فيخرج من  
الثالث طاهرا وقال أبو يوسف بذلك في الثوب فقط أما العضو النجس إذا غشي إحداهما طاهرا  
نجس الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ما يجار أو يصيب عليه الماء لأن القياس بأبي حنيفة هو  
لها بالاعتسل في الأولى فسقط في الثانية للضرورة وبقي في العضو لعدم ما هو هذا يقتضي أنه لو  
النجس من الثوب موصفا صغيرا قدر درهم فلم يصيب الماء عليه وإنما غسل في الماء فإنه لا يطهر عند  
أبي يوسف لعدم الضرورة لتيسر الصب كذا في البحر ثم نجس الماء وغيره من الماء مقيدا إذا كان  
بحيث يخرج بعض أجزاء النجاسة في الماء لا ترى إلى ما ذكره في الخلاصة وغيرها من أنه لو مشى ورجله  
مبتلة على أرض أو لبس نجس جاف لا ينجس ولو كان على القلب وظهرك أو طوبية في رجله نجس والرجل  
بالطوبية البلب لا الندوة ما ذكره في الخلاصة إذا لم ينجس النجس أو طوبية في الثوب الطاهر كما  
ظهرت فيه ندوة ولم يصير بحيث يقطر منه شيء إذا عصره اختلف المشايخ فيه والأصح أنه لا ينجس  
وكذا لو بسط على النجس أو طوبية فتدلى وليس بحيث يقطر منه شيء إذا عصره الأصح فيه أنه لا ينجس  
ذكره النووي وتعقبه في فتح القدير بقوله ولا ينجس عليه أنه قد نجس بل الثوب وعصره تبع  
رؤس صغار ليس لها قوة التسلل لا تنصل بعضها ببعض فيقطر بل يقطر في مواضع بعضها ثم  
ترجع إلى أصل الثوب ويبعد في مثله الحكم بطهارة الثوب مع وجود حقيقة الخالط فالأولى تأويله  
عدم النجاسة بعين شيء عند العصر ليكون مجرد ندوة لا بعدم التقاطر انتهى والخف ونحوه  
قالوا أن نجس بدم ينجس بدم يطهر بذلك المباح أن جفت النجس خلافا لما فإنه لا يجوز التطهير  
بغيره إنما الآفة التي بالفرق ما يذكره روى رجوعه عنه وأما ما روى عنه في المسافر إذا أصاب

بنجاسة يمسحها بالتراب فنجس على قليل النجاسة لا على تطهيرها ولا فهو مشكل على قول الكل لأن محمد  
لم يبرئ تطهيرا بغير الماء وأباح وأبا يوسف ما جاوز التطهير بذلك والمسح على الأرض في الخف ونحوه  
لا في الكبد والثوب وكذا أي يطهر أن لم يجف عند أبي يوسف وبقي على ما في المحيطين والنجاسة  
لا طلاق ما روى أبو داود عن حديث أبي سعيد الخدري قال إذا جاء أحدكم إلى المسجد فليستظر فان رأى  
في نعليه أذى أو قدرا فليمسحه وليصل فيها وعن أبي هريرة طهور النعلين بالتراب ثم لا فرق بين كونه  
الحرم من نفس النجاسة أو من غيرها بان مثل الخف نجس أو بول فشيء به على ما روى ما قد استجد  
مسحه بالأرض حتى يتأثر طهر روى ذلك عن أبي جعفر وأبي يوسف على ما في فتح القدير وصححه الإمام  
الشرعي وإن نجس الخف ونحوه بما يعقل فلا بد من الغسل بالاتفاق ولا يصلح هنا أن المتنجس من  
اليد والثوب لا يطهر إلا بالغسل وأما الخف ونحوه فإن كان ما أصاب به من النجاسة ذي جرم  
كالرثوث والعدرة والدم أو المسجد على ما ذكرناه يطهر بالحك وكذلك بالأرض إن كانت بلا بسة  
لما رويناه ولأن النجاسة ثخنة والجلد له صلابة فلا ينفذ بها إلا قليلا وذلك عفو وقا كل  
لا يطهر إلا بالغسل بل الماء والنجاسة عليه ما رويناه وذكرناه وروى أنه رجوع إلى قولها وأن  
رجلة لا يطهر إلا بالغسل بل الماء وعند أبي يوسف يطهر بذلك بالتراب ما ذكرناه وإن لم يكن ذي جرم  
فلا بد من الغسل وطبا كان أو يابس أو لو أصاب الخف الماء بعد الجفاف يعود نجسا في رواية  
عن أبي جعفر والمثني من الرجل والمرأة نجس ما رواه مسلم عن عائشة قالت كنت أركب من ثوب رسول  
الله عم وكان وم يغسل المني من ثوبه ثم يخرج إلى الصلوة وقال أشافني أنه طاهر لما رويناه من  
حديث أنكره لأنه لو كان نجسا لا يكفيه أن يفرغ قلنا أنه محمول على أن يابس وحديث الغسل على الطب  
جمع بين الدليلين وضلة عم وإن لم يغسل الجوب إلا أن حملناه عليه لما أخرجه الأذوقني عن  
عائشة بن ياسر أنه عم قال له يا عم أرأيتنا يغسل الثوب من جنس من أكلنا قط وأبول وأفخ وأدم  
والمثني وقيل الخلاف في مني الرجل وأما مني المرأة فينجسه بالاتفاق وإنما يطهر الأذى بالاستسح  
ويطهر المني في الثوب وأبدين أن يمسح بالفرق لما رويناه وهذا إذا لم يسبقه بول أو مذى  
فإن سبقه لا يطهر إلا بالغسل وعن هذا قال شمس الأئمة مسئله المني مشككة لأن كل فعل يند  
ثم ينجي والمذي لا يطهر بالفرق فكيف يطهر المني به إلا أن يقال أنه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجوز  
أبقا انتهى وقال في فتح القدير وهذا طاهر فإنه إذا كان أوقع أنه لا ينجس حتى يمضي وقد طهره فمضى  
بالفرق يابس يلزم أنه اعتبر هذا الاعتبار ليعني كونه مستهلكا للضرورة بخلاف ما إذا كان لم



بأنما حتى انتهى فانه لا يطهر الا بالغتسل لعدم الجلي كما قالوا وقيل لو بان ولم ينتشر البول على راس الذكر  
بان لم يجاوز الكثرة فامتنع لا يحكم بتنجس المتى وكذا ان جاوز ذلك خرج المتى دفقا من غير ان ينتشر على راس  
الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول في جراه اعني داخل الذكر ولا اثر له في كونه كالباطل ولو كان  
للموضع المصاب بطانة نفذ اليها لاختل فيه فان التمرناشي والصحيح انه يطهر بالغرغرة لانه من اجزاء  
المتى وعن الحسن عن ابي جعفر ان المتى لا يطهر بالغرغرة في كبد لان حرارة الكبد تجذب وطونته بخلاف  
الثوب قلنا ان تشربا كبد اقل منه في الثوب والبول في كبد اكثر منه فالتنظيف في الثوب يضر في كبد  
بطريق الدلالة ثم انثوب اعم من الغسيل والجديد وقيل المراد الغسيل والجديد لا يطهر الا بالغسل  
والا يغسل بظاهره وكسيف ونحوه في انصافه وعدم المسام حديد كان ولا كالمرة ولا ينفذ  
والزجاجة واختبأ الخراطى وكبورياء القصب والابنوس وصفائح الذهب والفضة اذا لم يكن  
منقوشة فان كانها يطهر بالمسح لما صح ان الصلابة كانوا يقولون ان كفار بسيفهم ثم يسحون ويصلون  
معها مطلقا اي طيبة او باسنة لهلجرح ولا على ما في المحيط عن مختصر الكرخي وفي الاصل ان يقول  
والدم لا يطهر الا بالغسل والغسل كطرية كذلك والبا سنة تطهر بالحق عند اختلاف الجرح  
النفوس على ما في المختصر لما روينا ثم قيل يطهر حقيقة حتى لا يقطع به بطن او لحم على كاه وقيل لا يقطع  
بخاسته واختاره هو لا على ما في المحيط ويطهر الارض بالجفاف بالشمس والنار او الكبريت  
الاثر من اللون والريح لما روينا انه عم قال زكاة الارض بسببها اخرجه ابن ابي شيبة عن ابي قلابه ولا  
من طبع الارض ان يجبل الاشياء الى طبعها فيطهر بالاسحالة كالحجر اذا انحلت للصلوة لا للتيمم لان  
طهارة التيمم ثبتت شرطا في التيمم بعبارة قوله تعالى فتموا صعيدا طيبا فلا ينادى بان طهارة الخبز  
الواحد لانه لا ينفذ القطع فلا يكون الطهارة بالجفاف قطعية فان قيل طهارة المكان ثبتت بدلالة  
قوله تعالى وثيابك فطهر والثبت بالدلالة قطعية الثبوت كالثابت بالعبارة فوجب ان لا يجوز انصافه  
عليها كما لا يجوز التيمم بها اجيب بان قوله تعالى وثيابك فطهر يخص منه حالة غير الصلوة والتيمم  
القليلة فيجوز تخصيصه بعدة بخير الواحد ايضا وقد قال يحمي ان يراد به تطهير النفس عن الاضداد  
الكرهية على ما ذهب اليه بعض اهل التفسير فيكون ظني الدلالة على طهارة المكان فتاوى مما ثبت  
طهارة الخبز الواحد وفيه بحث اما اول فلان ما في الكافي من ان قوله تعالى وثيابك فطهر لا عموم له  
في الاحوال لانهما غير داخل تحتها وانما ثبت من روضة والتخصيص يستند على سبق التيمم واما  
فانما فلان الطيب في قوله تعالى صعيدا طيبا يحتمل الظاهر والثبت وعلى الثاني حالة التماس في البول

فيكون

فيكون ظني الدلالة على الطهارة كانه قوله تعالى وثيابك فطهر فالاولى في الجواب ان يقال ان الصعيد  
علم قبل التنجس طاهرا او طهورا او بالتجسس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا لهما اعني  
الطهارة فبقي الاخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به وفي الكفاي اذا اختلفت  
الارض بالنار فتميز بذلك التراب فيلجوز وقيل لا والاصح لجواز قال في فتح القدير اذا قصد  
تطهير الارض صبت عليها ثلثا وجفت في كل مرة لجرقة طاهرة وكذا الوصف عليها ماء بكثرة  
ولم يطهر لون كنجاسة ولا ريجها فانها تطهر ولو كها بتراب القاه عليها ان لم توجد راحة النجاسة  
جازت الصلوة على ذلك التراب والافلا وكذا الاجر المفروش وكذا اللين المفروش واما لو كان  
موضوعا على الارض فيقلان فانما لا يطهران بالجفاف لانها ليسا بارض على ما في البحر وقيل  
في النهاية ان كانت الاجرة مفروشة في الارض حكمها حكم الارض وان كانت موضوعة عليها  
تنقل وتتحول فان كانت كنجاسة على الجنب الذي يلى الارض جازت الصلوة عليها وان كانت  
على الجنب الذي قام عليه المصلي لا يجوز صلوته واذ رفع لجر او ادين عن الفرض هل يعود نجسا  
فيه روايتان واختار عدم العود على ما في الخلاصة والخارعة لا سبيحا والحق فيهم كالحا  
الجمعة والاصد للهامة بيت من القصب وقيل السترة التي تكون على السطوح من القصب المصبوب  
على الارض او على السطوح والنجس والكلاء بالهزة والقصر مثل سيب وحمل على ما في النفا من  
والاصباح غير المقطوع هو المختار اي حكمها حكم الارض فتطهر بالجفاف على المختار على ما في الخلاصة  
واما البحر فيقل لانه لا يطهر بالجفاف وقيل ان كان البحر امس فلا بد من الغسل وان كانت تشرب  
انجاسة كجر الرخ فهو كالارض والخصا منزلة الارض كذا في البحر والمقصر من الارض من البحر  
اي الموضوع على الارض غير داخله فيها والمقطوع من النجس والكلاء لا بد من غسله لانه  
خرج من حكم الارض واعلم ان ما حكم بطهارة بغير نمايات من ذلك والمسح والحك والحك  
والجفاف اذا اصابه ما هل يعود نجسا فذكروا فيها روايتين عن ابي جعفر قال في فتح القدير ان البحر  
اذا طهرت بالجفاف وانكف بالدك والنبوب بفرك المتى والسكين بالمسح والبئر اذا غاب ماؤها  
بعد تنجسها قبل النزح وجعل المنة اذا دبح شميسا او تريبا ثم اصابها الماء هل تنجس اذا ثبتت  
بعد ذلك فيه روايتان عن ابي جعفر والاجرة المفروشة اذا تنجست جفت ثم قلعت هل يعود نجسا  
فيه روايتان ومن المشايخ من يقتصر في بعضها على حكمية الخلاف والاولى طرفا روايتين  
في اكل لانها نظائر وقد قال بصيرة البئر بالطهارة وهو رواية الاصل على ما في الخلاصة



وقال محمد بن سلة بالجحاسة وهو رواية عن محمد بن علي بن ابي اسحاق صاحب التنجيس والمحيط في  
السكين الطهارة فلو قطع به البطح او اللحم يوكل واختار القدر في كل البيطخ المقطوع به اختار  
فاستحان في قوله التي الجحاسة وصاحب التنجيس والخلاصة الطهارة واما جفاف الخف فقد كان في  
الخلاصة هو كما لم يفي في التوب يعني المختار عدم العود بجحاسة وفي التبرج الوهاب الصحيح انه يعود بجحاسة  
واما جفاف الارض ففي قاضيهان الصحيح يعود بجحاسة وفي الجنبى الصحيح عدم عودها بجحاسة واما ملحد  
الميتة اذا ربح فمقتضى عامة المسون والشرح والفتاوى الطهارة قائم فالوكل اهاب ربح فقد  
فان مقتضاه عدم عودها بجحاسة لكن قال الزيلعي اذا فرك بحكم بطها رتة عندها وفي اظهر  
الروايتين عن ابي نوح نقل الجحاسة ولا يظهر حتى لو اصابه ما عدا بجحاسة عنده لا عندها ولها ان  
فذكر ذلك الخف وجفاف الارض والديباغة ومثله البثر قال فكما على الروايتين ظاهره  
كون الظاهر الجحاسة في الكل والاولى اعتبار الطهارة في الكل كاختاره شارح الجمع في الارض  
العداكل اذا صنع فيها اصلا ليكون تطهيرا وهذا لانه يحكم بطها رتة شرعا بالجحاف ونحوه  
وملاقات الماء الطاهر بالطاهر لا يوجب التنجيس بخلاف التستنجي ونحوه لو دخل في الماء انقليل  
فانه نجسه على ما قالوا لان غير المتابع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في التي على رواية وجواز الاستنجاء  
تغير المتابع لسقط ذلك المقدار عفو الا الطهارة المحل فعنه اخذوا كون قدر الدرهم في الجحاسة  
عفو وطهارة المرنى اي ماله جرم بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها ولو  
في مرة بلا شرط العدد وعن محمد بن طهر بن مرة اذا عصر وقيل يغسل بعد زوال العين ثلثا كان في  
غير المرنية وقيل مرتين وزوال العين اعم من ان يكون بالغسل او الفرك والدلك او الحكي بمعنى  
اثر اري راحة لان الطعم يزول بزوال العين البنية ولا نجاسة باللون لان شيخ الاسلام قال  
في المبسوط انما كانت بالنسبة والعين لا اللون بشئ قوله بان احتياج الى انصابون ونحوه من  
غير الماء لان الجرح مدفوع وقد قال في محكولة حين قالت له فان لم يخرج الدم يارسول الله فاما  
يكفيك الماء ولهذا قالوا الوضوء ثوبه او بدنه يصيب او حنا نجس فغسل الى ان صحت لما يظهر  
مع بقاء اللون وطهارة غير المرنى كاللون ونحوه بالغسل ثلثا لان اوطيات النجاسة للتشربة  
لا يزول مرة غالبا ويزول مرات فقد رنا بالثلث على ما ورد في حديث المستيقظ مع نوم النجاسة  
فيه ثم تقدير الثلث تخار مشايخ بخاري واختار اهل العراق وهو ظاهر الرواية غلبة الظن كما  
لكن انساب ان غلبة الظن يحصل عند الثلث فاعتبر بذلك لا لكونه شرطا لارما فيكون المقدار

غلبة الظن بالاتفاق وسبقا وعن ابي يوسف بطهر بن مرة سابقة والعصر عطفت على الغسل كل  
مرة ان امكن عصره في ظاهر الرواية لان العصر هو المستنجح وعن محمد بن عمرو في الثالثة فقط  
لكلوا ان الجحاسة اذا كانت دما او بولا او ماذ نجسا وصيب عليه الماء كفاه بلا عصر كما روي عن  
ابي يوسف في الارز في الحمام اذا صيب عليه ماء يطهر بلا عصر كمن هذا الضرورة ستر العورة فلا ينجس  
به غيره ويترك الرواية الظاهرة فيه وعلى تقدير اشتراط العصر ينبغي ان يبلغ بقوة العاصم في  
الثالثة بحيث لم ينفذ منه ولا لا يطهر على ما في المحيط هذا في الغسل في الاجابة سواء كان الماء  
واردا على الجنب او بالاكس وقد مر بفضيلة عقيب ابدان واما اذا غسل في الماء الجاري فلا ينجس  
فيه العصر بالاتفاق لزوال اجزاء الجحاسة بالجريان والاى وان لم يكن عصره كالحطه واللم  
واخف واخذف وكصير والاجز بنا للجفيف كل مرة حتى ينقطع النفاط هذا اشار الى حد  
التجفيف وفي الخلاصة حد التجفيف ان لا يبقى فيه الندوة وفي الكور اذا كان فيه خمر فتطهره  
ان يجعل فيه الماء ثلثا كل مرة سابقة ان كان الكور نجسا عند ابي يوسف وعند محمد لا يطهر ابدان  
وفي الكور ان جعل في كور جديد يجعل فيه الماء ثلثا مرات ويترك في كل ساعة يطهر وعند محمد  
لا يطهر ابدان وقا في قاضيهان ان الحجر اذا غسل ثلثا وكان عتيقا مستعملا يطهر وكذا الوضوء فيه  
الكل يصير طاهرا انتهى وقال محمد بن عيسى في غير العصر ابدان بناء على ان الجحاسة لا تزول بدون  
العصر عنده قلنا التجفيف فيما لا يصير قائم مقام العصر استحسانا للضرورة ويطهر بساط  
تنجس بجري الماء عليه يوما وليلة وقيل انه اذا جرى الماء عليه الى ان يتوهم زوال الجحاسة يطهر  
واختاره الامام السرخسي لان الجري فيه قائم مقام العصر فلا يفتقر باليوم وطهارة نحو  
الثوب والقدرة بالحرق حتى يصير ماذ عند محمد وهو المختار وابوح مغلزة رواية لانه  
استحالة بطبعه وصورته والجحاسة انما كانت بالنسبة والعين على ما ذكرناه في طهر بالاستحالة  
كمن تخلل وبت بالوعة صار طينا وور من نجس صار صابونا وميتة وقعت في الحلة ومات  
ملحا وفارة وقعت في عصير وور ميت ثم صار خرا ثم خلا وطين نجس اخذ منه كوزا وند  
وجعل في نار فان كلها طاهرات بالاستحالة خلافا لابي يوسف لان الرماذ لم يزد ذلك نجس  
فبقى الجحاسة من وجه قلنا الطهارة كما يكون بالغسل والسم والتدلك والجفاف والفرك واليد  
والحت والركوة والرج والجري كذلك يكون بالاستحالة بالاحراق او بالانقلاء لان الحكم  
يتعلق بالعين لمخصوص وقد انقلبت وكذا لا يطهر عند محمد حار او خمر او ميتة وقع في الحلة



فصار ملحا لا انقلاب العين وفي الظهيرة لو صب الحزن في قدرها لم يكن ان كان قبل الغليان يطهر اللحم  
بالغسل ثلثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلى ثلثا طاهرا ويخفف في كل مرة بالبريد وفي  
قاصحان لكل الجنس اذا صب في قدر فصار خلا يكون نجسا لان الجنس لم يتغير دون العصور اذا غل  
واشتد وحذق بالزبد وسكن ثم الغليان وانقص ثم صا وخلص ان ترك الخل فيه حتى طاب كنهه  
وارتفع بخار الخل الى راس الداء بصير طاهرا في قول من يقول بتطهير النجاسة بما سوى الماء من الكيما  
وكذا الثوب الذي اصابه الحزن اذا غسل بالخل والي هنا علم ان التطهير يكون بالحد عشر على ما ذكرنا  
انفا وعفي قدر الدرهم وقال الشافعي وزفر لا عقولان قليل النجاسة لكثيره لا طلاق قوله  
وثيابك فطهر قلنا ان ما لا يدركه طرف العين كوقع الذباب مخصوص منه بالانفاق لقوله  
عدم امكان التحرز عنه وكذا موضع الاستنجاء مخصوص بالاجماع فيجوز تخصيصه بعد بقدر  
الدرهم ايضا بنقل الاستنجاء بالبحر او بدلالة الاجماع لان موضعه قدر الدرهم ولم يكن البحر  
مطهرا له بل مقلل للنجاسة حتى لو دخل في قليل ماء نجسه فاذلخص منه صار عقوا او اراد العقو  
جواز الصلوة معه لا عدم الكراهة لانه الشرح الوهاب ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلوة  
معه اجماعا وان كانت اقل وقد دخل في الصلوة نظرا كان في الوقت سعة فان فضل الزمان  
واستقبل الصلوة وان كان يفوته الجماعة التي حضرها فان كان مجدا لما وجاعة اخرى في  
موضع لم يترك ذلك ايضا ليكون مؤديا للصلوة لاجازة بقاء وان كان في اخر الوقت او لا  
الجماعة في موضع اخر بمعنى على صلوة ولا يقطعها في المحيط ويكره ان يصلي ومعه قدر الدرهم  
او دونه من النجاسة وهو عالم به وان لم يعلم جاز من غير كراهة ثم المعتبر وقت الاصابة فلو كان  
دهنا نجسا قدر درهم فانقرش فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار الرغينا في وجاعة ومختار درهم  
المنع فلو صلى قبل ان ساعده جازت وبعده لا ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر اذا كان  
ولحد الان النجاسة ح واحدة لكانا بين فلا يعتبر مقدار الخلق ما اذا كان ذا طاقين ليعتد  
فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود انفصال بين وجهيه وهو جاز  
سكبه فلا نه لا ينفذ بنفسه في احد الوجهين فيه فلم يكن النجاسة فيها متحدة ثم ما يفتقر لانه  
معنا فاليد فلو جالس القبي المتنجس الثوب وابتدأ في حجر العسل وهو يستمسك او الحام المتنجس  
على راسه جازت صلوة لانه لا يستعمله فلم يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك  
حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا لا يقع مطلقا

وان كان مسلما لم يغسل فكذا ان غسل فان استهل صحت والآثار ثم بين قدر درهم بقوله مسحة  
بموضع الكف وهو رواية النوادر والمراد به ما وراء مفصل الاصابع من باطن كف على ما في  
البيان في الفرق كالقول وزنا بقدر متقان وزنه عشرون قيراطا وهو رواية الاصل في الكف  
وعند الشافعي الى ان كفا المتولين بين الروايتين وهو اختيارنا راجع عن الهندواني وصحة  
الامام استرجعي لان اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصاً مع مناسبة هذا التوريع وصحة  
الهداية رواية النوادر والحاصل انهم اتفقوا على ان قدر الدرهم عقوفا خلت في اعتبار الدرهم  
فمنهم من هذه رواية النوادر مطلقا الفرق والكثيف ومنهم من اعتبر رواية الاصل مطلقا ومنهم من  
وفق بينهما كثرى من جنس مغلظ وهو على ما روي عن ابي حنيفة ما ثبت نجاسته بنقل لا يما فيه فقر  
يد على طهارته ولا يخرج في اجنبية وان اختلف العلماء في نجاسته وطهارته لانه لا عبرة بالاجماع  
في مقابلة النفس وعندها ما اتفق العلماء على نجاسته وليس في اصابته ضرورة وبلى والحاصل ان  
العبرة في ضابطة القليظة والخفيفة الى اختلاف العلماء وعدم اختلافهم عند ما اختلفوا في  
التصيين وعدم توارثها عند الامام ويؤيد قولنا ان اختلافهم امان عدم النقص طهارته  
ومن توارث التصيين فيها اذ لا اختلاف بينهم في البصير بل توارث كالدنم كما في التصيين منه ثم  
بالما وتنفخه ونقبي فيه فالاحين سنل عن دم الحيف في العبرة لعموم اللفظ لا خصوص المؤرد  
عندنا ولا جاعهم على نجاسته فانهم اتفقوا في حديث عن الله اوشية ولستوشية على موضع  
النوشم بصير نجسا فان امكن ازالته بالامح وجب الازالة وان لم يكن الا بالبحر فان خففه  
منه شين او فوان عضول نجب الازالة كذا في الكرامني والعلقي لكنه قال في القنية انه لا يلزمه السح  
فعلى ما في الكرامني والعلقي ان امانة صاحب النوشم لا يجوز وان جازت صلوة عند بقدر الازالة  
لان جواز صلوة عند بقدر الازالة ضروري فلا يشعدي الى جواز الامامة وهذا اذا كان موضع  
النوشم زائدا على قدر الدرهم اذا عرف هذا فبان نجسا مغلظا با تفاقم لعدم توارث التصيين  
ولعدم اختلافهم في نجاسته ايضا ولكن المراد منه هو الدم كسفنح لا ما بقي في العروق واليهاذا  
قطع فانه ليس بنجس لعدم كونه مسفوحا كذا ذكره الكرخي في مختصره ولا الدم القليل الذي لا يسيل  
من راس البحر فانه طاهر على ما روي عن ابي يوسف وعن محمد بن يحيى عن ابي حنيفة واما  
في الماء صار الماء نجسا عنده وعن ابي يوسف ان ما بقي في العروق والدم مفعول في حق الاكل  
للضرورة دون الثوب لعدم ما فيه ودم قلب الشاة طاهر على ما روي عن الناطقي وكذا دم الطمان



والكبد في الفينة والتنجيس في غسله في التنجيس بأنه لم يكن دما فقد جاور الدم وأشئ يتنجس  
بجواره التنجس ودم الشهيد طاهر مادام عليه فإذا ألبس كان نجسا حتى لو حمله متعلقا به في الصلوة  
صحت كما إذا أصاب ثوب صاحب العذر شيء ما ابتلى به من الدم وغيره وصحت صلوته ولا يجب غسله  
أن لم يكن الفصل مفيدا وإن كان مفيدا يغسله على ما ذكرناه قيل ألبس بخلاف قيل غير شهيد  
لم يغسل أو غسل وكان كافرا قالوا يجوز كله ولا انتفاع به فيكون طاهرا مع أن المشهور أنه دم  
حيوان فإنه في فتح القدير ولم أربه تعليل وذكر بعض المتأخرين في الزيادة فقلت يقال أنه  
عرف حيوان محرم الأكل فقال ما يحمله الطبع إلى صلاحه كالطبيعة يخرج من النجاسة كالمسك  
وليس دم البقر والغنم والسمك بشئ وأبول سواه كان بول آدمي أو غيره مما لا يؤكل إلا  
بول الخفاش فإنه طاهر للصورة وبول ما يؤكل حقيقة على ما سياتي ومن صغير لم يؤكل  
وقال الشافعي أنه طاهر لما في البخاري أنه لم يجلس الصبي بحجره فيل على ثوبه فلعنهم الله و  
لم يغسله ولنا ما رواه البخاري عن عائشة قالت أتاني رسول الله عم بصبي فيل على ثوبه فلعنهم  
الله فابتغى إياه والنفع فيما رواه بمعنى الغسل على ما صرح به ابن القصار وقوله ولم يغسله  
مدبرج من الراوي وقال النووي من أئمة الشافعية لا خلاف في نجاسة بول الصبي وما حكمه من  
الشافعية من طهارته كناية باطلا وكل ما خرج من بدن الإنسان موجب للتطهير من المني والدم  
والنوى والقائط والقيح والصديد والقيح ما رواه الأئمة فإن ما دون طاهر على ما هو المختار من  
قول أبي يوسف وقد مر في نواقض الوضوء والخمر وأما بقية الأشربة الحرم كالظلمة والسكر  
ونقيع الذهب والقرق فيهما ذلك روايات مغلطة في رواية مخففة في أخرى طاهرة في أخرى على ما  
2. ابتدأ به والأرجح هو الأول وأما الخمر فتنجس مغلظا بالاتفاق وخمر الدجاجة ومخوها كالبط الأمل  
لوجود معنى النجاسة فيه لأنه مستفذر لغيره في نثره وفساد راحته وأما البط الغير الأمل فكأنه  
على ما في الأوزن في الأوزن عن أبي حنيفة روايتان روى أبو يوسف أنه ليس نجس مغلظ وروى الحسن  
أنه نجس مغلظ كاللجاجة وبول الكار مغلظ بالاتفاق لعدم الضرورة فيه وبول الحرة والفارة  
ونه المحيط بول الحرة مغلظ وبول الفارة مختلف فيه قيل مغلظ وقيل مخفف وقيل بول الحرة لا نجس  
الثوب للضرورة ويخمس ثأوته فاضنيان بول الحرة والفارة مختلف فيه نجس في الظاهر روايات  
يفسد ثأوتها والثوب إذا زاد على قدر الدم وقيل لا يفسد أصلا وقيل يفسد إذا خشي وقيل لا يفسد  
إذا باتت الحرة في الأناة أو على ثوب نجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه أبو جعفر نجس إذا دونه

انق ثم قال في فصل ما يكون نجسا وما لا يكون بول الحرة والفارة إذا أصابا الثوب لا يفسد قال  
بعضهم يفسد إذا زاد قدر الدم وهو الظاهر وأعلم أن الأشياء المذكورة من الدم إليها نجس  
مغلظ بالاتفاق لعدم التعارض والخلاف على ما في فتح القدير وإن لم يكن أدلة بعضها قطعية لأن دليل  
التعليل لا شرط أن يكون قطعيا على ما في البحر وأما ما قاله في كراهية بعد ذكر النجاسات كالتلظ  
لأنها ثبت بدليل مقطوع به فعلمنا على ما في فتح القدير أنه مقطوع بوجوب العمل به فإن العمل بالتلظ واجب  
قطعا في الفروع وإن كان نفس وجوب مقتضاها ظاهرا فإن في الغاية مراده بالدليل القطعي لا يكون  
سالمًا من الأسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النصين وتجاذب الأجهاد والضروحات المحقة  
وكذا الروت للهارو والغرس وإنما فضله عما قبله بتغير الأسلوب لأن تعليل ما قبله انقاع كما ترى  
والحق للبرق والفيل وبعير الابل وبخو الكلب ورجع السباع كلها مغلظ عند أبي حنيفة البخاري أن  
البيوع التي أروته حين أتى بالادستنجاء وإن هذا ركس ولا يمارضه ما رواه عن أبي هريرة أن العظم  
والروث من طعام النجس لأنه يدل على الطهارة بطريق الإشارة وما روينا به يدل على النجاسة بطريق  
العبارة فلا يمارضه خلافا لما قاله الأرواث والاختلاف مخففة لا خلاف مالك وزفر في ثأوتها  
وهو الأصل عندنا على ما ذكرناه خصل الخلاف بالروث والحق أن نجس الكلب ورجع السباع مغلظ  
عندنا أيضا ومرارة كل شيء كبوله وجلد مرارة الغنم نجس ومثانه الغنم حكمها حكم بوله كذا في الفتاوى  
وجرة البعير كسرقيه وعلله في التنجيس بأنه وراه جوفه لا ترى أن ما يورى جوف الإنسان بلان  
كان ماء ثم قال حكمه حكم بوله انتهى وهذا يقتضي أنه كذلك وإن فاد من ساعته وهو المختار وعن  
الحسن أنه ليس كذلك ما لم يتغير على ما قد علمناه في التواضع وما دون عطف على قدر الدم ربع  
أي الثوب الذي يجوز فيه الصلوة لعن ما يستعورته كالميزر وهو المروي عن أبي حنيفة وقيل ربع التواضع  
الذي أصابه كالزبل والكم والتخمين إن كان المصاب ثوبا وربع العصوان إن كان المصاب بدنا كما  
والرجل وقيل ربع جميع ثوب عليه وإنما اعتبر الربع لقيامه مقام الكل كما في مسح الرأس وعن أبي يوسف  
أنه اعتبر شبرا في شبر وعن أبي حنيفة ما عده طبع البتلى به فاحشامع وما لا فلا وهو الموافق لأصل أبي حنيفة  
في أمثاله من فهو يفضله إلى رأي البتلى ولا يقدر فيه شيئا والحاصل أن التمييز هنا هو الكثير القلحشر  
فاختلفوا في تفسيره فمنهم من فسره بالربع ومنهم من فسره بشبر ومنهم من فوض إلى رأي البتلى به  
من مخفف وهو عنده ما تراض كقصاص في نجاسته وعندنا ما اختلف في نجاسته كبول الغرس  
عند أبي حنيفة وبلي يوسف وعند محمد أنه طاهر وإنما كره حكمة تزيها أو تحريما على الخلاف لكونه أنه الجهاد







التوب والخطبة وقع الشك في قيام النجاسة لاحتمال كون المفسول والخروج محلها فلا يقضي بالنجاسة  
بالشك كذا ذكره الأسيدي في شرح جامع الكبير وقال سمعت تاج الدين أحمد بن عبد العزيز يقول  
ونقيسه على مسئلة في الستير الكبير إذا افتحنا حصنا وفيه ذي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام كفا  
ببين فلو قتل البعق أو خرج محل قتل البقرة للشك في قيام الحرم كذا هنا وقال ابن الهمام وهذا الوجه  
عندي فإن غسل طرف يوجب الشك في طهر التوب بعد البقاء بنجاسته من قبل وحاصله ان الشك  
في الازالة بعد بقاء قيام النجاسة والشك لا يرفع اليقين قبله والمحقق ان ثبوت الشك في كون  
الطرف المفسول من التوب والخروج من الرجل والخطبة هو مكان النجاسة والمقصود الدم بوجوب اليقينة  
الشك في طهارة البناء والباحة دم الباقي ومن ضرورة ضرورة مشكوكا ارتفاع اليقين عن نجس  
ومعصومته وإذا صار مشكوكا في نجاسته جازت القلوة معه إلا ان هذا ان صح لم يتق كلمهم  
الجمع عليها اعني قولهم اليقين لا يرفع بالشك معق فان لا يتصور ان يثبت شك في محل ثبوت اليقين  
لتصور ثبوت شك فيه لا يرفع به ذلك اليقين فمن هذا الحق بعض المحققين ان كراهم يقولون هذا  
انه لا يرفع حكم اليقين وعلى هذا التقدير يخلص الاشكال في الحكم لا الدليل فنقول وان شئت الشك  
في طهارة أبله ونجاسته لكن لا يرفع حكم ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو عدم جواز القلوة  
فلو رفع بعد غسل الطرف لأن الشك القاري لا يرفع حكم اليقين السابق على ما حقق من انه هو المراد  
من قولهم اليقين لا يرفع بالشك فقل البقرة والحكم بطهارة أبله مشكوك انتهى كلام ابن الهمام ويؤيد  
ما في اوقافاظ والظهيرية التوب ان كان عليه نجاسة لا يدري مكانها فيفسل كله وما في الخطبة  
ايضا قال اذا تجسس طرف من التوب ونسيه ففسل طرفا منه بدو تحركه بطهارة التوب وهو المختار  
فلو صلى مع هذا التوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في طرف الاخر يجب الاعادة انتهى فان وجوب  
الاعادة يناسب ثبوت اوقافاظ من وجوب غسل الكل واجاب المصنف عن الاشكال المذكور في شرح  
بانه قد تصور ذلك فيما اذا ثبت حكم محل معلوم ثم شك في روله عنه باحتمال وجود دليل الزوال  
وعدمه على التسوية كما اذا شك في احد ثبوت يفسل طرفا او باعكس او شك في طلاق امره  
او عتق عبده او نجاسة الماء او طهارة الجنس او نجاسة التوب او كطعام قال في كلها لا يزول  
اليقين بالشك بخلاف مسئلة نجاسة طرف من التوب والخطبة والذي قال النجاسة وحرمة القتل  
لم يثبت محل معلوم بل ثبت محل مجهول مع ان صحتها وهو كطهارة وحل القتل ثابتا بينين محل معلوم الا  
انه امتنع العمل بثبوت ذلك المجهول فيه بيقينا فاذا زال اليقين ووقع الشك في بقاء ذلك المجهول

وعده لا يمنع العمل بما كان ثابتا بيقينا اعني الطهارة وحل القتل لان اليقين لا يزول بالشك والاصل فيه ان  
الشك فسمان شك طار على اليقين اي حاصل بامر خارج عنه وشك طار على اليقين اي بما وضة دليل  
منع دليل اخر فالاول لا يزول اليقين والثاني يخرج عن كونه بيقينا هذا ولا يخفى عليه ان الاحوط ما ذكرنا  
من اوقافاظ والظهيرية والنجاسة المنيعة لحرمة من النجاسة المذكورة فانها طاهرة بخلاف وكذا البقاء  
الانفة بكسر الهمزة وفتح النون تنفيل الحاء المنيعة شئ يستخرج من بطن الحدي ولا سني النجاسة الا وهو وضع  
فاذا رعي في استكرش اي صارت النجاسة كرسا ولبها طاهر عند بلع لعدم حلول الحيوة فيها ولا سيما  
الحل لم يكن مؤثرة فيها قبل الموت وكذا بعد ذلك قالها النجاسة عليها بالموت فكذلك ما فيه الا ان النجاسة  
الجامدة يطهرها لفصل كون نجاستها بالجمادة والجواب ان نجاسة محل غير مؤثرة فيها واذا لم يرفع  
شاة بسبق فيها فلها راع بيد رطبة في نجاسته روايتان والاستنجاء اي غسل موضع البقاء  
مسحه بجر او مدر سنة مؤكدة ان جاوزت النجاسة الموضع ولم يكن قدر الدبر فذا في ككثيف  
ومساحة في المايح لانها ان لم تجاوز المخرج فالاستنجاء مندوب لان المخرج عفوان جاوزت  
وكانت قدر الدبر فواجب وان زادت عليه ففرض فعل هذا لا بد من تفيد قوله ما خرج من احد  
التسبيلين بما ذكرناه واذا زال ولم يتغوط يستحب ان يغسل الله غير اربع قيل الاستنجاء منه بدعة  
وقيل مكروه قال في القاموس الجوامع يخرج من البطن من ربح او غائط واستحب لغسل بالماء منه او  
بمسح بالخر وهذا يشترط الاستنجاء من الرشح ايضا لكنه محمول على معناه القوي والمراد بيان  
معناه الشرعي على ان يجوز لا يملك الكراهة وينبغي ان يستشني دم الكيف والتفاس والمني ايضا  
لان ازالها ليس من قبل الاستنجاء في اصطلاح الشرع بل من قبل ازالة النجاسة الغنية مع انها  
خارجة من التسبيلين وما سن فيه عدد من ثلث وسبع او غير ذلك من الاعداد الذي ذكره  
بل الصحيح ان يفوض اليه حتى يقع قبله انه قد طهر الا ان يكون موسوسا فيقدر في حقه بالثبوت  
بل يمسحه بخر حتى ينفية وقال كشاف في لا بد من اثنت لقوله عم فيستنجي بثلث لجماد والتنجيد  
ابن مسعود قال اتيت النبي عم جريح وروية للاستنجاء والحق الروية ولم يطلب ثلثا رواه البخاري  
وما رواه كشاف في من ترك الظاهر فانه لو استنجى له ثلث لحن جار بالاجماع فلا يرفع الاستنجاء  
به وما اخرجه لحد في مسنده انه طلب ثلثا فتمسح بايا استنجى بيد بر بالخر الاول ويقبل بالثاني  
ويدير بالثاني في القصيف لان في القصيف خضبتان مد ليتان فلو قبل بالاول يبلط خضبتا  
ويقبل الرجل بالاول ويدير بالثاني والثاني في الشتاء لعدم ما كان في القصيف وهذا كيفية



ليست بشرط بل استحسانا لان المني هو الانقاء فيختار ما هو الا بالبلغ فيه والمرأة تفعل مثل ما فعله  
في الشئ ابد على ما في التزليق وقيل مثل ما فعله في الصيغ ابنا وعسله بالماء بعد الحج افضل ان  
امكنه ذلك بل وكشف العورة كحديث ابن عباس قال نزلت هذه الآية في اهل قبا فيه حال يحتمل  
ان يتطهر واواله يحب المطهرين فستلهم رسول الله وم فقالوا انما نتبع الحجارة المأونة الحارة  
ومن مشايخنا من قال هذا في ارض الاول واما في زماننا فسنه لما رواه البيهقي عن علي قال من  
كان قبلكم كانوا يعيرون بعراؤهم تملطون بطلا فاتبوا الحجارة المأونة ثم ان لم يتبعوها به فما  
بقي من نجاسة بعد الاستنجاء بالحجارة فاصحوا فظا ليعرف في حق العرق باجماع المتأخرين على ما في فتح  
القدير حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من قدر الدرهم لا يمنع ولو فقد في ماء  
قليل نجسته بفصل يديه او لاسم المخرج ببطن اصبع واصبعين او ثلث تصعد ببطن الوسط فيفسد  
ما فيها ثم ينصر كذلك ثم انخفض حتى يغلب على ظنه الطهارة والمرأة تصعد بنصرها ولو على  
جميع اخفاف ان يقع اصبعها فيرجها فيجب عليها الغسل كذا في نظرية لابرؤسها احتراز عن  
الاستمتاع بالاصابع وقيل للمرأة تستنجي برؤس اصابعها لانها تحتاج الى نظير فرجها الخارج  
ولا يخفى عليك ان خوف الاستمتاع بالاصابع اشتد فيها من الرجل ويرى مبالغة في الانقاء  
قال في الخلاصة ان كان المستنجي ليس الخفين يحكم بطهارة الخفين بطهارة موضع الاستنجاء  
وكذا لو استنجى على لوح بالماء اللوح ظاهر ولو اصاب بكمه او ذيله ان اصاب الماء الاول والثاني  
تنجس نجاسة غليظة واصاب الماء الرابع تنجس نجاسة الماء المستعمل وقد عرف الخلاف فيه  
فان دخل الماء الاول والثاني داخل الخف والكعب تنجس ولا يطهر باطن الخف والكفافة بطنها  
موضع الاستنجاء انتهى وهذا لان ظاهر الخفين ضرورة وبلوى بخلاف الكعب والذيل وظهر  
الخف ان لم يكن صائما لانه لو كان صائما عسى يصل الماء الى باطنه فيفسد صومه ولهذا  
قالوا لا يتيقن في الاستنجاء اذا كان صائما ويجتزأ من دخول الاصبع المستعمل ثلثا بفسد  
صومه واذا خرج دبره وهو صائم ينبغي ان لا يقوم من مقامه حتى ينشف موضعه بخرقه  
كبلا يصل الماء الى باطنه ويستحب لغير الصائم ايضا ان ينشف موضعه بخرقه حفظا لثوبه  
من الماء المستعمل كذا في فتح القدير وقال في كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد صومه  
اذا وصل الى موضع الخفنة وقلا يكون ذلك انتهى ثم يفصل يديه تاياما على الاصبع وقيل الاول  
يكفي ويجب اي يفرض الاستنجاء بالماء ان امكنه ذلك فيغير كشف العورة والازكرك ولو على

شوطه اذا استنجى مع الكشف لكان قاسقا وانما فسرنا بفرض لقوله ان جاز ونجس المخرج اكثر من  
قدر الدرهم لان الوجوب فيما جاز ونجس قدر الدرهم لا اكثر ولو جازوه دون الدرهم فسنه على ما  
ذكرناه وعن محمد بن حبيب مطلقا بعد ان جاز ونجس سوا جازوه اكثر من الدرهم او قدر الدرهم ثم لا  
ههنا ان المسح بالاجار غير مرئيل للنجاسة حتى لو دخل في الماء القليل يفسده لانه اكثر من درهم  
وموضع الاستنجاء للصورة فلا يتعداه غير فيجب غسله بالماء اقول ههنا بحث من وجهين اما  
اولا فلا نذكره كما اكتفى في موضع الاستنجاء للصورة فكذا صار ما كان في موضع الاستنجاء  
من النجاسة عفوا للصورة فما افرق بينهما لم يتعد المسح غير موضع الاستنجاء حتى وجب غسله  
بالماء وقد في الفتاوى غير حتى صار قدر الدرهم من النجاسة في غير موضع الاستنجاء عفوا ايضا  
مع ان كلاهما حثروا واما ثانيا فلا نذكر قولهم ان المسح بالحجارة لا يزيل ما جاز اعتبار كشرط طهره  
بالمسح به كذا في البطل ومسح الخف للحدث وقولهم لو دخل في الماء القليل يفسده قلنا قياسه على  
ما مر من نظائره من ان الارض اذا اصابها النجاسة نجفت والثوب اذا اقل منه المني والخف اذا اقل  
منه النجاسة ثم اصابها الماء وابتلقت فالتجناز عند كثيرنا لا تقود نجسا يقتضي ان يجري ارضاء  
في مسئلة التبتلة ايضا ويكون المختار فيه ايضا عدم عود نجسا بالذخول في الماء وان روي  
الاجماع في نجس التسبيل بدخوله في الماء على ما هو الظاهر عامة الكتب حيث لم ينقل خلاف اصله قلنا  
لا بد للاجماع من سند حتى ينظر فيه ويتكلم عليه وبغير ذلك اي قدر الدرهم وراه موضع الاستنجاء  
عندنا في باب يوسف لان ما على المخرج عفوا للصورة حتى لا يفيض الى ما في سائر بدنه من النجاسة  
حتى اذا كان ما تجاوز عن المخرج مع ما على المخرج اكثر من قدر الدرهم لا يمنع القلوة عندها وعند محمد  
يعتبر قدر الدرهم مع موضع الاستنجاء حتى اذا كان المجمع ما على المخرج وما على غيره من البدن  
اكثر من قدر الدرهم يفرض غسله ويمنع الصلوة معه وهذا لان المخرج في حكم الظاهر عنده  
وفي حكم الباطن عندها ثم هذا اذا كانت النجاسة على الموضع قدر الدرهم او اقل واختلفوا فيها  
اذا كانت مقدرة كبيرة وكان فيها نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يتجاوز المخرج ضالا او بوبكر  
الرائد غير عفوا ولا يجزيه الاستنجاء بالاجار كذا عن محمد وقال ابن شجاع يجزيه ومثله عن ابي  
وعن الطحاوي وفيه عن ابي يوسف روايتان اقول والذي يقيضه النظر قول ابي بكر لان كون  
قدر الدرهم عفوا في غير المخرج ما خوز من المخرج فلو كان اكثر اند على قدر الدرهم عفوا في المخرج كما  
ينبغي ان يكون عفوا ايضا في غير المخرج واذا اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر من



قد رآهم الصبح انه يجب عليه غسله بالماء ولا يكفي المسح بالاجار لعدم الضرورة فيه وقيل يكفيه الغسل  
بما خرج من الموضع وفي الخلاصة اذا خرج من الموضع الممهور فيجوز له ان يغسله بالبحر لا يغسله غسله  
ولا يستنجي بماء وروث وطعام لقوله عم حين قيل له ما بال العظام والروث هما من طعام البحر فيلحق  
بجميع المظومات والحزومات دالة وفي الكفاية يكره الاستنجاء بعشرة اشياء بالماء والجميع  
والروث والطعام واللحم والزجاج والورق والخنف وورق النخيل والشعر ولا يمينه لما رواه  
السنن انه عم قال اذا بال احدكم فلا يأخذ ذكره بيمينه ولا يستنجي بيمينه قيل النبي يحرم عند البحر  
وقيل تنزيه ويكره تحريما استنبال القبلة واستنبالها ببول وبحوة ولو وصلية في الخلاصة  
ملحة الصبحين انه عم قال اذا اتى احدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يوليها ظهره شرقه وغربه  
وقال الشافعي لا يحرم في التينان وانما يحرم في النخلة لانه في النخلة ان رسول الله عم استقبل بيت  
القدس لحجته على التينين وهكذا رواه احمد وقيل لا يجوز الاستقبال مطلقا ويجوز الاستقبال  
وعن ابي يوسف يجوز الاستقبال في التينان فقط وحكي الاجماع عن الخطابي على عدم تحريم استقبال  
بيت المقدس الا ان يستدبر الكعبة في استقباله اليه قلنا انما عليه ان يحرم مقدم على الحج  
**كتاب الصلوة** فرضت ليلة الاسراء قبل الهجرة سنة وقيل ثلث سنين وقيل ستة اشهر  
وقيل كان بعد ليلة خمسة عشر شهرا وقيل خمس سنين وهي من الغفلة لا الشرعية ومعناها  
الغفلة عبارة عن النسيان والشرع عبارة عن الايمان بالعلومة والافعال المخصوصة كاستقبال  
الدعاء فلما سميت بالصلوة وفرضتها فانه بالكتاب والسنن والاجماع منكرها كما في حكم المرد  
العبادة بالله وتاركها عدا كما ساد فاسق يحبس حتى يموت وقيل يفرض حتى يسبيل منه الدم ويحكم  
باسلام فاعلمها بالجماعة لان فعلها بالجماعة من حضرة هذه الامة وقت صلوة الفجر قدم بيان  
الوقت لانه سبب الوجوب وشرط الاداء وكل من السبب والشرط مقدم طبعا فقدمه ضمنا  
لكن السبب ليس كل الوقت والالوقع الاداء بعده لوجوب تقدم السبب بجميع اجزائه على السبب  
فلا يكون اداء بل يكون قضاء ولا دليل يدل على قدر معين منه كالتربع والحش والتسديد وغيرها  
فوجب ان يجعل بعض منه سببا واقل ما يصلح لذلك الجزء الذي لا يخفى بيقينه والجزء الثاني  
من تلك الاجزاء اولى اساد منه عن المزاعم اذ المعلوم لان اتم الوجود فان اتصل به الاداء فبقين  
الحصول الموقوع وهو الاداء وان لم يتصل انتقل الى الجزء الذي يليه ثم وثم الى ان يتصل الوقت  
ولم يتفرع على اجزاء التمام والاكمل الصلوة في اخر الوقت مضافا وليس كذلك بل هو اداء

المعصر في اخر الجزء اعني الجزء المضيق جائز بالاجماع على ما سببته بل يتقرر على الجزء المضيق ثم ان لم يقع  
الاداء فيه تنقل السببية الى كل الوقت لان الانتقال من الكل الى الجزء كان لغزورة وقوع الاداء  
خارج الوقت على تقدير سببية الكل وقد زالت هذه الغزورة فيعود كل الوقت سببا فكان  
السبب المتعين اما جزءه فيصل به الاداء بل فصل الجزء المضيق وكل الوقت ان لم يقع الاداء في جزء  
منه وان وقع في جزء منه يكون الكل ظرفا واما الشرط فغنية اختلفت عباراتهم قبل هو مطلق  
الوقت وقيل الجزء المقارن بالاداء وقيل هو الجزء الاول من طلوع الفجر الثاني هو الباقي من المعصر  
2. الا فاق الى طلوع الشمس معناه ان كل جزء ما بين الطلوعين هو وقت الفجر لان مجموع ما بينهما هو  
وقت الفجر والا كان السبب هو المجموع وذلك باطل لما ذكرناه ثم الاصل ههنا ما رواه ابو داود والترمذي  
وابن حبان عن ابن عباس قال قال النبي عم اتى جبرائيل عم عند البيت مرتين فصلى في الظهر الاولى  
منها حين زالت الشمس فكان انفى مثل اشراك ثم صلى المعصر حين كان ظل شئ مثله ثم صلى المغرب  
حين وجبت الشمس وافرأها ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين بزق الفجر  
وحرم الطعام على الصائم وصلى الفجر الثانية الظهر حين كان ظل كل شئ مثله لوقت المعصر بالامس  
ثم صلى المعصر حين صار ظل كل شئ مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاولى ثم العشاء حين ذهب ثلث الليل  
ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض ثم اتفت جبرائيل عم فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك  
والوقت فيما بين هذين الوقتين وقت لك ولا منك قوله كان انفى مثل اشراك اي استبان انفى  
في اصل الحائط من الجانب اشرف عند الزوال فصار في رؤية العين كقدر اشراك وهذا اقل ما يعلم  
به الزوال وليس بخد بل له وشرارك النعل سيرها الذي ظهر القدم كذا في المصباح فيد بالانتي لان  
الفجر الاول لا عبرة بقوله عم لا يفركم اذان بلاد ولا الفجر المستطيل انما الفجر هو المستطيل في الافق  
وانما قدم بيان وقت الفجر لانه متفق عليه في اوله وآخره ولان صلوة الفجر اول من صلواتها آدم  
عم حين احبط من الجنة واطلم عليه الدنيا وجرة الليل ولم يكن يرى قبل ذلك فحافوا شديدا  
فلما اشق الفجر صلى ركعتين شكر الله تعالى ثم فرضت علينا وقت الظهر من رواها اي من خط نصف  
النهار لبلد لقوله تعالى لدولة الشمس على تقدير كون اللام للوقت لا للتفصيل وقد قيل وهو الاصح وما  
رويناه من قوله عم صلى في الظهر في اليوم الاول حين زالت الشمس لانه لبيان اقل وقته الى ان  
يصير ظل كل شئ مثليه سوى في الزوال عند البح وقالوا الى ان يصير مثله سوى الفجر واعلم ان  
ان اكرأيا عن ابي اختلفت في اخر وقت الظهر روى محمد عنه اذا صار ظل كل شئ مثليه سوى في



أزوان خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه ابوح وروى الحسن بن زياد عنه  
إذا صار ظل كل شيء مثله سواء خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وبه أخذ أبو يوسف وحده  
وزفر والشافعي لما روياه أن جبرائيل علم صلى الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثله  
وروى أسد بن عمرو عنه إذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى تغير  
ظل كل شيء مثله وعلى هذه الرواية يكون بين الظهر والعصر وقت مهل كما بين الظهر والفجر  
الكرخي وهذه العجبا الروايات التي ولا يج ما رواه البخاري عن أبي سعيد قال قال رسول الله  
أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم فيما إذا صار ظل كل شيء مثله فهذا  
دل على أن وقت الظهر لا يخرج حين صار ظل كل شيء مثله سوى النقي وما روياه من حديث أمية بن  
عم دلى على خروجه فتعاضوا وإذا انفارقت الأثار لا ينقضي الوقت الثابت ببقين بالشك و  
قد يقال لفظة الإمام أيضا أن أمية جبرائيل مقدم على الأمر بالتبريد فيكون المؤخر ناسخا  
لامعارضات ثم انفي في اللغة الرجوع وفي الاصطلاح ظل رجع من جانب المغرب إلى المشرق حين  
يقع على خط نصف النهار وإضافته إلى أزوان لادنى ملازمة لحصوله عند أزوان وطريق  
معرفة أن يغرز خشبة على سطح مستو قبل أن يزول فماد ظل الخشبة على النقصان لم ينزل الشمس  
بعد وان وقت ولم ينقص ولم يزد فهو وقت قيام الشمس وإذا أخذ في الزيادة فالشمس قد زالت  
فخط على رأس موضع الزيادة خطأ فيكون من رأس الخط إلى الخشبة في أزوان وإذا صار  
ظل الخشبة مثليه من رأس الخط لأم الخشبة خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهذا  
فيما إذا لم تكن الشمس مسامنة للرأس في أزوان بان كانت جنوبا أو شماليا من سمت الرأس  
فيكون في هذا الوقت للاستيلاء ظل في جانب الشمال أو الجنوب وأما إذا كانت مسامنة للرأس  
فلا ظل لها ح كافي مكة والمدنية في أطول أيام السنة لأن الشمس تلحق فيها الجيطان الأربعة  
على ما في المبسوط ووقت العصر من انتهاء وقت الظهر هذا أوله على الخلاف السابق إلى عزوب الشمس  
وهذه آخره مما في السنة من فروع ما أدركه من العصر قبل أن تغرب الشمس ففقد ركعتيها  
معارض حديث أمية جبرائيل علم على ما روياه ولجيبارة بأن هذا ناسخ لحديث جبرائيل و  
بان المراد بقوله لجبرائيل الوقت فيما بين هذين هو الوقت غير الكروية وقال الحسن بن زياد  
لغزوت العصر إلى الاصفر والى مسلم مرفوعا وقت العصر ما لم تنصرف الشمس قلنا محمول على  
وقت الاستحباب قال ابوح وهو المروي عن أكثر الصحابة الصلوة الوسطى هي العصر وقيل هي الظهر

وقيل هي الفجر وقيل هي المغرب وقيل هي العشاء وقيل إحدى الحسنين وقيل جميع الحسن وقيل صلوة نعمة  
الاصح أنها العصر على ما في النوى قيل أول من صلى العصر بولس مع حين انجاء الله تكاس أربع ظلمات  
وقت العصر ظلمة الكزلة وظلمة الليل وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت صلاتها شكر انطوعا وصار  
فرضا علينا وأول من صلى الظهر إبراهيم ع حين أمر بديج الولد صلاتها نفاذ وصار فرضا علينا وقت  
المغرب من غروبها وهذا أوله إلى مغيب الشفق وهذا المرفوع رواه الترمذي من حديث حماد بن فضال  
عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ع أقل وقت للمغرب حين تغرب الشمس وخز  
حين تغيب الشفق وقال الشافعي إذا مضى بعد الغروب وقت وضوء واذان وإقامة وقد مر من  
ركعات فقد انقضى الوقت لإمامة جبرائيل علم في يومين في وقت واحد قلنا إنما فعله كذلك  
لحترار عن وقت الكراهة ولأن إمامته حكاية فعل وما روياه قول فيقدم وهو أي الشفق ليليا  
الكائن في الأفق أي في البلد بعد الكثرة عند المخرج وزفر لما روياه من حديث أبي هريرة مرفوعا لأن  
غيبوبة لا يكون إلا بعد زوال البياض وقالوا هو الكثرة التي كانت قبل البياض لما روى عن أبي هريرة  
الشفق هو الكثرة قلنا أنه موقوف عليه فلا يمارضها روياه مرفوعا فان قيل التوقف على الصحاح  
حجة في حكم المرفوع قلنا نعم لو لم يكن في مقابلة المرفوع قبل وبه يفتي والاحوط قول أبي لان  
وقع التردد بين الكثرة والبياض فالاحتياط في إبقاء الموجود وروى رجوعه إلى قول الإمامين قبل  
أول من صلى المغرب عيسى م نطوعا ثم فرض علينا ووقت العشاء وأول من صلى المغرب  
على الخلاف السابق في الشفق هذا قول أبي حنيفة وقاله الأول وقت أول بعد العشاء له أن الوقت  
علا والوقت أن الجمع صلاتين واجنتين كان وقتها جميعا كالوقتية وكما أنه لا يجوز  
تقديم الوقت عليه عند ذكر ترتيب بينها بناء على الترتيب لما مور به في الحديث الآتي ولهذا سنة  
والسنة تبع للفرض فيكون بعده وثمرة الخلاف ظهر فيمن صلى الوقت قبل العشاء ناسيا لهذا  
مرتين ثم ظهر فساد العشاء دون الوقت بان صلى العشاء بغير وضوء ثم نام فقام فتوضأ فصلى الوقت  
ثم تذكر أنه صلى العشاء بغير وضوء فانه بعيد العشاء وحده دون الوقت عند أبي حنيفة لأن الترتيب سقط  
بمثل هذا المذوع عند ما بعيد الوقت أيضا لا ينبغي له فلا يصح قبله ولو صلى الوقت قبل العشاء ثم  
أعاد الوقت بالالتفات لعدم المذوع المسقط كذلك في العناية إلى الخبر الثاني وهو أخر وقته وقال الشافعي  
أن ثلث الليل لإمامة جبرائيل علم في اليوم الثاني كذلك وفي رواية عنه وعن أبي حنيفة إلى نصف الليل  
على ما نوب عليه البخاري ولنا حديث أبي هريرة مرفوعا أخر وقت العشاء حتى تطلع الفجر وإمامة



جبرائيل لم ليس نفي ما رواه بل لبيان ما كان فيه ولو سلم ولكنه فعل فلا يبارح القول ولا يقدم  
 اي عدا على ما ذكرناه الوتر عليها اي على صلوة العشاء للترتيب لما مور به في قوله هم صلوة الى صلوة  
 الا وهي الوتر فضلتوها بين العشاء الى طلوع الفجر فلو قدمه عدا اعاده اتفاقا على ما قدمناه ومن  
 لم يجد وقتها اي وقت العشاء والوتر كل في بلد بطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلنا في اقص  
 ابام السنة لا يجبان عليه وعليه فتوى البقال والمرغيناني وبرهان الذين لان الوقت شرط  
 لادائها وسبب لوجوبها فعند عدمه ينتفي الوجوب وافق بعض مشايخنا بوجوبها ويرد  
 عليهم الفرق بين مقطوع اليد وبين فاقد الوقت حين ان القرض في حق مقطوع اليد ينشئ  
 لغوات محل الرابع وفاقد الوقت فائت لشرط الخامس وقيل في الفرق ان الوقت سبب جلي  
 جعل علامة ومعرفة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر فانفق الوقت لا يستلزم انتفاء  
 الوجوب لان كشي يجوز ان يثبت بدليل شتي وهو اطلاق كتنص الحسن حيث لا فرق فيه بين  
 اهل قطر وقطر بخلاف جواب المحل ثم على القول بوجوبها قبل ينوي الاراء او القضاة فبعضه خلاف  
 وقال في فتح القدير الصحيح انه لا ينوي القضاء لفقد وقت الاداء وما ذكر اصل الوقت شرع  
 في الاوقات المستحبة فقال ولستحب الاسفار بالبحر عندنا وهو المروي عن عثمان وعلي في  
 السفر والحضر في الصيف والشئ الا يوم مزدلفة فان الاستحباب فيه التقليل والاصل فيه  
ما أخرجه الترمذي والنسائي مرقوعا اسفروا بالبحر فانه اعظم للبر وهو باطلا فانه يدل  
 على الاسفار في البداءة والحتم وهو ظاهر الرواية وقيل المستحب ان يبداء بالتقليل فيحتم  
 بالاسفار وقال الشافعي المستحب التقليل ابتداء وختم لما رواه مسلم كان رسول الله عم  
 ليصلي التسبيح فينعرف الشئ متلفعات بمرطس لا يعرف من احد من الناس قلنا هذا حكايته  
 فعل ما رواه ابن قوله فيقيم عليه ويعمل باطله فان قيل قد صح مرقوعا افضل الاعمال  
 الصلوة لاول وقتها قلنا الرواية المشهورة الصلوة لوقتها ولو ثبت تلك الزيادة فيجعل اول  
 وقت الاستحباب واقد وقت الوجوب فدفع الحجة ثم اشار الى حد الاسفار حيث يمكن ادائه  
 بنزول اربعين اية او اكثر ثم ان ظاهرا فساد الظاهر فيمكنه الوضوء واعادته على الوجه المذكور  
 وقيل يؤخر حاجته لان الفسار موهوم فلا يترك المستحب لاجله لكن لا يؤخر بحيث يقع الشك  
 في الطلوع وقيل حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني ويستحب الابرار بفقر الصيف في  
 الحضر والكسوف في السفر لا بد اوله جماعة ولا قصد ما اناس من سكان بعد اول اوقات

الشافعي لا يستحب الابرار الا في شدة الحر في البلاد الحارة لمن صلى جماعة في موضع يقصد الناس  
 من بعيد وانما عليه ما رواه البخاري كان النبي م اذا اشتد البرد بكر بالصلوة واذا اشتد الحر  
 برد بالصلوة فلا اذا ظهر واختلعت في حد الابرار قيل يكون بين الفراغ وبين اخر وقت الصلوة  
 فصل وقيل ان الاخر لا ينصف وقتها فلم يقط واذا اخرها حتى كانت وقت الصلوة الاخرى اقرت فقد  
 قرط وقيل وهو المروي عن الشافعي حقيقة الابرار ان يؤخر عن اول الوقت بقدر ما يحصل للحاجة  
 فيؤخر في طائفة الجماعة ولا يؤخر عن النصف الا قد ولا ابرار في العصر اصلا لا عند اشيب  
 من الكفاية وكذا لا ابرار في الجمعة الا عند بعض اصحاب الشافعي على ما صرح به التوفى فلا في  
البحر الجمعة كالظهر اصلا واستحبابا في الزمان ليس على ما ينبغي وتأخير العصر في غير يوم  
 الفيم في الصيف والشئ ما لم يتغير الشمس وهو مختار العراقيين وقال اهل الحجاز فيجعلها في  
 اول وقتها افضا ما رواه البخاري ان النبي صلى العصر والشمس من تفتحة حجة فيذهب انما ذهب  
الى الصلوة فيما بينهم والشمس من تفتحة وجه الاول ما رواه ابو ذر انه م كان يؤخر العصر ما دامت  
الشمس بعضا بقية ولان في التأخير الى الم يتغير كثير توافل لكن اذا بعد العصر واختلعت في  
حد التغير قيل ان يتغير الشمع على الحيطان وقيل ان يتغير الشمس بصفراء وحمرة وقيل ان يقي  
مقدار رع لم يتغير ورونه قد تغيرت وقيل طنت ارض مستوية فان ارتفعت الشمس على جوار  
فقد تغيرت وان وقت في جوفه لا وقبل ان كان يمكن النظر الى القرص من غير كفة تغيرت والا  
فان وقيل ان كان القرص حاجا لا خار فيه الا عين تغيرت وهو الصحيح على ما في البداية ولستحب  
تأخير العشاء في الصيف والشئ ما لم يتغير وهو المختار وقيل يجل في الصيف احتراسا عن تقليل الجماعة  
الى ثلث الليل ما رواه الترمذي مرقوعا لولا ان اشق على امتي لا خرت العشاء الى ثلث الليل ونصفه  
فان قيل ما الفرق بينه وبين قوله م لولا ان اشق على امتي لا م بالتسوية حيث فاد هذا السنة  
وما نحن فيه الا استحباب بالجيب بان في حديث السواء انتفى الامر بما نع المشفة ومقتضى الامر  
الوجوب فاذا انتفى بقي السنة وفيما نحن فيه المنتقى هو التأخير وهو لا يتفق الوجوب بل غاينه  
الاستحباب وقد يقال معناه لا خرت العشاء على وجه المواظبة حتى يصير سنة فاذا انتفى هذا  
التأخير بقي الاستحباب وقان في مختصر القدوري الى ما قبل ثلث الليل وملأ في الكتاب مختار الطحا  
وهو واسع ولستحب تأخير الوتر الى احره ما رواه مسلم مرقوعا من خاف ان لا يقوم لحر الليل  
فليوتر اوله ومن طلع لحر الليل فليوتر لحره من يثق بالانبياء ولا افعل النوم لما روينا ولستحب



تجمل ظهر الششاء اي اذا وه في النصف الاول لما رويناه في ظهر الصيف وفي لزمان الخلاصة  
ان كان عندهم حساب يعرفون به الششاء والصيف فما على حسابهم والا فالششاء ما استند فيه البر  
على الدوام والصيف ما استند فيه الحر على الدوام وقيل الششاء ما يحتاج فيه الناس الى الوقوف  
وليس الحشو والصيف خلافه كحريف ملحق بالصيف والربيع بالششاء على ما في البحر ويستحب  
تجمل المغرب في غير النعم في الششاء والصيف لما في الصحيحين انه عم كان يصلي المغرب اذا غربت  
الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تأخيرها الى وقت اشتباك النجوم بلا عذر كالسفر والعلما  
صححه في الفقه ما فيه من التشبيه باليهود وفي رواية الحسن لا يكره مطلقا واختلافوا في  
تأخيرها الى الاشتباك تطويل الفزاة قبل يكره وقيل لا ويستحب تجمل العصر والعشاء  
يوم النعم لان في تأخير الاول توهم وقوعها في الوقت المكروه وفي تأخير الثاني تعجيل الجماعة لا حال  
المطر والطين وتأخير غيرها في يوم النعم لتوهم الوقوع قبل الوقت ولا وقت مكروه في البحر والظلم  
وروي الحسن عن ابي بصير تأخير اكل في اليوم النعم لان في التأخير تردد بين الاداء والقضاء وفي تجمل  
تردد بين التحفة والفساد فكان التأخير اولي ومنع عن الصلوة شروع في بيان الاوقات التي كثر  
الصلوة فيها والمراد بالتمنع عدم الحل اعم من عدم التحفة والكراهة لان التفضل في هذه الاوقات في  
الايه ذكرها صحيح مع الكراهة والافضل الواجب والمنذور الغير المقتد بوقت الكراهة لا يصح  
اداء وقضا وعن سجدة التلاوة التي تلاها قبل هذه الاوقات لانها وجبت كاملة فلا تؤدى  
ناقصه واما اذا تلاها قبلها زاد اوها فيها بذكر كراهة لكن الافضل تأخيرها وقيل يكره للتشبه  
وهو الاحوط وكذا سجدة التهنئة على ما في المحيط حتى لو دخل بعد السلام وقت الكراهة وعليه سهو  
فانه لا يسجد له ويسقط عنه وصلوة الجنازة التي حضرت قبل هذه الاوقات ولو حضرت  
فيها صلوا لما بنياء والتأخير مكروه فيها لقوله عم تلك لا يؤخرون وذكرها الجنازة عند  
الطلوع والاستواء والمغرب لما رواه الجماعة الا البخاري ثلث ساعات كان رسول الله فيها  
ان تعلى فيه وان تغرب موتانا حين يطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى  
ينيل وجين الصيف للمغرب حتى تغرب معنى نصيف بمنى ومعنى نفران نصلي صلوة الجنازة لان  
كذلك في هذه الاوقات ليس بكمروه والمراد بانى التحريم لان النهي الظني انشوت بفيد التحريم ما لم يشر  
عن مقتضاه بصارف فلم يوجد فان كان ماحصلا في هذه الاوقات قضا ما وجب بالشرع  
او بالشرع كاملا ولا يقع لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقضا وان كان نوافل شرعت فيها يصح

شروعه وانما له لانه اذاه كا ووجب لكن الواجب قطعه وقضاه في وقت كامل وقيل القطع  
افضل ولو لم يقطع وانما يخرج عن العدة على التقديرين فان قيل لو شرع في الصلوة وترك  
بعض الواجبات منها صحت الصلوة مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا نزل الواجب لا يخل  
النقص في الاركان بل يؤد بها كما كان بخلاف الصلوة في هذه الاوقات فانها يدخل النقص في  
الاركان نفسها لان المنع عن الصلوة في هذه الاوقات ليس لذات الوقت لانه وقت كسائر  
الاوقات بل للمعنى متصل بالوقت وهو تشبه فعله في ذلك الوقت لعبادة الكفار فيكون النقص  
في فعله في الحقيقة لا يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المنعوبة لان النهي في ليس  
لذات المكان بل للمعنى متصل به لانا نقول انما انما انما بالزمان بالصلوة اشتد من انما انما بها فكذا  
للعانى المتصلة بها والحاصل انه لو قضى في هذه الاوقات شيئا من الفوائت الكاملة او شرع فرضا  
غير عصره بغيره اعادته ولو شرع كنافلة فيها وانما لا يلزمه الاعادة لكن يجب قطعا للوكان في  
وقت كامل وذلك ليس باطلا لا للعمل بل كمال وذلك مشروع وقا انما انما في يجوز القضاء في ابداء  
في هذه الاوقات كلها كطلق الصلوة فرضا او نفاد اداء وقضا بمكة لاطلاق قوله عم من نام  
عن صلوة او شربها فليصلها اذا ذكرها وقوله عم لا تمنوا الحداطاف بابيت وصلية اية ساعة  
شأ قلنا انه معارض بما رويناه واذا عارض المحرم والمبج يقدم المحرم وعن ابي يوسف ان وقت لا تنه  
وقت نهي الا يوم الجمعة ولا حجة له بذلك فان قيل الكافر والعبي والمجنون اذا اسلم وبلغ واقا في  
الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقه لا يكتفى بصله كل الوقت بعد ان خرج اذ لم يدكوا  
مع الاحقية الا ذلك الجزء فليس السبب في حقهم الاياه ومع هذا لو قضوا في ذلك الوقت المكروه  
لا يجوز مع انه وجب ناقضا قلنا لا نسلم انه لا يجوز القضاء لهم في الوقت المكروه بل يجوز على ما صح  
به في كنفه بغيره عن الفوائد الظهيرة ولو سلم انه لا يجوز فلا نسلم انه وجب ناقضا لان الثابت فيهم  
في ذلك الوقت كامل اذ لا نقص في الوقت بنفسه بل المقبول فيه يقع غير ان محل ذلك النقص لو كان  
فيه العصر ضروري لانه ما مور بالاداء فيه فاذ لم تؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه  
كامل فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهده الا الكامل كذا في فتح القدير لا يصح يومه فانها يجوز  
بذكر كراهة عند الغروب وانما الكراهة في تأخيرها الى هذا الوقت لانه اذا فيه لانه ما مور بان  
فيه لما رواه البخاري مرفوعا اذا درك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوة  
ولانه اذا ما كراهة وجبت فلا يكره وهذا لان سبب وجوبها هو الوقت لكن ليس كله والانه تقدم السبب



على السبب لو ادها في الوقت او وقوع الاداء بعد الوقت لو ادها بعد خروج الوقت على ما هو متفق السببية  
وكما عاين باطل فيكون السبب بمضاه ولا دليل على قدر معين منه فتغير الاقل والجزء الاول لا يلزم  
المزاحم فان اتصل به الاداء تغير للسببية والا انقل الى الجزء الاخير فتغير فيه السببية وتوجه  
عليه الخطاب وان لم يتصل الاداء به ايضا ينقل السببية الى كل الوقت السابق لزوال امانه على ما  
ذكرنا في اول الكتاب وذلك هو وقت العتقا ثم لجزء الذي يتبين سببا بعينه صفة من العتقا  
فان كان صحيحا بان لا يكون موصوفا بالكرامة ولا منسوب الى الشيطان كما ظهر من وجوب السبب  
كاملا فلا يتأدى ناقصا وان كان فاسدا باحد هذين الامرين كالعصر ببدء وقت الغيرة والاحرار  
وجوب ناقصا فيتأدى ناقصا لانه اداءه في وقته كما وجب فان قيل لانفر السبب في الجزء الاخير وهو  
عليه الخطاب جاز قضاؤه في اليوم الثاني وقت الغيرة والاحرار ايضا لانه اداءه كما وجب كنهه لم يجز  
قلنا لما خرج الوقت ولم يتبدلها في جزء منه وانتقل السببية الى كل ما ذكرناه وجب نقصا كاملا فلا  
ناقصا بخلاف الكافر والكفبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وفاق في الجزء الاخير حيث لا يجوز لهم الاداء  
في ذلك الجزء ولا ينقل السببية بعد الخروج الى الكل في حقهم على ما ذكرناه انما وفي عصر العصر  
اشارة الى ان فجر يومه نفيس بالطلوع وهو المذهب عندنا لكن اصل الصلوة تبقى عند هاتين النقطتين  
ينقص وضوءه ولا يتم حتى تبيض الشمس وتبطل عند غروبها وقيل لا يفسد بالطلوع ولكنه يصير يوم  
بعد ارتفاع الشمس يقع بعض اجزائه في الوقت وهو المروي عن ابي يوسف والفرقان السبب في العصر  
جزء ناقص فاذا ادها فيه كان ادها كما وجبت وقت الفجر كله كامل فوجب كماله فاني جزء يوجد  
فيه تسريع سفل للطلوع فان قيل روى البخاري عن فروعا من ادراك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس  
فقد ركب الصبح قلنا هذا معارضا رويناه من حديث النبي في الاوقات ثلث قلنا بالناس على  
ما هو الاصل عندنا ونؤمن بما رويناه في العصر قبل ان تغرب بان يجمع وقد رجم على التامه واجب  
بان علمنا انه بالقياس من جناه على الحرم ومنع عن السفل اي قصدا ولو خيعة سجدة على ما في الخبر  
يدخل فيه المنذور المطلق الذي لم يقيد بهذا الوقت لانه نقل في الاصل وانما بالنذر سببا لا كرامة  
وكذا يدخل فيه النقل الذي شرع فيه ثم افسد حتى لا يصحها في غير اوقات الصلاة على ما في الخبر  
فقدنا النذر المطلق لان المنذور فيها يجوز اداؤه فيها لانه اداءه كما التزم وعن ركعتي الطواف  
بعد صلاة الفجر الى ان ترتفع الشمس وبعد صلاة العصر ثاروا في الصبحين لاصولوا بعد العصر  
حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس وهو بمعمولة يتناول الفرائض لانهم

لخرجوا منه بالمعنى وهو ان الكرامة فيها كانت حتى تفرض لم يصبر الوقت كما لم يفرض به لا المعنى في  
الوقت فلم يظهر في حق الفرائض وقد بحث فيه ابن الهام بان هذا الاعتبار لا دليل عليه حيث  
قال الله اعلم بما دل على هذا الاعتبار ثم انظر اليه يستلزم نفقته قولهم العبرة في المنصوص عليه  
لعين كمن لا معنى له لانه يستلزم معارضة النفس بالمعنى والنظر الى المنصوص يفيد منع العتقا  
تقدما للمعنى العام على حديث التذكرة اعني من نسيها فليصلها اذا ذكرها نعم يمكن اخراج صلوة الجنازة  
وسجدة الندوة بانها ليستا بصلوة مطلقة وبكفي في اخراج العتقا من الفساد العلم بان النبي  
ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الوجوب للفساد وامان الكرامة فيه ما سبق انتهى حاصله ان  
الدليل يقتضي ثبوت الكرامة في كل صلوة فيها وتخصيصه بلاخص من شرعي لا يجوز الله اعلم  
بالمخصص ولو نذر صلوة فيها فالأفضل تأخيرها الى وقت مباح ولو صلها خارج عن العهدة  
لما ذكرناه ولو افسد سنة الفجر لا يقضيها بعد الفجر على الاصح وعن محمد بن الفضل يقضيها  
وقبل لو ادها قضاء سنة الفجر قبل طلوع الشمس فالحيلة ان يشرع فيها ثم افسد على نفسه  
ثم يشرع في صلوة الامام ثم يقضيها بعد ما لاها صارت دينيا وقيل يشرع في السنة ويكبر  
لها ثم يكبر مرة اخرى بلا رفع يده لصلوة الامام ويقيد به فيخرج بهذه الكيفية من السنة ويدخل  
في الفرض مع الامام ولا يصير مفسدا للعمل فاذا سلم الامام قضاها بلا سلام معه لا عرضا  
فانتهى وسجدة ندوة على السماع او على التالى وصلوة جنازة لما ذكرناه من ان المنع في هذين  
الوقتين حتى تفرض لم يصبر الوقت كله مشغولا بالفرض فتغير المعنى في الوقت كما في الاوقات  
الثلاثة الماضية فلم يظهر في حق الفرض والوجوب بايجاب الله لانه لا يمنعان اشتغال الوقت  
للفرض بتغيرا بخلاف النقل وركعتي الطواف والندوة لان وجوبها لغيرها وهو صيانة الوقت  
وختم الطواف وايفاء النذر والاستغفار بها يمنع اشتغال الوقت بفرض الله وهو القياس  
في المنذور فيها الا انه يجوز لادائه كما التزم لكن الأفضل تأخيرها ايضا لان المعنى هنا ليس  
الاداء كاملا وانما ناقصا بل المعنى هو اشتغال الوقت بالفرض فان قيل هذه تخصيص النفس  
اعني ما رويناه من الصحيحين بالمعنى وذلك لا يجوز قلنا نعم لان النفس انما ورد في صلوة مطلقة و  
صلوة الجنازة وسجدة الندوة وكذا السهو ليس كذلك بل عبادة لغيري واجبا لله تعالى علينا  
في مطلق الاوقات والقصدا لما فاتها كما شرع الوقت صارت كأنها عبادة لغيري واجبا لله  
تعالى لا بخيار القائلين في مطلق الاوقات فلا يكون شيء منها من مشاولات النفس حتى يخصص بالمعنى



فيكون المعنى المذكور من قبل بيان المنافع لا بيان المخصص ومنع ايضا عن التسفل اي قصد المأوى الظهيري  
لو شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فلا صلى ركعة طلع الفجر قبل بقطع الصلوة والاصح بينهما ولا يتوب  
عن سنة الفجر على الاصح وقيل تنوب انتهى بعد طلوع الفجر ايضا وقيل صلوة الفجر لان حكم التسفل  
بعدها قد سبق باكثر من سنة ملا في مسلم ان النبي لم ينه عن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس  
الا ركعتين اي بعد طلوع الفجر ايضا وقيل لكن رخصنا فيه اقصا وسجدة الندوة وصلوة الجنازة  
لما ذكرناه انما من ان المنع ليس بمعنى في الوقت بل حتى الفرض ومنع ايضا عن التسفل بعد الغروب بل  
صلوة المغرب لا معنى في الوقت بل لاستلزامه تاخير المغرب والمستحب تعجيله قالوا لكن استدلالنا  
تأخير المستحب الكراهة ثم وقال الشافعي في رواية يستحب قبل المغرب ركعتان لما رواه البخاري  
صلوا قبل المغرب ركعتين ورتبه بعض مشايخنا بما في الفقيه ان تأخير صلوة المغرب لا يكره على  
الاصح ان كان التأخير قليلا او من عذر والركعتان لا تزيد على القليل والجواب ان عدم كونهما  
على وجه السنة زائدا على القليل ثم والظاهر ان بين غروب الشمس ولزاحة التي هي وقت المغرب  
عندها وعند الشافعي لا يسع ركعتين وسلاما واقامة ثم ثلث ركعات على وجه السنة وعن  
الحنفي ان ركعتين قبل المغرب بدعة وان الناس اتفقوا على ترك العمل بحديث الشافعي واما قضا الفقيه  
وصلوة الجنازة وسجدة الندوة فخايرة على ملا في قاضيان ولكل رخصة بمعنى غير كراهة ومنع  
ايضا عن التسفل وقت الخطبة اي من وقت الخروج الى بيت الخطبة الى ان فرغ من الصلوة وقيل من  
الشروع للخطبة ايا كانت خطبة عيد او جمعة او كسوف واستسقاء او حج او ختم القرآن او فتح  
والنفل اعلم من سنة الجمعة وتجيئة المسجد وغيرها من النفل وقال الشافعي لا يمنع عن تجيئة المسجد  
لفعله ثم للداخل وقتها صلى ركعتين ولما رواه السنة مرفوعا اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة ابصت  
والامام يخطب فقد لغوت لان المنع من الامر بالمعروف وهو اعلى من السنة وتجيئة المسجد يدل على المنع  
عنها بطريق الاولى ولا استماع الخطبة فرض ولا اشتغال بالصلوة بخلافه وما رواه الشافعي خبر  
ولحد ولا الحرم مقام على الميع ولا يجوز ان يكون ذلك في الوقت الذي كان الكلام مباحا في  
الصلوة اذ لا يعلم تاريخه وانما قلنا عن التسفل لان المنع عن قضاء الفوات وسجدة الندوة  
وصلوة الجنازة وقرا خلف فيه فقال صدر الشريعة والفاضل الشامي في شرح الكفاية يكره  
الفوات وصلوة الجنازة وسجدة الندوة اذ يخرج الامام للخطبة وقال القسستاني لا يكره هذه  
الثلاثة اذ يخرج الامام للخطبة وهو الظاهر من كلام النفاية وقال صاحب النهاية والعيني والحاوي

يجوز الثمانية وقت الخطبة من غير ركعة واختاره صاحب الدرر والذي يقتضيه الوجهان  
المذكوران المنع عنها ايضا ومنع ايضا عن التسفل قبل صلوة العبد في بيته او في المسجد وبعد  
ايضا في المسجد لانه كبيت على ملا في الخبر وكذا منع عن التسفل عند الاقامة يوم الجمعة على ملا في الخبر  
واملا في غير يوم الجمعة فلا يكره بحجرا الاخذ في الاقامة ما لم يشرع الامام في الصلوة ويشرعه  
لا يكره ايضا سنة الفجر اذا علم انه يدرك الركعة الثانية او الشاهد على ملا في خبره من الخلف وكذا  
لا يكره بقية السنن اذا علم انه يدرك قبل الركوع في الركعة الاولى لكن يكره في جميع ذلك ان يصلي  
مخالف الصلوة وخلف الصف بلا حائل بل يصلي خلف سطوانة وخارج المسجد والظاهر ان  
هذا هو السبب في الكراهة عند الاقامة للجمعة لانه يوم زحام فلا يخلو عن مخالطة الصف على ملا في خبره  
في شرح المنيته وهو المروي عن ابي جراح واصحابه والاصل فيه ما رواه ابو اسحق عن الحسن بن علي  
ان النبي لم كان يصلي الركعتين عند الاقامة اي سنة الفجر وضعفه ابن حجر بان كثر فيه ضعف  
وابو اسحق لم يسمع منه وقال مذهب ابي جراح والشافعي انها كراهة سنة الفجر وغيرها من السنن  
عند الاقامة لما رواه مسلم عن ابي هريرة عن النبي لم قال اذا قمت الصلوة فادع الصلوة الا المكتوبة  
ولو خالف هذا وصلي بعد الاقامة اختلفوا فيه قيل تنفقد سنة مع الكراهة وقيل بتطل الوضوء  
انه تنفقد سنة على ملا في فتح الباري هذا كله في ابتداء التطوع بعد الاقامة واما ان كانا ابتداء  
بالتطوع قبل الاقامة ثم اقيمت الصلوة فينبغي قولان احدهما انه يتم وهو مذهب ابي جراح والشافعي  
والثاني يقيهما وهو قول سعيد بن جبير وقيل يسرع الصلوة حتى يلحق الامام هذا في التطوع  
واما اذا كان يصلي فضا وحده ثم اقيمت تلك الصلوة فينبغي قولان قيل انه يتم فلا ثم يصلي للجمعة  
وقيل ينه فرضا وقيل ان كان يصلي اكثر الفرض انما فرضا والا انما فلا ثم يصلي مع الجماعة وهو  
قول ابي جراح ومالك والحنفي واما ان اقيمت الصلوة وعليه فاشية فمن قال لا يجب الترتيب بغير الفاشية  
والخاصة فانه يرى انه يصلي مع الامام فريضة الوقت ثم يقضي الفاشية واما من اوجب الترتيب  
فاختلفوا فيه فمنهم من اسقط الترتيب في هذه الحالة كالحاشية فوات الجماعة ومنهم من قال انه  
يستفل بقضاء الفاشية والاول اظهر لان هذا مخالف لما روي اذا اقيمت فلا صلوة الا التي  
اقيمت ومنع ايضا عن الجمع بين صلوتين في وقت من اوقات المكتوبات للتسفر او الطراوتين  
الا ان الجمع بينهما بفرقات يجمع فيها بين الظهر والعصر مكتوبتين في وقت الظهر بسبب الشك فيها  
ومرده لانه يجمع فيها المغرب والعشاء في وقت العشاء بسبب الشك فيها وقال الشافعي يجوز الجمع



بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في وقتاتها شأنا للسفر وفي وقت الأولى للمطرفة الجمع للرجوع  
عنه روايتان فان جمعها في وقت الأولى في السفر فالشرط عنده ان يقدمها وينوي الجمع قبل الفجر  
من الأولى وان لا يفرق بينها وان جمعها في وقت الثانية وجبان بنويزة وقت الأولى ويكون قبل  
ضيقة وقتها بحيث يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلوة فان أخرها بلانية غصق وصارت قضا وذا  
أخرها بالنية استحباب ان يصلي الأولى أولا وان ينوي الجمع وان لا يفرق بينها وله في ذلك ما رواه  
البخاري كان رسول الله عم يجمع بين صلاتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في السفر  
النصوص الواردة لتعيين الأوقات من الآيات والأحاديث الصحاح منها حديث عبد الله بن مسعود  
ما صلى رسول الله عم صلوة قط إلا لوقتها الاصلون جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب  
والعشاء بمزدلفة وناويل ما رواه الشافعي انه عم صلى الظهر في آخر وقتها والعصر في أول وقتها وكذا  
فعل بالمغرب والعشاء فيصير جمعا بينهما فضلا لوقتها وهو المراد هنا والى هذا التاويل اشار محمد  
في الموطأ وفي قضا القنات من الحج يجوز تأخير الصلوة عن وقتها كقول الولوي في فتاواه الفقه  
ان اشتغلت بالصلوة تخاف ان يموت الولد لا بأس ان تؤخر الصلوة وتقبل على الولد لان تأخير  
الصلوة عن الوقت يجوز بعد الانذار رسول الله عم أخر الصلوة عن وقتها يوم اخذ خلق وكذا  
اذخاف من الخصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعد ان انتهى فظهر منه جواز  
الجمع بين المكتوبين في وقت غير عرفات ومزدلفة لعذر يؤدي الى هلاك النفس فان قيل الجمع  
في عرفات ومزدلفة على ان يكون المؤخر عن وقته اداء لا قضا لانه تأخير باذن الشرع فكيف  
في وقته وفي الصور المذكورة المؤخر عن وقته قضا لا اداء فلا يكون جمعا بين المكتوبين اداء  
قلنا لما كان التأخير ههنا ايضا باذن الشرع انهم قد صرحوا ان تأخير كفرض عن وقتها كبيرة  
والقضا انما يزيل لانه حاصل عن ترك الفرض لا الاثم لحاصل عن تأخير بل هذا الاثم باق لا يزيل  
بالقضا الخرج عن التوبة فلا بد ان يفرق بين تأخير باذن الشرع وبين غير اذن الشرع فيكون  
الاقل اداء والتأني قضا واما القول بان القضا على قسمين احدهما ما يترتب عليه الاثم  
والثاني ما لا يترتب فيلزم الجمع به لحد ومن طهرت من حيض وانفاس في وقت عصر وعشاء  
صلتها فقط اي دون الظهر والمغرب لعدم جواز الجمع بينهما في وقت واحد ولا قضا عليها على  
ما مر في الحيف خلاف الشافعي فيها يجوز الجمع عنده ومن هو اهل فرض في آخر وقت الخرج  
الاخير من وقت الصلوة بان بلغ او اسلم او افاق من الجنون او انتبه من النوم او طهرت لاكثر

الحيف وانفاس وقد بقي من الوقت قدر التحريم او طهرت لاقول من أكثرها وقد بقي منه قدر التحريم  
والنفسل معا بقبضية لان العبرة بالآخر الوقت عندنا بنا على ان السبب فيفرض فيه والخطأ  
يتوجه عليه على ما ذكرناه في أول الباب وقد وجد فيه الاهلية فيترتب عليه لزوم القضا  
يبقى على الاداء والاداء في ذلك غير ممكن فكيف يلزمه القضا ولا تقرب عنه قلنا يكفي في  
القضا اكان القدرة على الاداء ولا يشترط له حقيقة القدرة واما شرطه في النفس لا  
والفرض فيما نحن فيه هو القضا لا الاداء وامكان القدرة على الاداء ثابت ههنا لاحتمال اشتداد  
الوقت بقدرة الله تعالى كما وقع لسليمان عم نظيره مسألة الخلف بمسكن السماء فانه تنفذ  
اليمن لا مكان البركة لاجل الاحتمال الضعيف الى السماء كما وقع للبي من فامكان الاصل وهو أكبر  
كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة للحث فامكان الاداء كاف لوجوب القضا ولان القضا  
يبقى عندنا على نفس الوجوب كسبب عن وجود جزء من الوقت وقد وجد ذلك لا على وجوب  
الاداء على ما في الاصل وقال زغل لا يجب عليهم القضا لعدم القدرة على الاداء والجملة على ما رو  
اعلم ان ما يأتي به التائم والمعنى عليه بعد البقظة والافاقة بعد خروج الوقت قضا على ما هو  
المشهور في كلام القوم لكن مقتضى الاصول ان يكون اداء اما أولا فلا بد ان تسلم نفس  
الوجب بالامر وما وجب عليها بالامر ما ياتيان به بعد خروج الوقت واما تأنيادون القضا  
لتسليم مثل الوجوب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فانه فوجب  
عليه مثله وما ليس كذلك لعدم اهليتها لفهم الخطاب فان قيل ان الاداء في الاصطلاح هو  
ما يكون في الوقت لان الوقت شرطه وهنا ليس كذلك قلنا نعم الا ان شرطه هو الوقت الذي  
ورد فيه الخطاب لا الوقت المطلق ولا للاحالة النوم والجنون والوقت الذي ورد فيه الخطأ  
هو وقت البقضة والافاقة فوجد شرطه وهذا كما نقول وقت صلوة المغرب في المزدلفة  
الى وقت العشاء والى هذا اشار عم بقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان  
ذلك وقتها واما ما وقع في كلام القوم من تسمية صلواتها قضا فتسمية مجازية باعتبار ما  
خرج عن وقته المهور على ما صرح به الشيخ اكل الدين في شرح البردوي واختاره الشيخ ابو العباس  
من اصحابنا على ما فصلناه في حاشيتنا على المرات في الاصول لا نقضي من حاصت فيه اي في  
آخر الوقت او نفست لعدم تقرر السببية فيما قبله وعدم توجه الخطاب عليه قبله وقد رتب  
الاهلية قبل توجه الخطاب والله اعلم **باب الاذان** عونه آتفة الاعلام وفي اشربة الاذان



يدخل الوقت بالفاظ مخصوصة شرع بعد البقرة في السنة الأولى وقبل في الثانية لما روى  
أناس كانوا في عهد رسول الله عم قبل أن يأمرا بالاذن ينادي مناد رسول الله عم الصلوة جامعة  
فيجتمع الناس فلما صرفت القبلة إلى الكعبة أمر بالاذن لأن القبلة صرفت في السنة الثانية وز  
في فتح البصرة بان المسلمين أول ما قدموا المدينة ورسول الله عم معهم لم يكونوا ينادوا وأما كانوا  
يتخون للصلوة وليس ينادي بها فتكلموا يوم ما في ذلك فقال بعضهم اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس  
النصارى وقال بعضهم قرنا مثل قرن اليهود فقال عمر ولا تبغثوا رجلا ينادي بالصلوة قال  
رسول الله عم يا بلال قم فناد بالصلوة مجتمعا من مراده أن ينادي في الطرقات بالصلوة الصلوة  
وهو ظاهر الحديث على ما قاله القاضي عياض في شرح مسلم ويكون ذلك قبل أن يشرع الأذان  
ويحتمل أن مراده الأذان وهو ظاهر على ما في فتح البصرة مجتمعا من مراده أن يناد بذلك بعد أن  
منامة سن سنة مؤكدة في قوة الوجوب على أهل المصر والعرق وكذا الأقامة حتى قالوا تعلقوا  
إذا اجتمع أهل بلد على تركه لما فيه استحفاف علامة الدين وعن أبي يوسف فيصرونهم ولا يفتواهم  
وقبل الأذان ولجب تاروا البخاري في ذلك حضرت الصلوة فليؤذن لكم أحد قلنا الأمر ليس بواجب  
لأن النبي عم علم الأعرابي الصلوة ذكر له الوضوء واستقبال القبلة وسائر أركان الصلوة و  
شرائطها ولم يذكر الأذان ولو كان واجبا لذكره ولأن الأصل براءة الذمة وخبر الواحد لا يكون  
حجة فيما يعم به البلوى فيكون الأمر للندب والسنية ثبت بالمواظبة مع عدم الإكراه على تركه  
وان لم يترك مرة وهذا ظهر ضعف ما قيل في فتح القدير أنه ينبغي أن يكون واجبا لأن المواظبة  
مع عدم التكرار دليل الوجوب للمواظبة وقضا ويدخل فيه الجمعة دون غيرها من  
الوتر وصلوة الجنازة والعيد والكسوف والخسوف والتراجم وسائر الروايات لأنها ابتاع للفتن  
ولا يؤذن قبل وقتها لأنها شرع لإعلام الوقت فلا يجوز قبله لغوات الحق ويعارفة أي في وقت  
لو قبل المؤذن قبل الوقت في الفجر وغيره عند اختلاف أبي يوسف في الفجر حيث يجوز أن يناد في  
النصف الثاني من الليل ولا يلزم إعادة الفجر عنده وهو قول مالك وأشافعي وأهل  
الحديث وعليه على أهل الحرمين ثم في البخاري مرفوعا أن بلالا يؤذن بليل فخلوا واشربوا حتى  
يؤذن ابن أم مكتوم ولها ما روى عن رسول الله عم قال لم يزل لا يؤذن حتى يستبين لك  
الفجر هكذا ومديد يعرضنا لخرجه البيهقي وقال رجاله ثقات وحديث البخاري ليس فيه إلا  
لجانه عم بفعل يناد وقدناه عن ذلك بما رويناه وفعله لا يعارض من النبي عم ولو سلم

فالمعتم مقدم على الجميع على هذا الوجه يقع بعض كل الأذان قبل الوقت وبعضه في الوقت ينبغي أن  
يعيد الأذان كله وإن الإقامة لا تقع بالاولى وإن الإقامة في الوقت ولم يصل على فوره هل  
تبطل أقامته أم لا ان طال الفصل تبطل ولا فلا على ما في البحر ويؤذن للفائنة منفردا أو جماعة  
ويقيم تاروا أبو داود أنه عم أمر بلالا بالاذن والإقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها  
بعد ارتفاع الشمس واعترض عليه بان قصة قضائهم الصبح روى عن أبي هريرة بطريق  
ولم يذكر فيها الأذان بل اكتفى بالإقامة ولجب بان القصص فيها واحدة أغنى قصة التيس  
فأعمل بالزيادة أولى وان لم يتخذ التروى قلت فيه نظر على ما في فتح البصرة والنووي وشرح  
الهداية للعيني أن القصص متعددة لا محدة فالأولى في الجواب ما في النووي أنه لا يلزم  
من ترك ذكر الأذان أنه لم يؤذن فلعلة أذن وأهل الراوى ذكره أو لم يعلم به وفي إطلاق  
المص إشارة إلى أنه يؤذن ويقيم فيما لو قضى في بيته وفي المسجد أيضا على ما في البحر لكن  
ذكر في الزاهدي والنجاشي أن الأذان سنة القضاء في البيت دون المسجد لما فيه من  
تشويش الحلق ويؤيده ما صرحوا به أن الفائنة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار  
تخاسل في الصلوة ويكره ترك الأذان في القضاء في البيت دون الأذان في البيت على ما في  
ولا يلزم رفع صوته في الأذان القضاء في البيت منفردا ويرفعه في الصلوة وكذا القضاء  
بجماعة واحذر بالفائنة من القاسدة إذا عيدت فانه لا يباد الأذان والإقامة معها  
على ما في المجتبى وكذا أي يؤذن لا في الفوائت وحير فيه أي في الأذان للبوابة من الفوائت  
لما روى أنه عم شغلة المشركون يوم الأحزاب عن أربع صلوات فقضاهن على الأولاد وأمر بلالا  
أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولأن الأذان للاستحضار وهم حضور فلذا جاز تركه في  
البوابة فظهر منه أن الإقامة لا بد منه في الكل لأنه روى أنه عم شغلة المشركون يوم أخذ  
عن أربع صلوات فاذن وأقام وصلى الظهر ثم أقام وصلى العصر ثم أقام وصلى المغرب ثم  
أقام وصلى العشاء وكره تركها أي جميعا للمسافر منفردا أو جماعة تاروا البخاري في رجلان  
إلى النبي عم يريدان السفر فقالا إذا اتنا خرجنا فاذنا ثم أقما ثم ليؤمكما أكبركما وفي كلامه  
إشارة إلى أن ترك أحدهما أي الأذان لا يكره وأما ترك الإقامة فكرهه لقول علي رضي الله  
بأخياره أن شاء الله وأقام وان شاء أقام لا يكره تركها المصل منفردا أو جماعة في بيته  
المصر لما روى عن علقمة قال صلى ابن مسعود بي وبالا سود بغير اذان ولا إقامة فقيل له



الا توفد وتقيم فقال اذان لكي كيفينا اخرجنا ليس في ولا ان المؤذن ناس من اهل مكة في الاذان  
والاقامة لانهم يصبوه لها بخلاف المسافر اذ لا ناس عنده وروى عن ابي جراح واصحابه انكيفية  
اذان اهل مصر دون اقامته وعنده ايضا انه يكفي اذان اهل مصر واقامته ان صلى وحده وان  
صلوا الجماعة وتركوا الاذان اساءوا والتقييد بان ثبت ليس لاحترازا بل للمصلحة في المسجد اذا صلى بعد  
صلوة الجماعة لا يكره له تركها بل ليس له الاذان سواء صلى منفردا او جماعة بعد اذان الجماعة الاولى  
الا ان اذنوا الجماعة الاولى مخافة ان لا يسمع غيرهم فانح يودن الجماعة الثانية وتقيم ولا يعرف  
لاذان الجماعة الاولى على ملكه خلاصة والقروى كالمصري ان كان فيها مسجد والا فكل مسافر  
وتدبى اى الاذان والاقامة لها اى للمصلحة في بيته في المصير وكسافر ليكون الاداء على هيئة الجماعة  
اقول فيه بحث لان كونها مندوبان لها لا يلزم قوله وكره تركها للمسافر اذ لا كراهة في ترك  
المندوب وحل الكراهة في هذا القول على كراهة تنزيه لا يساعد قوله لا يكره تركها للمصلح  
والمسافر اذ اذن ركب لا يكره وينزل للاقامة لا يتدبان للنساء لانها من سنن الجماعة المستحبة  
وجامعهم ليست كذلك ولو صلت المرأة منفردة جاز له الاقامة لا الاذان على ملكه كالحج وصفه  
الاذان معروفة وهي كما اذن الملك لثنا لجبرائيل م او غيره على الخلاف والاصل فيه ما روى  
ابوداود في سننه باسناده الى عبد الله بن زيد انه قال طاف بوا وانا انتم رجل يحلنا فوسا في  
يده فقلت يا عبد الله اشيع كذا قوس قال وما تصنع به فقلت ندعوا به الى الصلوة قال اذ اذ لك  
على ما هو خير من ذلك فقلت بل فقال يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله لا اله الا الله  
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله فسا قد بل ترجع قال  
ثم استأخر عني غير بعيد ثم قال يقول اذا افتت الصلوة الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله فسا قد لا اقامة واقرها  
وشي لفظ الاقامة قال فلما اصبحت ايتت النبي فذكر بلى الحديث وفيه فسمع ذلك وهو  
في بيته فجعل يحرك رداءه ويقول والذي بعثك بالحق لقد رايت مثل ما اري فقال عم فقلت الحمد  
ويزاد بعد فلوح اذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين لان بل لا قاله فاستحسنه النبي  
وقال اجعله في اذانك ولان وقت الفجر وقت تحضر زيادة الاعلام والاقامة مثله في كونها سنة  
الفرائض في عدد كلماته وتكرره وترتبه لما روينا من حديث عبد الله وهو حجة على الشافعي  
ومالك في القول بان الاقامة فراى كلها سوى التكبير في اولها واخرها فانه مرتين وان بل لا  
شي الاذان والاقامة الى ان توفي وتزاد بعد فلوحها فقامت الصلوة مرتين لما روينا وكذا

وقار في الخلاصة اذا انتهى المؤذن الى قد قامت الصلوة ان شأتم في مكانه وان شأتم في مكان الصلوة  
اما ما كان يؤذن او غيره وان اذن واقام غيره باذن لا بأس به ولا يكره ويترسل فيه اى في الاذان بان  
يفصل بين كلمتيه بسكنة لما رواه ابي مزيان النبي عم قال لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقامت فاحذر  
ولان المؤمن الاذان الاعلام والترسل بنا سببه والذي ظهر من الظهيرية انه لو ترك الترسل فيه عاد  
ولو ترك الحذر في الاقامة لم يكره لان تكرار الاقامة مكروه دون تكرار الاذان وقد مر من الحج انه  
لو اقام في الوقت ولم يصلي على الفور بعيد الاقامة ان حال الفصول وقار في فاضل اذن وكنت  
ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذ انا فضع كالاذان ففرق مستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة  
الحذر فان ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين واختلف في ترك الترسل في الاذان  
فيل انه مكروه وقيل لا وفيه الفقيه والحكي انه مكروه لان التواتر على الترسل فيه وفيه ايضا من  
جامعي فاضل اذن والترسل في السنة الفاصلة عند الاذان قدر ثلث ايات فصار اواية طويلة وعنده  
قدر ثلث خطون اواربع كذا في التزيلي ويحذر فيها اى في الاقامة لما روينا ويكره الترجيع وهو  
ان ياتي بالشهادتين مرتين مخافة ثم يرجع بعد قوله في المرة الثانية اشهد ان محمدا رسول الله  
حفيضا الى قوله في المرة الاولى اشهد ان لا اله الا الله فافصوته فكرر اشهادتين فيقول لكل واحدة  
منها اربع مرات مرتين على الاختاف ومرتين على الجهر وقال الشافعي ومالك الترجيع في الاذان ثابت  
لما رواه ابي مزيان عن ابي مخذومة عن النبي صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشر كلمة والاقامة سبع عشر  
كلمة وانما كان الاذان تسع عشر كلمة بالترجيع والا فهو خمس عشر كلمة الاصل في الاذان  
ما روينا من حديث عبد الله ولا ترجيع فيه ولان اذان بلال بحضرة النبي عم كان بلال ترجع الى  
ان توفي عم وما روينا محمول على التعليل فظنوا انه الترجيع يعني ان ابي مخذومة لم يذ صوته في اشهادتين  
حياء من قوله لا اله الا الله في اول اسلامه فقال هم ارجع فذ صوته لا حياء في ديننا كذا قاله الطحاوي  
لكنه مشكل في ابي داود باسناده صحيح عن ابي مخذومة قال قلت يا رسول الله علي سنة الاذان  
قال يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان  
محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله فحفظ بها صوتك ثم ترفع بها صوتك فهذا الترجيع  
وهو ظاهر فالاول اثبات التقارض بين روايتي ابي مخذومة فانه روى الطبراني في الاوسط بسند  
عن ابن ابي مخذومة انه يقول انه سمع ابا مخذومة يقول النبي صلى الله عليه وسلم الاذان حرقا  
الله اكبر الله اكبر الله ولم يذكر فيه ترجيعا فقارض الرويتان عنه فسا قضا وبقي ما روينا من



حدث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في الجهر في الصلاة عندنا مباح في الأذان  
لأنه مكروه وهذا مخالف لما في التورى قال أبو جرح وأكوفون لا يصح في الأذان  
وكذا الظاهر أن يرفع حيث قال وكذا لا يحل الترجيع في قراءة القرآن ويكره أيضا التلحين بزيادة  
حرف أو حركة أو سكون أو ينقص شيء منها وأما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير وتفنن فحسن  
لأنه أنسب للمخ من الأذان وعن الحلواني أنه لا بأس بالتلحين بزيادة مد أو نحوه في التلحين  
وأما يكره ذلك في الأذان وكذا يكره تنجيد المؤذن عند الأذان والأقامة بلا ضرورة لأنه  
بدعة كذا في فتح القدير ويستقبل بها أي بالأذان والأقامة للتوارث ولا تماره عبد الله  
بن زيد في منامة من الملك أنزل عليه فعله كذا ويجوز وجهه بمنه وبسيرة عند حتى على القول  
وحج على القول أي يقول الجعلة الأولى في البيتين مرتين والثانية في البيتين مرتين وهو التواتر  
وقيل يقول الأولى في البيتين وأليسا ركعا الثانية ويستند في صومعته أي المندة للبناء  
في الأعلام أن لم يقل التحويل واقفا وان قدر اكتفى بتحويل الوجه حصول التوبة ويجعل أصبعه  
أي أنامل أصبعه في أذنيه لما رواه أبو محمد بن حبان بالمشاة من تحت ابن همام أنه لم يزل  
أن يدخل أصبعه في أذنيه وقال أنه أرفع لصوته هكذا أخرجه الحاكم عن سعد القرضي مؤذن  
رسول الله والامر فيه المندب فيكون مستحبا حتى لو لم يفعل له كان الأذان حسنا على ما صرح  
في الهداية لأنه ليس السنن الأصلية بل إنما شرع كيفية للأذان المستنون على ما دل عليه  
التقليد بقوله أنه أرفع صوته ولا يستحب هذه الإقامة لأنها أخفض من الأذان ولا يكمل  
في آتائها لما فيه من ترك الأولات والتعظيم وفي فتح القدير أن يكمل في الأذان استئناف  
ولعل مراده التكلم بكلام كثير ولا ففي خلاصة وأن تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستئناف لخلق التكلم  
فيشمل جميع الكلام فلا يجد أو عطش هو ولا يثمت عاطسا ولا يسلم وفي رده السلام وكذا في رده  
المصلي والقاري والخطيب على من سلم عليهم خلوف ففعل الج لا يلزمهم الرضا ولا لاحلا ولا بعد  
الفراغ بل يردده في نفسه بعد الفراغ وصح حديثه بعد الفراغ وعن أبي يوسف لا بعده ولا قبله  
ولا في نفسه وهو الصحيح على ما في الخلاصة وفي فتح القدير والجهر ليعلم أن المنقوط لا يلزمه ردة  
في المكان ولا بعده لأن السلام عليه حرام بخلاف من في الحام إذا كان يميز روى عن أبي بردة المصلي  
بعد الفراغ قال أبو جعفرنا وبه إذا لم يعلم أنه في الصلاة وعلى هذا سلم على المنقوط وفيه فافهم  
إذا سلم على القاضي والقدس قالوا لا يجب عليه الرد في الجهر المصباح يكره السلام في

خمس مواضع كما ذكره في بعضه بركة الجواب وفي بعضها لا أحدها عند الخطبة يا أيها المسلم  
ولا بركة الخطيب والثاني السلام على القاري يا أيها المسلم ويرد القاري والثالث السلام على المصلي يا أيها  
المسلم ولا يرد المصلي والاربع عند مذكرة العلم بكرة السلام عليهم ويرد عليه وأما عند الأذان  
والإقامة يا أيها المسلم ويرد عليه وقالوا يكره السلام عند الطعام ويرد عليه المسلم وفي القينة  
لا يسلم على من جالس في المسجد لأنه ما جلس فيه إلا امرأة أو للتبسيط ولا ينظر إلى الصلوة لا يجوز  
الزائر عليه فليس هذا وإن السلام ولهذا قالوا الواسم عليهم أدخل وسعهم أن لا يجيبوه هذا  
والسابع للأذان يجب ذكره أو أانا على ما صرح به في فتح القدير أو جينا على ما في الخلاصة فيقول  
مثل ما يقول المؤذن الآية التلحين فيقول عند ما وقيل يجوز عند الأولى ويقول عند الثانية ماشا  
أنه كان وما لم يشأ لم يكن وقيل أنه يحذر فيها بيان أن يقول مثل ما يقول المؤذن وبين الحقين يقول  
عند الصلوة خير من التوم صدقت وبررت واختلف عباراتهم أن لجاية المؤذن هل هي واجبة  
أو مستحبة ففي فتح القدير وظاهر الخلاصة والفناوى والتخفة وجوبها وقول الحلواني الإجابة  
بالقدم فلو لم ياب بلسانه ولم يمش لا يكون جيبا ولو كان السامع في المسجد فيلس عليه الجيب  
باللسان حاصلا نفى وجوب الإجابة باللسان وبه صرح جماعة وأنه مستحب قالوا أن قال  
قال الثواب للعود والآل لم ينل ما أنه يا أيها المكره غلا وفي التلحين لا يكره الكلام عند الأذان  
بالإجماع استدلالا باختلاف أصحابنا في كراهيته عند الأذان الخطبة فإن أباح أنما كرهه لأنه  
يلحق هذه الحالة بحالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على أنه لا يكره في غير هذه الحالة كذا ذكره شمس  
الأنام السرخسي لكن ظاهر الأمر في قوله إذا سمعتم للمؤذن فقولوا مثل ما يقول الوجوب إذ  
لا يظهر قرينة تصرفه عند بل ربما يظهر استنكار تركه لأنه يشبهه عدم الالتفات إليه والتشغل  
وفي التخفة ينبغي أن لا يتكلم ولا يستغل بشيء حال الأذان والأقامة وفي النهاية يجب عليهم الإجابة  
لقوله عم أربع من أجبها ومن جملتها من سمع الأذان والأقامة ولم يجبا انتهى لكن هذا غير صحيح في  
إجابة اللسان إذ يجوز أن يكون مراده الإجابة بالآيات إلى الصلوة بقرينة قوله والأقامة لأن  
إجابة الإقامة باللسان لم يسمع عن أحد وجوبها إلا أنها مستحبة على ما في فتح القدير وقال في الجهر  
السامع للأذان لا يقرأ ولا يسلم ولا يرد ولا يستغل بشيء سوى الإجابة ولو كان السامع يقرأ  
يقطع القرآن ويجيب وفي الظهيرة لو كان الرجل في المسجد يقرأ القرآن فسمع الأذان لا يترك القرآن  
لأنه لجأ به بالحضور ولو كان في منزله يترك القراءة ويجيب وهذا ظاهر في لزوم الإجابة بالقدم



لا باللسان وقان في فتح الباري القول بلزوم الاجابة باللسان مذهب بعض الظاهرية وفيه انكار بقا اذا  
كان في المسجد اكثر من مؤذن ولحداد نوا واحد بعد واحد فالحكمة لذلك وسئل ظهير الدين عن سماع  
في وقت من جهات ما ذاع له قال اجابة اذان مسجد بالالفعل وقان في فتح القدير وحذا ليس يلحق  
فيه ان مقصود السائل ان مؤذن يجيب باللسان استحبابا او وجوبا على الخلاف والذي ينبغي اجابة  
الاول سواء كان مؤذن مسجد او غيره لا بحيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت على الخلاف  
فاذا فرض ان مسبوحة من غير مسجد تحقق في حقه السبب فيصير كقدوم في المسجد الواحد وان  
سمهم معا اجاب معتبرا كون جوابه مؤذن مسجد ولو لم يعتبر هذا الاعتبار رجا وانما فيه مخالفة  
الاولى وفيه القينة سمع الاذان وهو مبني فالاولى ان يقف ساعة ويجيب ومن عاصمة اذ سمع  
الاذان فاعل بعده فهو حرام وكانت تضع مفرها وفي البيوت قارئ سمع الاذان قال لا فضل  
ان يمسك ويسمع بمعنى في قرآن ان كان في المسجد وان كان في بيته فكذا ان لم يكن اذان مسجد  
هنا واعلم ان القول بالحوقلة عند الحنابلة على ما قدمناه وان خالف ظاهر ما روينا من قوله  
عم قولوا مثل ما يقول المؤذن لكنه ورد في حديث مفسر كذا ذلك رواه مسلم فروا عا فان اذان  
المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال الحكم مثل ما قال الى الشهادتين ثم اذا قال حتى على الصلوة قال لا حول  
ولا قوة الا بالله ثم قال حتى على الفدوح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال ما قال للمؤذن دخل الجنة  
ثم اذ لك العام على ما سوى الحنابلة على ما يدل من ورده ابن الهمام قائل بان التخصيص لا يملك  
منصلا لم يخص بل ببارض فيجزي فيه حكم المعارضة او يقدم العام على قول من لم يشترط ذلك  
فانما يلزم التخصيص اذا لم يكن الجمع بان تحقق معارضا للعام في بعض افراده بان يوجب نفى الحكم للكل  
بالعام عنها فيخرجها عنه وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه لم يلزم من وعده عم لم اجاب كذلك وقال  
عند الحنابلة بالحوقلة ثم قل بدخول الجنة نفى ان يحصل الجيب مطلقا ليكون مجيبا على اوجه التسوية  
حتى يكون معارضا لعمومه بل هو ساكت عنه ولما قلنا في الحديث المذكور بان اعادة دعاء الداعي  
يشبه الاستهزاء كما يفهم في الشاهد بخلاف ما سوى الحنابلة فانه ذكر ثاب عليه من قاله للبر  
بدعوة فلا يتم ان لا مانع من صحة اعتباره كجيب با دعي النفس محركا منها التسواي مخاطبا اليها  
وقد ورد في ما يما في مسند ابي يعلى عن ابي امامة عن النبي عم ان اذ اذى المنادى للصلوة واذا  
قال حتى على الصلوة قال حتى على الصلوة واذا قال حتى على الفدوح قال حتى على الفدوح حديث فهذا يبين  
ان عموم الاقوال منبهة وقد ايمان من مشايخ السلولك من رجع بينها فيدعو نفسه ثم يتبرأ من احوال

والقوة بعمل بالحديث وقال في المجتبى في غايته مواضع اذا سمع الاذان لا يجيب في الصلوة واستماع خطبة  
الجمعة و صلوة الجنازة وفي تعلم العلم وتعليمه واجماع والمستراح وقضا الحاجة والسقوط وتلقيت  
اجابته في الصلوة لا تبطل صلوة لانه اذا كان الاذان اذ اراد الخطبة فانه يكون في معنى الكلام فتبطل  
صلوة عند ايج وتجد وسيات في التفسيدات وفي البحر وكذا لا يجيب عند الطعام ويجلس المؤذن  
بينما اقول له لم لبلد بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل عن كفه ولان المؤذن الاذان الاعاد  
بدخول الوقت ليتأهب السامعون بالتهارة فيفصل بينها ليحصل التيقن في حواشي الهداية الوصل  
بينها مكروه لا نقا المؤدى الحسن عن ايج يجيب في البحر قدر ما يقرأ عشرين اية وفي النظر قدر ما  
يصلى اربع ركعات يقرأ في كل ركعة عشرين ايات وفي العصر بقدر ركعتين يقرأ فيها عشرين الشا  
كالنظر ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الفصل وقال في فتح القدير وينبغي للمؤذن ان ينتظر الناس  
فان علم بضعيف مستعمل اقام له ولا ينتظر وليس له ان لا ينتظر فيسكت سكنا قائما  
ساعة ثم يقيم وقد ذكرنا ان السكنة الفاصلة عند ايج قدر ثلث ايات فصار او اية طويلة او قل  
ثلث خطوات او اربع وقال في الجلسة خفيفة كايين الخطبتين لان الوصل مكروه والفصل لم يفتو  
بمقدار السكنة لوجودها بين كل الاذان ايضا فيجلس كايين الخطبتين ولا ييج ان التأخير مكروه  
فيكتفي باولى الفصل لاعترازا عنه بخلاف الخطبة لان المكان فيها متحرك بخلاف ما نحن فيه لان السكنة  
ان يكون الاذان في المئذنة والاقامة في المسجد وقال الشافعي يفصل بين ركعتين ما رواه البخاري  
بين كل ايتين صلوة اي الاذان والاقامة قلنا صلوة المغرب خص منه بالاحاديث كذا الله على  
استحباب تفجيل المغرب لان تأخير مكروه واستحسن المتأخرون التوقيت في كل الصلوات  
المفروضة ذكر محمد في الاصل ان التوقيت لا بد كان في البحر بعد الاذان الصلوة خير من التوقيت  
اناس بعد عهد الصحابة هذا التوقيت حتى على الصلوة حتى على الصلوة مرتين بعد الاذان والاقامة في  
البحر خاصة واختاره علماء الكوفة ثم احدث المتأخرون التوقيت بين الاذان والاقامة على حسب  
تعارف اهل كل بلد من الترخيم احواله الصلوة الصلوة اوقامت قامت او غيرها واستحسنوه في الصلوة  
كلها للمبر وغيره كان هذا الحدانا بعد احدث وهو قول محمد وقيل ابوح معه وقال ابو يوسف  
لا ارى باسا ان يقول المؤذن للمبر في الصلوات كلها السلام عليك ايها المبر ورحمة الله وبركاته  
حتى الصلوة حتى على الفدوح برك الله لانهم مشتغلون بامور المسلمين فخصم بزيادة الاعلام كذا فيقول  
الجمعة وعلى هذا القاضي والمفتي والمدرس على ما صرح به فاضلنا وانما استبعد محمد كون الناس



سواسية في امر الجماعة وقد ذكر المتقدمون غير التثويب الاول اعني التثويب في الفجر بعد اذ انما روى  
ان عليا راي مؤذنا يثوب في العشاء فقال لمخرجوا هذا المبتدع من المسجد وروى جماعة قال قلت  
مع ابن عمر مسجد ابي صلى فيه النظر فسمع المؤذن يثوب فغضب فقال قم حتى تخرج من عند هذا المبتدع  
فما كان التثويب على عهد رسول الله الا في صلوة الفجر لكن اختلفت الرواية فيه ففي رواية الاصل  
انه بعد اذان الفجر على ما روي وفي رواية الهداية انه في اذان الفجر على ما صرح به في النهاية والذي  
يقضي به النظر هو رواية الاصل لان معنى التثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام على ما صرح به في  
الهداية وغيرها والعود اليه لا يكون الا بعد الاذان لا في غيره ثم في كلام المصنف اشارة الى ان تثويب  
المتأخرين حسن في الصلوات الخمس كلها وبصرح في الهداية لكن قال في النهاية ان المتأخرين  
احدث ذلك التثويب بحسب ما انفارضة في الصلوات كلها سوى المغرب قلت وهو مفتقن النظر ايضا  
لان الناس يجتمعون في المغرب عند الاذان فلا حاجة الى التثويب بعده على انه لا يناسب استحباب  
التجيل فيه سيما على ما روي عن الحسن ان التثويب ان يكت بعد الاذان قدر عشرين اية ثم يثوب  
ثم يكت كذلك ثم يقيم ويؤذن ويقيم على طهر لما روي البخاري عن عطاء بن ابي رباح وروى عنه  
يعني في الاذان فالاقامة الاولى ولا ان لها شيها بالصلوة لكونها من مقدماتها وجاز اذان  
الحديث اي بلو كراهة في ظاهر الرواية وهو الصحيح لانه ليس بصلوة حقيقة بل له شبهة لها خي شرط  
له وحول الوقت فاكتمى بالطهارة من غلظ الحديث اعني الجنب وفي رواية الحسن انه مكروه  
وكن اقامته لانها لم تشرع الا متصلة بالصلوة فيكون الفصل بالاشتغال بالوضوء  
وروي عدم كراهته ايضا والمذهب هو الاول وكره اذان الجنب رواية واحدة لان الدعوة  
الى ما لا يجيبه نفسه مكروه بخلاف اذان الحديث لانه يمكنه الاجابة فور وضوءه وبعاد اذان الجنب  
كان ان المرأة والمجنون والسكران هكذا في قاضيان اي حكم بكراهية اذان هؤلاء واعادته وضم  
اليهم اذان النبي الذي لا يفشل وزان في فتح القدير عليهم اذان المصنوع وعلل لزوم الاعادة  
في فتح القدير بانه لا اعتماد على اذان هؤلاء فلا يلتفت اليهم فيما ينتظر الناس الاذان المعتبر وكان  
انه غير معتبر فيؤدى الى نفوت الصلوة او الشك في صحة المؤدى وايضا عناه في وقت مكروه قال  
وهذا التعليل لا ينتهي في الجنب وغاية ما يمكن فيه انه يلزم فسقه وصرحوا بكراهة اذان النكاح  
دون اعادته فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي قاضيان والخلاصة حتم حضار اذانهم  
في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا غشي على المؤذن في اثناء احداهما او مات او حصر فيه

ولا ملق له او خرس وجبان يستقبل غيره او سبقه حدث فيه فذهب لوضو وجبان يستقبل  
غيره او هو اذا رجع فان حمل الوجوب على حقيقة اجتمع الى الفرق بين نفس الاذان فانه سنة واستقبا  
بعد الشروع فيه وتحقق الفجر عن انما ووجه الفرق على ما في فتح القدير انه اذا شرع فيه قطع  
يتبادر الى ظن كسامة ان قطعه للخطا فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلوة وجب  
ازالة ما ينفى الى ذلك بخلاف ما اذا لم يوجد اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقبون كل منهم وقت  
الصلوة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا ولا يخفى عليك ان هذا الوجه يقتضي وجوب الاعادة فيمن  
ذكرناهم من المرأة والمجنون والسكران والمصنوع والصبي والكفا سق غير الجنب لان اذانهم قد نفى  
الى نفوت الصلوة لعدم اعتبارهم على ما ذكرناه وقد صرح القول بوجوب الاعادة في هؤلاء في  
شرح النقاية للمفتي تاني وزاد فيه وجوب اعادة اذان الجنب والركبة في المصنوع والقاعد والركبة  
والمنكر عن القبلة وعلله بعدم الاعتبار باذانهم ويرد عليه ما مر من انه لا ينتهي في الجنب  
ثم قال انفسنا في وقيل انها مستحبة فانه معتد به الا انما قصر وهو الصحيح كانه الترتيبي  
وهو رواية الجامع الصغير على ما في الهداية وقان في الخلاصة لا يعاد اذان القاعد والركبة في  
المصنوع وينبغي ان يحل مراده على نفى الوجوب لا نفى الاستحباب ولا فلا شك ان فيه تركه سنة  
ولا تقاد الاقامة من هؤلاء لان تكرارها غير مشر وعده بخلاف الاذان كانه الجمعة ويستحب  
كون المؤذن عالما بالسنة اي بسنة الاذان قال في فتح القدير هذا يفيد بالالتزام العاري طلب  
ان لا يكون صبيانا وان كان عاقلا بل بالاعا وعلم من قوله عم وليؤذنكم جواركم ان المستحب كون المؤذن  
عالما بالاعا لافاسقا لان العالم الكفا سق ليس الجنب لانه اشد عذابا من الجاهل الكفا سق على الحق  
القولين والاقوات قال في قاضيان والخلاصة للمؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلوات لا يجوز  
ثواب المؤذن انتم وفرع عليه في فتح القدير مسئلة اخذ الاجر لانه حيث قال في اخذ الاجر  
اولي بمعنى عدم استحبابه لثواب المؤذن اولي قالوا ان لم يشارك مع القوم شيئا كان عرقونا  
بجموع الله في كل وقت شيئا كان حسنا ويطلب له ذلك وعلى هذا التقى لا يحل له اخذ شيء على ذلك  
لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه وقان في اجارة البزازية يجوز للمفتي اخذ الاجرة على كتابة الجواب  
بغدره لان التلزم عليه الجواب باللسان لا كتابة فان قلت اذا كان الواجب عليه الجواب فقد  
حصل بالكتابة ووقع عن الواجب كانه حضار الكفا سق اي فرد بوجود يقع عن الواجب فلا يجوز  
اخذ الاجرة كانه سائر الواجبات قلت الوجوب مقصور على الجواب والكتابة زائدة عليه بخلاف



الحصول لأن الواجب ثم ولحد غير متعين فيتعين بالفعل ولا يسبق التبيين الموجود وهذا التعيين  
قبل الوجوب حاصل فافترقا وكره اذان الفاسق ولو علما على ما ذكرناه والقبي الذي لا يعقل منه  
الوقوف بقوله وقد علل به الفاسق ايضا واذان القبي افعال غير مكروه وفي ظاهر الرواية وروي  
كراهته ايضا ويشعره اطلاق المص والقاعد لتركه سنة الاذان الا ان اذن لنفسه لا يكره  
لعدم الحاجة الى الاعلام وقد ذكرنا القول في لزوم إعادة اذان القاعد والراكب في المص لا يكره  
اذان العبد والاعني والاعرابي وولدنا لان قولهم مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل  
به الاعلام وانما كره امامهم لان الناس يشفرون عن الصلوة خلفهم ولا يكره ايضا اذان المسافر  
راكبا ونزل للاقامة كذلك يلزم الفضل بينها وبين الشروع في الصلوة واذان المؤذن اذ كان في الصلاة  
حي على الصلوة قام الامام واجماعه اجابة للدعوة واذان القاعد كانت الصلوة شرعوا في الصلوة  
عندها وقال ابو يوسف شرعوا عند فراغ المؤذن للحافظة على فضيلة متابعة المؤذن ولما انشأ  
الشروع عند قامت الصلوة مسارعة ليست في الشروع عند الفراغ من الاقامة وفضله منا  
المؤذن انما هو في الاذان دون الاقامة ولو سلم فقد تابعه في الاكثر وفي الخلاصة اذا انتهى المؤذن  
الى قوله قد قامت الصلوة في الاقامة فهو مخير ان شاء الله في مكانه وان شأ مشى الى مكان الصلوة  
اما ما كان المؤذن او غيره وان كان الامام غائبا او هو اى الامام المؤذن لا يقومون حتى يجزئاما  
مكانه وفي رواية حتى يجتلبهم وقبل يقوم كل صنف ينشئ اية الامام ولو دخل الامام من قدامهم وقفوا  
حين يقع بغيرهم عليه كما في كمال البداية **باب شروط الصلوة** الشرط في الاصطلاح ما يتوقف  
عليه شئ اما في الواقع كالحياة اللهم او جعل الشارع كالشهور للفتح والطهارة للصلوة او في  
جعل المبدأ كدخل الدار للطلاق مثلا فالاول حقيقي والثاني والثالث جعل في طهارة بدن المصلي  
حدث اصغر او اكبر فانما من اية الوضوء والغسل وجبت مقدار ما يمنع الصلوة لما رواه في  
الصحيح من روى استترهوا من البول وغيره ملحق به والحديث فاطمة اغسل عنك الدم وصل وحديث  
ما فيه شرعية قائمة بالاغتسال الى استعمال اللزول والخشوع مستفاد شرعا قبل قدم الحدث  
لغوته لان قليله مانع بخلاف قليل الخبث ورويه في غايه البيان بان القطر من الخمر والدم والبول  
اذا وقعت في كثير نجس الخبث والحديث اذا دخل يده في الاناء لا ينجس الا اذا كان يقال ليس فيه  
اعتبار لان الواو مطلق للنجس وطهارة توبة لقوله تعالى وثيابك فطهر اى من النجاسة وما قبل معنا  
نقصر عدول عن الحقيقة من غير ضرورة ولعموم ما روينا من الحديث وفيه اشارة الى ما

في الفتاوى لو كانت النجاسة ثمانية في احد طرفي العمامة فالقاء على الارض وصلى فان كانت صغيرة  
بحيث يتحرك الطرف النجس بقيامه لا يجوز صلوته وان كانت كبيرة بحيث لا يتحرك الطرف النجس بقيامه  
يجوز صلوته اذ بالتحرك بقيامه يقال انه لا يسجد في الثوب فيكون حاملا للنجاسة والى ما في المحيط  
ايضا اذا صلى ومعه ثوب ذو طاقين فاصابته نجاسة اقل من قدر الدرهم ونفذت النجاسة  
الى جانب الاخر حتى صارت اكثر من قدر الدرهم لا يجوز ولو كان الثوب ذا طاق واحد فاصابته  
نجاسة ونفذت الى جانب الاخر وصارت اكثر من قدر الدرهم لا يمنع ذلك لان هذا من الجانبين  
واحد فلا يعتبر منفردا واما ذو طاقين فمشدد وهذا قول محمد وقال ابو يوسف ذو طاقين مثل  
ذي طاق واحد لانه بمنزلة ثوب واحد انتهى وفيه ايضا لو صلى وفي يده جبل مشدود على عنق  
الكلب يجوز صلوته لان الحبل لما سقط على الارض فقد انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الكلية  
وكذا لو كان الحبل مشدورا في وسطه وكذا لو كان الحبل مربوطا في سفينة فيها نجاسة وطرفه  
الاخر في يده او وسطه ولو صلى وفي يده كلب قبل لا يجوز ولا يصح ان كان فيه مفتوح لم يخرج لان  
لعابه يسيل في مكة فينجس مكة فيمنع ان كان اكثر من قدر الدرهم وان كان فيه مسدود جاز لان ظاهر  
كل حيوان طاهر ولا ينجس بالثوب ونجاسة باطنه لا يضر لانها في معدها ولذا قال الوصل  
وفي مكة بيفضة حال مجتهد ما جازت صلوته لانه في معده بخلاف حامل قارورة فيها نجاسة وقد  
سدت فيها حيث لا يجوز صلوته لعدم كونها في معدها وقا في القنية ان اصل في الخبة ورفع  
سبقها لتام قيامه جازت صلوته اذا كانت الخبة طاهرة والا فلا انتهى ومنه قالوا انه لو صلى  
وراسه يصل الى سقف نجس او صلى في خيمة منجسة لا يجوز لكونه حاملا للنجاسة كلب في ثوب نجس  
حتى لو لم يكن حاملا لا يجوز كما اذا جلس صبي ثوبه او يد نجس على حجر المصلي وهو يستمسك بنفسه او  
الحام النجس وقع على اس المصلي فانه لا يقال فيها انه حامل للنجاسة وطهارة مكانه لانه ما دونها  
ورويانه في الثوب لان المكان الزم للمصلي من الثوب لتصور تفاعله منه دون المكان ولعلم ان  
المعبر في طهارة المكان موضع القدم والتجوز اما موضع القدم فعلى رواية واحدة واما موضع  
التجوز فعلى اصح الروايتين عن ابي وعوف ولها ولا يجب طهارة موضع الركبتين واليدين وكذا  
الصدر لان وضعها ليس فرضا عند فعل هذا الوصل وموضع قدميه وركبتيه ويديه وصدرة  
وجبهته وانفه طاهر او موضع انفه نجس وابل في طاهر او موضع جبهته نجس وابل في طاهر  
صلوته بالاتفاق اما الاول فطاهر واما الثاني فلان الاقتصار على الجهة في السجود جائز بالانفا



فكانه اقتصر عليها ولم يسجد على الألف وما اخذه الألف من الجحاسة بالوضع عليها أقل من قدرهم  
فلم يضر أيضا له بها وأما الثالث فلأن الافتقار على الألف جائز بالاتفاق إذا كان موضع الألف  
طاهرا وموضع الجبهة نجسا وإنما لا يجوز الافتقار عليه عندها إذا لم يكن في موضع الجبهة عند  
ولو صلى وموضع قدميه وبديروركبتيه وصدره طاهرا وموضع جبهته وائفه نجسا فان  
افتقر في السجود على ائفه وحدهما جاز عندنا جواز الافتقار عليه عنده وملكه  
الألف من الجحاسة أقل من قدر الدرهم ولا يجوز عندها لأن الافتقار عليه لا يجوز عندها  
وان لم يقتصر بل سجد عليها لا يجوز بالاتفاق أما عندها فلا في فرض السجود بوضع الجبهة  
لعدم جواز الافتقار على الألف عندها وقد وقع على الجنب فلا يجوز وأما عندنا في فلا في  
فرض السجود وان كان يتأدى عنده بوضع الألف متى اقتصر عليه لكن إذا وضع الجبهة مع الألف  
يتأتى الفرض بها أيضا فليس بوضع أحدهما بان يجعل فرضا أولى من الآخر وذلك يأخذ أكثر من  
قدر الدرهم ولو صلى وموضع قدميه وجبهته وائفه طاهرا وموضع ركبتيه أو يديه نجسا  
جازت صلوة عندها لأن وضعها ليس بفرض بل سنة أو واجب عندها فلا يشترط طهارة  
موضعها فيجعل وضعها على الجحاسة كالألغام واختار الطحاوي والامام كسرخسي والصد  
الشهد وفان في باب الجحاسة من فتح القدير فتوى مشايخنا على جوازها وقان في المحيط البراني  
عن نظم الزندوستي انه لا يجوز صلوة في ظاهر الأصول لعجز عن السجدة بدون الركبتين وهو  
اختيار أبي الليث وقال صاحب العيون جوارها رواية شاذة وهو الظن فتاوى قاضينا حنب  
فان يجمع الجحاسة لو كانت في موضع السجود او موضع الركبتين أو اليدين ولا يجعل كان لم يفت  
على الجحاسة فان بلغت أكثر من قدر الدرهم بالجمع تمنع الصلوة واليه ذهب زفر والشافعي  
ولو كان لدى موضع قدميه جحاسة لا يجوز صلوة إذا كان قد وضعها وأما إذا لم يضعها  
فانه يجوز صلوة على ما اختاره قاضينا وعللة في شرح المينة بان الفرض وضع القدم  
القدمين حتى لو رفع أحدهما جازت صلوة ولكن مع الكراهة والذي يقتضيه هذا التقدير  
جواز صلوة مع الوضع أيضا لأن الفرض للمحصل بوضع أحدهما فيجعل وضع الأخرى كالملة  
على ما سبق في وضع الكفين والركبتين واليه ذهب بعض مشايخنا وفي المحيط البراني لا يجوز  
صلوة بوضع إحدى القدمين لأن القيام مضاف إليها لانه ليس أحدهما بان يضاف القيام  
إليها إلى من الأخرى مضاف إليها ولو اتفق الصلوة على مكان طاهر ثم انتقل إلى مكان نجس ثم

الى مكان طاهر جازت صلوة بالاتفاق ان لم يكن مقدرا ما يؤدى ركعا وان مكث فلا يجوز  
عند أبي يوسف لأن المعفو هو المقدار القليل لا الكثير ويجوز عند محمد ما لم يؤد ركعا ولو افتح  
على مكان نجس ثم انتقل الى مكان طاهر لا يجوز بالاتفاق لعدم الشروع في الصلوة ولو عاد  
السجدة التي سجد بها على الجحاسة على شيء طاهر جازت صلوة عند أبي يوسف خلا قالها  
بناء على أن السجدة على النجس يفسد السجدة لا الصلوة عنده وعندنا تفسد الصلوة ولو  
كان المكان نجسا وبسط عليه ثوب طاهر ان تشقه لا يجوز والإجماع ولو كانت الجحاسة  
على جانبها وصلى على طرف طاهر جاز سواء تحرك طرفه النجس بحركته أولا وهو الصحيح وقيل  
لا يجوز ان تحرك واستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد والمراد بالزينة ما  
يواري العورة بطريق الطلاق اسم المحل على الحال وهي وان نزلت في حق الطواف إلا ان العبرة  
عندنا بالعموم واللفظ لا بخصوص كورد والمسجد عام للمسجد الحرام وغيره كذا قالوا وقيل  
هب لكن لا بد ان ينشأ الحكم أولا في المورد ثم في غيره على الوجه الذي ثبت فيه واننا عندنا  
في الطواف وجوب حتى لو طاف عربا نا يسقط عنه الفرض وان ثم وفي الصلوة فرضه  
أنستر حتى لا يصح دونه ليجب عنه بان الأصل في الطواف الافتراض أيضا إلا انه سقط  
بالإجماع فبقى واجبا ولم يوجد المسقط في الصلوة فبقى على أصل الافتراض وفيه بحث  
لانه بعد تسليم وجوب الإجماع المسقط له ان امره وأما ان يكون دالا على الوجوب  
أولا وعلى التعديري يعود المحذور المذكور ثم يقال بعد تسليم الإجماع أيضا انه ان اريد  
به الوجوب وحده بقي الافتراض وان اريد الافتراض وحده بقي الوجوب وان اريد كلاهما  
بلزم جمع ما لا يجوز جمعه لأن الوجوب والافتراض معنيان متضايان بناء على ان عدم  
أكفارا لباحد راجح في مفهوم الوجوب ونقيضه في مفهوم الافتراض وأما فردا مفهوم كلي  
مفهوم امره خذوا العنى الطلب لجازم اعم من كونه يكون لباحد كذا أو لا يكون وعلى التقديرين  
لا يجوز الجمع بينهما اما الأول فظاهر وأما الثاني فلان الكلي وان كان مشككا لا يجوز استثناء  
في فرد من مفهومه في إطلاق واحد فلا يصح به الاستدلال فان قيل ان تلك الآية مطلقة  
النبوت ظني الدلالة ومعنى حديث قطعي الدلالة ظني النبوت وهو ما رواه الترمذي في  
وصحة الحكم وهو لا يقبل صلوة الكائنات لا يجران فان المراد بالكاثرين أبا الفة قطعا لعدم  
إسكان الحقيقة فيصح الاستدلال بها على الفرضية باعتبار انضمام هذا الحديث على الوجوب



مع قطع النظر عنه فلما كون الحديث قطعي الدلالة لم لاحتمال كون المراد به نفي الحال كلف قوله عم  
لا وضوء لمن لم يستم ولا صلوة بحار المسجد الا في المسجد فالاولى الاستدلال بالاجماع على  
فرضية السترة في الصلوة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض ائمة الكعبة خالف فيه  
كالقاضي اسمعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع وكل من الاية والحديث الذي روياه يصلح  
سندا للاجماع وفي اطلاق كلامه اشارة الى جوار السترة بما لا يباح لبسه كحريك الصلوة  
مكروهة معه لو وجد غيره والا فلا كراهة والى ما كان بحضرة احد والى حتى لو صلى في بيت مظلم  
عريانا وله ثوب ظاهر لا يجوز رعاية الحق تعالى انه يرى المكشوف تارك الدرب والمستند  
متادبا ولو صلى في الدار عريانا ان كان الماء كدر اصبحت وان كان صافيا يمكن دونه عورة  
لا يصح ذكره في المحيط البرهاني ان الشرط ستر العورة من غيره لامن نفسه عند عامة ائمة  
وهو قول ابي جعفر وابي يوسف على ما في الخلاصة وفي رواية هشام عن محمد ان عورة نفسه عورة  
لنفسه ايضا حتى لو صلى بغير ثوب واحد مخلو لا يجيب وكان بحال لو نظر راي وعورته لا يجوز  
صلوته عنده وعنه جوازه ايضا وصححه الامام استر حسي وحده استر ان لا يرى ملتحته  
حتى لو ستر ثوب رقيق بصف ما تحته لا يجوز واعلم ان ستر العورة واجب خارج ايضا  
لونه الخلو الا ان يكون لا تكشف عن عذر واستقبال القبلة كان رسول الله ص حين  
قدم المدينة يصل على نحو بيت المقدس سنة عشر شهر او سبعة عشر شهر او كما يتوقع ان يقول  
القبلة الى الكعبة ونزل قوله تعالى فوالله انك لفي صراط مستقيم وكان ائمة في صلوة النبي  
فاستداروا اليها فثبت فرضية الاستقبال لكنه يتوقف على معرفة سمت القبلة وهي نقطة  
نقاط دائرة افق البلد والدائرة المارة بسمت راس اهل البلد وسمت راس اهل مكة في  
جهتها والحظ الواصل بين تلك النقطة ومركز دائرة افق البلد هو خط سمت القبلة وهو  
سهم للقوس التي بني اساس الحراب عليها واما معرفة ان القبلة غربي وشرقي جنوب او شمالي  
فبحسب الحاجة الى معرفة طول البلد وعرضه وطول مكة وعرضها والتكفل بها علم الحزب والينة اي  
الينة الصلوة واما بنية الكعبة فليس بشرط على الصحيح على ما في الخلاصة وقالة في فاضلها  
ان كان يصل الى الحراب لا يشترط بنية الكعبة وان كان يصل في الصحراء يشترط بنية  
فيها الاجماع على ما صرح به ابن المنذر وقيل قوله ماما الاعمال بالينات وفيه نظر لانه لما  
يصلح الاحتجاج بنية الوضوء دون الصلوة لانه خبر واحد ثبت به السنة دون العرض

مع انه ظني الدلالة ايضا على ما ذكرناه في الوضوء وقيل ان ابتداء الصلوة بالقيام والقيام متردد بين  
العادة والعبادة ولا يقع التمييز بينهما الا بالينة وبيان معنى اينة قد مر في الوضوء واما ما نقلنا  
بالكعبة وعدم اتصالها ولزوم الذكر باللسان وعدم لزومه هسيما في عن قريب ثم لما ذكرنا ستر  
ستر العورة واستقبال القبلة والينة شرع في بيان تفصيل كل منها فقال وعورة الرجل من دائره  
قاطعة للبدن عرضا من تحت سترته الموهودة وهي ما قطعته القابلة الى دائرتين من تحت كتفيه  
خاضرة ليست بعورة والركبة عورة لما رواه الدارقطني من فروع ان ما تحت السترة الى ركبيه من  
العورة لان اليمين مع لما روى عن علي بن رضى الركبة عورة ولا يمارضه ما رواه الدارقطني عن ابي ابي  
قال سمعت رسول الله ص يقول ما فرق الركبتين عورة ولا من مفهوم التحصيص بالذكر ليس كجدة علي  
في الاصول وقال الشافعي السترة من العورة دون الركبة والحجة عليه ما روياه ولان الركبة  
ملتقى عظم العورة وغيرها فاجتمع الحد والحرام ولا يميز بينها والموضع موضع الاحتياط فكلما  
يكونها عورة والستره ليست كذلك وقيل انها ليسا بعورة وقيل انها عورة على ما في النووي وكل  
محجوج عليه بما ذكرناه ثم حكم العورة في الركبة اخف من الفخذ حتى لو راي غيره مكشوف الركبة  
ينكر عليه برفق ولا ينادعه ان يحج وان رآه مكشوف الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه بل يحج  
وان رآه مكشوف العورة امره بسترها وادبه على ذلك ان يحج على ما في الظهيرية وفي شرح النفاية  
للشمسي الصغير جدا لا يكون ذلك منه عورة والامة فنة او مكانة او مدبرة او ام ولد او مستنسا  
مسئلة او كافرة كانه كراهية التمسك في مثله مع ريادة بطنها وظهرها لان كلاهما موضع  
مستنساة ولهذا لو قال لامرته انت على كظهر ابي وامه امة يكون مظاهرا والظهار لا يكون الا  
بذكر عضو لا يحل النظر اليه ولو وصلت امة بغير قناع فاعتقت وهي في الصلوة فاستترت  
من ساعتها بعمل قليل جائز صلواتها والا فلا ولو اعتقت بعدما حدثت في الصلوة قبل ان  
توضأ او بعده بنت عليها ان تستتر بعمل يسير على ما في المحيط المحتج اذا كان رفيقا فالا لامة  
وان كان حرا فيؤمر بستر جميع بدنه لجواز ان يكون امرأة وجميع بدن الحرة عورة لقوله ص  
المرأة عورة روجه عن ابن مسعود وللجماع عليه الا وجهها وعن ابي هريرة عن ابي هريرة  
لا تنفعا الضرورة بها والا كفيها من الرسخ الى الاصابع على ما يدل عليه لفظ الكف دون اليد  
فيكون الذراع عورة وعن ابي يوسف انه ليس بعورة وفي المبسوط في الذراع روايتان والاصبع  
انه عورة وفي فتح القدير وصح بعضهم ان الذراع عورة في الصلوة لا خارجها وقالة في الاحتياط



لو انكشف ذراعها جازت صلواتها لانها من الرنية الظاهرة وهو السوار وتحتاج الى كشفه للخدمة  
وسره افضل وعذابا على رواية ابى يوسف وقال في الغنابة ان ظاهر الكف عورة في ظاهر الرواية  
وعن مختلفات فاصنفان ان ظاهره ليس بعورة للضرورة والآ قديمها من الكعب الى الاصابع  
دون الساعد على الصحيح في رواية وهو الاصح على ما في الهداية وفي رواية انها عورة ولخار البند  
وصححه في شرح الا قطع لقوله ثم اذا تغطي قديمها جازت صلواتها والكجواب انه يحجب على غطاء  
موضع الخلفا ووجه الاصح قوله تقا ولا يبدى زينتهن الا ما ظهر منها لان المرأة لا تجذب من المرأة  
الاشياء بديها ومن كشف وجهها وتضطر الى المشي في الطرقات وظهور قديمها وهذا معنى  
قوله الا ما ظهر منها يعني الاماجرت العادة على ظهوره ولان القدم ليس مشتمية فانتفى المناظر في  
فعل هذا ينبغي ان لا يحرم النظر مطلقا الى وجه اية امرأة كانت قلنا انما لم تكن عورة في محل الضرورة  
وفي النظر بالشهوة لضرورة فيجوز وقال في فتح القدير انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجاز  
النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها  
ووجه الامر اذا شئت في الشهوة ولا عورة وفيه ايضا عن التوازل ان نعمة المرأة عورة وبني  
عليها ان عليها ان تغطي من المرأة لحيها وقال عم الشيب للرجاء والتضييق للنساء فلا يحسن ان يسميها  
الرجل انتهى وفي شرح الحنية الاشبه ان صوتها ليس بعورة وهذا لان صوتها لو كانت عورة  
لزم فساد صلواتها بجبر المرأة في الصلوة ولم يذكر في المفسد غير ان ابن همام قال لو قيل ان ظهرت  
بالفراة في الصلوة فسدت كان مجتبا فان في كبر وكل عضو هو عورة من المرأة اذا انفصل  
عنها يجوز النظر اليه في رواية ولا يجوز في اخرى وهو الاصح وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر  
عائنه اذ لم يزل ولا يجوز انتهى فان قيل كيف يستثنى الاعضاء الثلاثة مع عموم ما روينا  
حديث ابن مسعود قلنا رواه الزمعي مع استثناء الوجه والكف وزائدة الثقات مقبولة  
فيكون بمعنى الرواية بيانا بالاعتقاد والقدم في معناها فيلحق بها دلالة وكشف ربيع عضو  
من الرجل والمرأة هو عورة غليظة او خفيفة عند ابى محمد على ما صححه في الخلاصة وقال  
الشيخ المعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم احتياطا كان في الخجاسة الغليظة والمعتبر في الخفيفة  
الربع كان في الخجاسة الخفيفة ووجه الصحيح ان القبل والذير من الغليظة وليس باكثر من قدر الدرهم  
فلو كان للمعتبر ما زاد عليه يؤدي الى جواز الصلوة مع انكشافها تماما وهو باطل منع صحة الصلوة  
ان ادى مع ذلك الانكشاف وكذا كركوع لو التجرد مثلا سواء ستره بعد الاداء او لا وما لم يؤد

مع ذلك الانكشاف وكذا ولكنه مكثه مقدار الركن على وجه السنة مقدار ثلث شبيحات فسدت  
صلواته عند ابى يوسف وهو المختار للاحتياط خلافا لمحمد ولا رواية فيه عن ابى ج و لو لم يمكن  
ذلك المقدار بل ستره من ساعته جازت صلواته بالاتفاق لان الانكشاف الكثير في الزمان القليل  
عفو كما لا انكشاف القليل في الزمان الكثير واختلفوا في الحد الفاصل بين قليله وكثيره فقال  
ابو ج ومحمد اربع كثير وما دونه قليل وقال ابو يوسف ما دون النصف قليل وما فوقه كثير  
وفي النصف عنه روايتان على ما سيصرح به لان الشئ لا يوصف بالكثرة والقللة الا اذا كان  
ما يقابله اقل منه او اكثر منه لان القليل والكثير من الاسماء المتقابلة بالتقابل المتضاد المشهور  
وذلك فيما اذا كان الانكشاف زائدا على النصف او انقص منه وان النصف لما خرج عن حد القلة  
لعدم كون مقابله اكثر منه داخل تحت حكم الكثرة ولما لم يدخل في حد الكثرة لعدم كون مقابله اقل  
منه كان داخل تحت حكم القلة وهذا وجه الروايتين عنه ولها ان ربع الشئ قائم مقام كله في  
مواضع الاحتياط كما في خلق راس المحرم ومسح الرأس وقد قدما ان الانكشاف المنعرج يجمع  
ولنرد هنا تيمنا للفائدة قال في الزيارات امرأة صلت فانكشف شئ من فخذها وشئ من صدرها  
وشئ من ساقها وشئ من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع ادى عضو منها لم يجز صلواتها لان  
جميع الاعضاء عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالجاسة المنفرقة في مواضع والتطبيب  
للمحرم في مواضع بخلاف الحروف كما في المسح على الخفين ولكن قال الزيلعي معترضا عليه ينبغي  
ان يعتبر بالاختلاف لان الاعتبار بادي العضو يؤدي الى ان القليل يمنع وان لم يبلغ ربع المنكشف  
بيانه انه لو انكشف نصف من الفخذ مثلا ونصف من الاذن يبلغ ربع الاذن واكثر ولم يبلغ  
ربع جميع العورة المنكشفة ومثله نصف عشر كل منهم وبطلان الصلوة بذلك بخلاف القلة  
انتهى حاصله انه ينبغي ان يجمع الاعضاء المنكشف بعضها والى مجموع المنكشف فان بلغ مجموع  
المنكشف ربع مجموع ذلك الاعضاء المنكشف بعضها منع والا فلا ويؤدي هذا ظاهرا كذا محمد  
في موضع اخر من الزيارات حيث قال اذا صليت وانكشف شئ من شعرها وشئ من ظهرها وشئ  
من فرجها ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع والا فلا انتهى ولم يذكر محمد هنا انه بلغ ربع ادى  
العضو او اكثرها اشارة الى ما ذكره الزيلعي وقال في شرح المجموع ان انكشاف ما دون الربع معفو  
اذا كان في عضو واحد وان كان في عضوين او اكثر ولو جمع يبلغ ربع ادى عضو منها يمنع الصلوة  
وروي عليه ابن الجهم بانه تفصيل لا دليل عليه فان الدليل يقتضي اعتبار اربع مطلقا سواء كان



2. عضو واحد أو عضوين ولا يخفى عليهما اعتبارا في كونهما لحوط واعتبار الاجزاء على ما بينه وبين  
اوسع كالبطن والفخذ قبل الركبة يعتبر بانفرادها من الفخذ وقبل تعتبر مع الفخذ عضو واحد وهو  
الصحيح على ما في التبيين وفيه تقدير لانها ملتقى عظم الفخذ والساق لعضو مستقل وفخذ عورة  
بالانفاق فيقلب الحرم عند تقدير التميز والساق كذا من اسفل الركبة الى الكعب والكعب ليس  
عضوا مستقلا بل هو تبع للساق وهما عضو واحد على الصحيح على ما في الخبر واما تيديها فان كانت  
ناهضة فتي تبع لصدورها وان كانت منكسرة فتي اصل بقصتها واذناها عورة بانفرادها وما بين  
السرة والعمامة حول جميع الكبد عضو على ما في المحيط والعمامة عضو على ما في فتح التبيين وفيه  
قدمها التقدير بالربع في رواية الاصل وفي رواية اخرى ليس بعورة والشعر انما هو اي عرسها  
اي المسترسل الى اسفل من الاذن على ما صرح به في العمانية وفي كونه عورة روايتان ففي رواية  
ابي الليثانة عورة احتياط وهو الصحيح على ما في المحيط والعمامة والاجاز النظر في صدغ الاجنبية  
وطرف ناحيتها وهو يؤدى الى الفتنة وانما لم يجب غسله في كنبانية لصعوبة التحج لا لعدم كونه  
عورة وقال بعض مشايخنا ومنهم كصدا الشهيد انه ليس بعورة وانما العورة من كشره على  
الراس لا النازل ثم افرقت هذه الفرقة لافرقين قال بعضهم لا يحل النظر اليه مع عدم كونه عورة  
خوفا من الفتنة اذ لا ملازمة بين عدم كونه عورة وبين حل النظر اليه وقال بعضهم يحل النظر اليه  
ومنهم عبد الله البجلي والصحيح هو الاول وانما صرح في الكتاب النازل لان ما على كراس عورة بالانفاق  
كل ما ذكر الى هنا عورة خفيفة ثم ذكر العورة الغليظة وذكره بغيره والاشتيين وحدها هو  
الصحيح للاحتياط واعتبارا بالبدية وقيل الذكر مع الاشتيين عضو واحد وحلقه الذي يفردها  
اي من الاشتيين وكل من الاشتيين عضو مستقل ايضا وقيل اكبر مع الاشتيين عضو واحد  
الصحيح هو الاول للاحتياط على ما في الهداية وعند ابي يوسف انما يمنع انكشاف الاكثر من النصف  
من الغليظة والخفيفة وفي النصف عنه روايتان على ما بيناه من قبل وعادم من نيل الخجاسة  
او ما يقلها من ما يع او غيره والكراد بالعدم اعلم من القيم والمسا في شرح المشقة وفيه  
بعضهم بالمسا فمطلوب بان القيم اشتراط له طهارة ما يستبرج عورته وان لم يجده والصحيح هو  
الاول ولم ايضا من العادم الحقيقي بان لم يجد اصلا ومن الحكمي بان لم يقدر على استعماله المستتر  
او للبرد او غيره وفيه بالخجاسة لان الحديث اذا علم ما ينزل به الحديث من الوضوء والتيمم لا يصح  
عندنا لان الصلوة لم يشرع مع الحديث لزيادة غلظه من الخجاسة على ما قدمناه وعندنا

يصلي

يصلي تشبها ثم يعيدها اذا وجد الميز ولو وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء دون الكل يباح له التيمم  
دون استعماله على ما قدمناه ولهذا لم يذكر المقلد في الحديث كما ذكر في الخجاسة يصلي بها ولا يعيد  
ما صلى بها بعد وجدان الميز ولو وجد نوبا ربعة طاهر وثلاثة اربعة نجس ولم يجد ما ينزله  
او يقلله وصلى عاريا لا يجزيه بالاجماع لان ربع الشئ يقوم مقام كله وفي نوب اقل من ربعة طاهر  
يجز عندنا ويحيى يوسف بين ان يصلي فيه قائما بركوع وسجود وبين ان يصلي عاريا قاعدا  
بوي بالركوع والسجود وبين ان يصلي قائما عاريا بركوع وسجود والافضل من بين هذه الصور  
الثلاث الصلوة بدي بالثوب وعند محمد يلزم الصلوة بلا تحجير واستدل عليه صاحب الهداية  
بان في الصلوة في ذلك الثوب ترك فرض واحد احى الطهارة وفي الصلوة عاريا نازل كالفرض  
فلا يتخير بل يلزمه الصلوة بذلك الثوب ورد بان لا يخلوا ما ان يصلي عاريا قاعدا وانما  
وعلى التقديرين ثبت له الجواز بين ان يصلي بذلك الثوب وبين ان يصلي عاريا اما على  
التقدير الاول فلو انه اذا صلى عاريا قاعدا فقد اتى ببعض كستر وما قام مقام الاكراه في الينا  
وترك استعمال الخجاسة ولا يصلي بذلك الثوب قائما فقد استعمل الخجاسة والى بالاركان  
فمستويان فيتحجير واما على التقدير الثاني فلو انه اذا صلى عاريا قائما فاما يكون تاركا فرض  
الستر فقط واذا صلى بذلك الثوب يكون تاركا بفرض ترك استعمال الخجاسة فكان تاركا  
فرض بانه الايتان بفرض اخر فيتحجير فان قيل سلمنا انه الى بفرض وترك فرضا لكن لا كالمساواة  
بينها فان فرضية الستر اقوى من فرضية ترك استعمال الخجاسة لان الستر غير مختص بالصلوة  
بل فرض في خارجها ايضا والطهارة مختصة بها اجيب باننا لان فرضية الستر اقوى فان  
خطاب الستر في حق الصلوة انما هو في الستر بالطاهر لا بالنجس فتساويا فيثبت التحريم  
في الاسرار من طرف محمد بان خطاب التطهير ساقط لعدم كبريل فصار هذا كثوب طاهر ولم يسهق  
خطاب الستر لعدم ثبوت عليه قلنا ان الفرض هو الستر بالطاهر وقد سقط لعدم القدرة  
عليه واما لزوم الستر بالنجس فلم يقد على ثبانه ما لم يتم نقل مخصوص ولم يوجد فيبقى على النفي  
الاصلي اعني عدم جوازها بالنجس لان انتفاء الدرك الشرعي فاذا سقط فرضية الستر فيميل  
الى ما شاء من الصلوة به والصلوة عاريا بالتساوي لان من ابتلى بامر من متساويين فيجاء  
ايها شاء وهذا لان كلا من الاكشاف والخجاسة مستويان في كون الربع من كل منهما ثوبا  
ومادونه غير مانع كانه الخجاسة الخفيفة فيجاءان مستويان في حق الصلوة في ذلك الثوب



في اثبات الحيا ركني الفضل الصلوة في ذلك النوب لكونه اهون لما ذكره من ان فرض السترقوي  
لعدم اختصاصه بالصلوة بخلاف غيرها فانها مخصصة بها وفيه ما ذكرناه وكذا الحكم فيما اذا كان النوب  
كله نجسا وان لم يجد بان لم يجد في ملكه وبعدم الابعاد له حتى لو ايج له ما يصلح الستربت القدر  
له على الاصح كما لم يتم اذا ايج له الماء وعن محمد بن مع صاحبه وعده ان يعطيه اذا فرغ من صلوة ينظره  
وان خاف خوت الوقت وعن ابي ينظر ما لم يخف الغوت وابو يوسف مع ابي ما ستر عورته  
ولو حبر او حشيشا او نباتا او طينا يلطخ به عورته ويتبع عليه لا الزجاج الذي يصف ما تحته  
ويجب استعمال ما يستر بعض عورته لو وجد ثقبه لا لكشف ويستبرئ القبل والبروان لم يجد الا  
ما يستر احدهما قبل يستر البروان قبل يستر القبل وفي القينة عريان يمكنه الستربا لا يجوز بلنا لا يثله  
وقدر ما ينطق بهذا ارجع اليه فضلي مع لا تكشاف ركوع وسجود جاز لا ينافي بالاركان الثلث  
وان ترك فرض السترو لا فضل ان يصلي قاعدا باعما لما روي ان الصحابة ركبو في السفينة فاستتر  
بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فضلوا قعودا وهذا قد روي عنهم ولم يرو عن اقرانهم خلاف  
فحل محل الاجماع ووجه الافضل ان الستر وجب بحق الصلوة وحج الناس وما كان كذلك كان  
اكد ولان لا يخالف عن الاركان فتركه كل ترك بخلاف السترة فانه لا خلاف له فان قيل هذان  
الوجهان يقتضيان ان لا يجوز قائما قلنا وجه الجواز قائما بوجود وهو الايتان بالاركانين  
وهو خير من الايتان بخلفها والستروان كان اعم وجوبا ومفاد كنهه لم يحصل مجببه واذ لم يحصل  
بجميعه لم يقتضيه مقابلة ترك الركوع والتسجود وهذا يقتضي ان لا يجوز قاعدا فستوا با فيقبل  
اليها شاء ولكن القعود افضل لما رويناه من اصحاب النبي عم وذلك لعدم الستر يصلح لتجيم  
جانبا لقعود لان الستروان كان قليلا فهو اولى من الاركان لقيام كلف مقامها وفي المجنب  
تصلي المرأة وحدا فامتناع عرس فان صلوا جماعة يتوسطهم الامام ولو قد هم جاز ايضا ويطر  
كل واحد رجله نحو القبلة ويضع يديه في خديبه يوم ياء وقيل انه يقعد كما يقعد في الصلوة  
اعتبارا بالبريق اذا امكنه القعود وقيل صلوة المرأة قاعدا مختص بالنهار وفي الليل يصلي قائما  
بركوع وسجود اعتبارا بظلمة الليل وقال بعضهم لا خصوص بالنهار وهل يعيد بعد وجدان الثوب  
قيل لا وقيل نعم ولا يلزمه شراء ثوب وان قدر على ثمنه وفي كلامه اشارة الى ان الاماء لا يجوز قائما  
بل مختص بحالة القعود على ما هو الظاهر من الهداية ولكن قال في الزيلعي عن ملتقى البخاري ان شاعلى عريانا  
ركوع وسجود او مومياها اما قائما واما قاعدا وقال في هذا نص على جواز الاماء قائما وسكت عليه

وقبله من مكة عين الكعبة حتى لو صلى مكى في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقبالا  
على شطر الكعبة بخلاف الاقافي فانه لو ازيلت التوانع لا يشترط ان يقع استقباله على عين الكعبة  
كذا في الكوفي وقار في البحر وهو ضعيف لما فانه في الهداية من كان بينه وبين الكعبة حائل لا يمنع  
انه كالعائب ولو كان الحائل اصليا كما يجعل كان له ان يجهد ولا ولى ان يصعد ليصل الى القين  
وقار في تنظيم الكعبة قبله من في المسجد والمسجد قبله من مكة ومكة قبله الحرم والحرم قبله  
العالم وقال صاحب الهداية في التبيين هذا يشير الى ان من كان بمعاينة الكعبة فالشرط ايضا  
عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابه جهتها وهو المختار انتهى وقال ابن الهام رد على هذا  
الدرية وعندني في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان التفسير الى الدليل الظني وترك  
القاطع مع امكانه لا يجوز وما احسن قول صاحب الهداية والاستحباب رفوق التحري فاذ اتبع  
التفسير الى ظني لا مكان ظني اقوى منه فكيف يترك القين مع امكانه للظن وقالوا قبله اهل المدينة  
عين الكعبة ايضا لان رسول الله عم بغيرها بالوحى فصار مقتوعة بخلاف سائر البقاع  
وهذا اذا لم يمنع مانع حتى لو كان محبوسا بمكة ولم يكن عنده من يسألها واشتبهت عليه يصلي  
بالبحري ثم بين ان اخطا لا اعادة عليه عند محمد بن ماف الظهيرية والكعبة اسم للبقعة القينة  
وما يلها من الهواء الى عنان السماء عند اكثر الفقهاء وقيل هو اسم للبناء في البقعة المذكورة والاول  
اصح ثم الاصل هنا ان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد احرام متوجها الى الكعبة ومضى على ذلك الصحابة  
والتابعون فكان ذلك لجماعا عليه وقبله من بعد من الكعبة سوى اهل المدينة لما ذكرناه  
جهتها لا عينها عند عامة المشايخ ولهذا لا يشترط عندهم نية الكعبة وقال الجرجاني قبله من  
بعد عين الكعبة ايضا حتى شرط نية الكعبة والاول هو الصحيح لان اصابة العين لمن بعد متقدر  
ولا يتم لو صلوا خلف الامام مستقبل الكعبة وكانوا اصفا مستطيعا جدا على الاستقامة  
من الغرب الى الشرق صحت صلواتهم مع انهم لم يستقبلوا عين الكعبة لان عرس الكعبة اقصر  
من طول الصف ثم المراد بالجهة الجانبا الذي اذا توجه اليه المصلي يكون مساماة للقبلة اما حقيقة  
بحيث لو اخرجنا خطا مستقيما من نقطة من النقطة المفروضة على دائرة الافق من الجانب  
الآخر على الاستقامة كان الخط الخارج من جبين المصلي واصلا الى ذلك الخط في الكعبة  
على الاستقامة من غير ان يكون احدي الزاويتين الحادثتين في ملتقى احادة والاخرى  
منفرجة بل يكون كل منهما قائمة او بحيث تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيجربا



الى العبد كسافة مثلك واما تقريبا بان يكون المصلي متفرغا عن الكعبة وهو انما الخراف لا يزول اليه المبالغة  
بالكعبة وذلك بان يبقى شيء من سطح الوجه مسامتا لها او لها ان المبالغة اذا وقعت في مسافة  
بعيدة لا تزول بما تزول به من الاخراف لو كانت في مسافة قريبة وتفاوت ذلك بحسب تفاوت  
البعد وتبقى مسامتا مع انتقال مناسب لذلك كبعد فلو فرض مثلا خط من تلقا وجه المستقبل  
للكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط اخر يقطع في وجه المستقبل على اوتيين قائمين من  
جانب يمين المستقبل او يساره لا تزول تلك المبالغة بالانتقال الى اليمن واليسار على ذلك  
الحظ القاطع لغز وجه المصلي بفراسخ كاذكرنا في الصفح المستطيل جدا على الاستقامة  
ولهذا وضع العلماء قبله بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد وقال في الظهيرية اذا بنا من انبار  
يجوز لان وجه الانسان مقوس فتدائلت من اولنا سر يكون لمجدوا بنه الى القبلة قال  
في فتح القدير عن الفتاوى الاخراف المستندان بجواز المشارق الى المقارب وقال في قاضيها  
وجه الكعبة يعرف بالدليل فالدليل في الامصار والمقارب التي فيها الصحابة والائمة  
حين فتحوا العراق جعلوا قبله اهلها من المشرق والمغرب فليست ابناءهم وانباعهم استقبلوا  
المحارب المنصوبة فان لم يكن فالسؤال عن اهل وامل في البحار والمفاوز قدليل القبلة انهم  
الى اخر ما فضله فان جعلها اى جهل الافاق او الخبوس بمكة جهة القبلة ولم يجد من يسئل عنها  
اذ لو وجد لا يجوز له التحري بل لا بد له ان يسأل من اهل ذلك الموضع لان العمل بالدليل انما هو ظاهر  
عند انعدام دليل فوقه ولا يستجيز فوق التحري كونه ملزما له ولغيره بخلاف التحري فانه ملزم  
له فقط ولهذا قال في قاضيان رجل اشبهت عليه القبلة فاحببه وجاز ان القبلة الى هذا  
الجانب وهو تحري الجانب اخر فان لم يكونا من اهل ذلك الموضع لم يلتفت الى كلاهما لانها يقولان  
عن الاجتهاد والتحرف لا يترك تحريه تحري غيره وان كانا من اهل ذلك الموضع فعليه ان يلتزم بقولها  
ولا يجوز ان يخالفها لان اهل الموضع يكون اعرف بقبلته من غيره عادة وكان جبرها عن علم  
اشقي وانا سئل من اهلها ولم يخبره فضلى بالتحري ثم اخبره لا يلزمه الاعادة لو كان مخطئا لا  
لم يعلم خطأه حين كان في الصلوة وبناء على هذا ذكر في النجاشي تحري فخطا فدخل في الصلوة  
وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلوته وقد علم حاله الاول  
لا يجوز صلوة الداخل لعله ان الامام كان على الخطا في اول الصلوة انتهى كذا في فتح القدير وقال  
في قاضيان عن ابي يوسف يجوز صلوة الداخل ايضا ولو كانت السماء مصححة وله علم بالاستدلال

بالنجوم

بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك فوق التحري تحري وصلى الى جهة تحريه ما رواه عامر بن  
ربيعه قال كان في سفر مع النبي عم في ليلة مظلمة فلم يدري اين القبلة فضلك رجل منا جالدا فلما اتينا  
ذكرناه للنبي عم فنزلت فايضا تولوا فثم وجه الله فدل ان القبلة في حقه جهة تحريه وعندنا  
لو تحري وصلى الى غير جهة التحري يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة قصد وجهه التحري  
وقال بعض مشايخنا ان فعل ذلك بنا ويل قوله تعالى فايضا تولوا فثم وجه الله لا يكون كافرا واما  
صلوته فلا يجزيه وان اصاب خطأ فالابو يوسف على ما في فتح القدير وهذا اشكال سيأتي ذكره  
فان علم خطاه بعد ما لا يعيدها وقال الشافعي يعيدها اذا استند برئيقه ح بالخطا ولان  
لو اجتهد في الوقت وصلى ثم يتبين انه صلى قبله واجتهد في الثوب والانا وتوضا منه وصلى ثم ظهر  
ان الثوب والانا بخس او حكم احكام بلجها دف في حكم ثم وجد نقصا بخلافه فانه يلزمه الاعادة  
في كلها بالاتفاق قلنا الواجب عليه ايتان مل في وسعه وليس في وسعه الا التوجه الى جهة  
تحريه وقد فعله ويتيقن الخطا ثابت في توجهه الى جهة اليمين واليسرة ايضا فعمله بقول الخطا  
مدار الاعادة بوجوب الاعادة في الصور كلها ولا اعادة في صورة اليمين واليسرة عندكم  
فلا يصلح مدارا نعم في الاستدبار تمام البعد عن الاستقبال ولا يضرب لان الكعبة الى  
جهة التحري والوقت سبب للجوب ولا يتصور الوجور للتبيل قبل سببه فصلوته قبل الوقت  
ملحق بالعدم الاصل وبجاسة الثوب والانا وحكم احكام ما يمكن الوقوف على الثوب فيها  
بالاستقصاء نظر الى قيام الدليل فيها وهو قيام احساسه وان كان الاستقصاء في صون  
الثوب والانا وتبع الكتب ما يوافق فيه فالدليل مقدم على ما هو الغرض فلا يتصور الاضمار  
عن الدليل فلم ينتج بوجه من الوجوه نسبته الى التقصير بخلاف صورة قيام الدليل كانه المستند  
المذكورة وايضا القبلة قبلت التحول شرعا من اقسام الكعبة ثم اجتهد في جهة التحري  
عند الاشتباه ولا اعادة بخلاف الجحاسة والطهارة ونحوها فانه لم يثبت قبولها شرط التحول  
شرعا وان علم بما يخطئه فيها اى في الصلوة استدار الى القبلة وبني كما استدار اهل قبا  
لما سمعوا تحول القبلة الى الكعبة من بيت المقدس في صلوة الصبح وكذا اى استدار ان تحول في  
الصلوة رايه الى جهة اخرى لان الاجتهاد الثاني بمنزلة التمسك بالدليل فيظهر اثره في المستقبل فيقول  
لا في الماضي فينبى عليه وان شرع في الصلوة بلا شرع مع اشتباه القبلة ولا دليل معه عليها  
لا يجوز صلوته لتركه فرض التحري وان وصلته علم في الصلوة انه اصاب هذا عند الحاج ومحمد



وعند أبي يوسف ان علم في الصلوة او بعدها ان اصاب جازت صلوة واعلم ان من استبنت عليه  
القبلة لوصلي بل تحرفت صلوة وعليه الاعادة عند الجرح وحيد وان علم ان اصاب الا علم  
بعد الفراغ ان اصاب في لا بعيد لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله كالسعي الى  
الحكمة وعند أبي يوسف جازت صلوة ان علم في الصلوة او بعدها ان اصاب وبني لما ذكرناه  
ولا انه لو استقبل استقبال هذه الجهة انصابت فلا فائدة في استقباله فلما حالته قويت بالعلم  
وبناء القوى على الضعيف لا يجوز فساد كالإي اذا قلتم سورة والمومي اذا قدر على الأركان في  
الصلوة ففسد وبعدها تصح هذه ترك التحري واما ترك جهة بان تحري وصلي في غير جهة  
تحريه ففي الخلاصة بخشي عليه الكفر لا عراضه عن القبلة واما صلوة فلا تجزئه وان اصاب  
مطلقا فلا يابى يوسف كذا قالوا وفي فتح القدير وهي مشكلة على قولها لان تقليلها هذه  
المسئلة وهو ان القبلة في حوجبة التحري وقد تركها بفتوى الفساد مطلقا في صورة ترك  
التحري نفسه لان ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري ايضا وتقليلها في ترك التحري نفسه  
بان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله على ما ذكرناه بفتوى الصحة في ترك جهة التحري  
ايضا وعلى هذا الوصل في ثوب وعنده ان يحسن ثم ظهر ان ظاهر اوصلي وعنده انه محدث فظهر  
انه متوضي اوصلي القرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لا يجزئه لانه لما حكم  
بفساد صلوة بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه وهذا التقليل  
يجري فيما من مسئلة العدول عن جهة تحريه اذا ظهر صوابه وبه نيدفع الاشكال الذي اوردناه  
لان دليل الشرع على الفساد وهو التحري واعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بالفساد دليل  
شرعي لزم وذلك منتف في صورة ترك التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور القصور  
انما هو مجرد اعتقاده الفساد مؤلدة له باعتقاده الذي ليس هو دليل ان لم يكن عن دليل  
اشق حاصله ان الفساد في مسئلة ترك جهة التحري وفي المسائل الثلاثة المذكورة اعني  
مسئلة الثوب والحديث والمصلي قبل الوقت قبل ظهور الصواب فاش عن دليل شرعي اعني  
اعتقاد الفساد عن التحري ولهذا لم ينقلب ان القصور بعد ظهور الصواب ولو بعد الفراغ من الصلوة  
واما في مسئلة ترك التحري فالفساد فيها انما نشأ لا عن دليل شرعي فلذا ينقلب صحة بعد ظهور  
الصواب بعد الفراغ فظهر ان دفاع الاشكال المذكور ثم اعلم ان مسائل جنس التحري في القبلة على  
عشرين وجها لانه لا يحلوا اما ان لم يشك ولم يحرك وشك وتحري وشك ولم يحرك وتحري وشك

وكل وجه على خمسة اوجه لانه اما ان يظهر انه اصاب في الصلوة او بعدها او انه اخطأ في الصلوة  
او بعدها او لم يظهر شيء اما الاول وهو ما اذا لم يشك ولم يحرك وصلي في التحري الى جهة فان ظهر  
انه اخطأ لزمه الاستقبال سواء كان في الصلوة او بعد الفراغ عنها وان ظهر انه اصاب قبل  
الفراغ ففيه لخلاف فذهب محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه كان  
ضعيفا وقد قوى حاله بظهور الصواب والقوى لا يبنى على الضعيف والصحيح كانه المستحب لا يلزمه  
الاستقبال لان صلوة كانت جائزة ما لم يظهر اخطأ فلا ينقلب فسادا بعد تبين الصواب  
وان ظهر انه اصاب بعد الفراغ بيقين او بكبر رآيه او لم يظهر من حاله شيء حتى غاب عن ذلك  
الموضع فصلوة جائزة لان الأصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه واما الثاني وهو ما اذا شك وتحري  
فحاله ما ذكر في الكتاب وهو الصحة في الوجه الحسن واما الثالث وهو ما اذا شك ولم يحرك في  
في الوجه كلها الا اذا تبين له بعد الفراغ انه اصاب بيقين على ما ذكرناه وان كان كبر رآيه  
انه اصاب ففي قاضيان مختلفان ائنه قال الامام كسر حشيتي الصحيح انه لا يجوز صلوة واما الرابع  
وهو ما اذا تحري ولم يشك ففي فاسدة في الوجه كلها لان التحري انما يكون عند الشك كذا في  
التقاضي والجبر وقال في فتح القدير عن الفتاوى في الصورة بانه ان شك وتحري ولم يقع تحريه  
على شيء قبل يؤخر وقبل يصل الى اربع جهات وقيل بخير انتهى وان تحري قوم في ليلة مظلمة جهات  
تختلف وجهها حال امامها جازت صلوة من لم يتقدم له لان كل واحد منهم متوجه الى القبلة  
وهذه الخالفه غير مانعة لصحة الاعتقاد كانه في خوف الكعبة بخلاف من تقدمه فان صلوة فاسدة  
لتركه فرض القام كل في خوف الكعبة حين تقدم امامه وكما صلوا واستندوا حول الكعبة حين  
تقدم في الجهة التي يصلي اليها الامام واعلم حال امامه وخالفه لا اعتقاد ان امامه على اخطأ في  
خوف الكعبة لانه ما اعتقاد امامه على اخطأ وقبله الخائف من عدو وسبع او لضعف على  
نفسه او على ما له او كان في البحر على خشبة يخاف الفرق ان توجه والكراد بالخائف من العدو  
فيشمل المريض اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحول اليها او كان التحول بغيره ومن  
على دابة لا يقدر على النزول للطين او غيره ولو نزل لا يقدر على الركوع بكنوح الدابة او غيرها  
ولو قد على الركوب او الكوفة ما ونة الغير لا يقدر ان يمشي وعند ما يمشي وكذا الخلاف في  
مريض لا يقدر على التوجه وعنده من يحوله وقد ذكرناه في كتبه جهة قدرته لان الكعبة لم يغير  
لغيره حتى قالوا الواسع للكعبة نفسها بغير بل انما يغير لانه لا يفسد الا ابتداء عند ضرورة الخوف



وقال في فتح القدير لو كان على الدابة يخاف النزول للطير وكرزعة يستقبل القبلة قال في الظهير  
وعندي هذا اذا كانت الدابة واقفة وان كانت سائرة يصلي حيث شاء ولما كان يفصل بين  
كونه لو وقفها للصلوة خاف ألا يقطع عن الركعة او لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان يكون  
ويستقبل كما عن ابي يوسف في التيمم ان كان بحيث لو مضى الى الماء تذهب الفا فله وينقطع  
والا ذهب الى الماء انتهى ثم شرع لبيان وقت ائنة بقوله ويصل قصد قبله الصلوة بقرينة  
اي لا يفصل بين ائنة والتكبير بما لا يليق في الصلوة كالاكل والشرب لان هذه الافعال تظل  
الصلوة فكذلك ينقطع ائنة واما الفصل بما لا ينافيها كالوضوء والمشي الى المسجد عقبها فلا يضر  
حتى لو نوى ثم نوضا او مضى الى المسجد وكبر ولم يحضره ائنة جاز لعدم الفصل بما ينافيها قال  
في الخلاصة اما وقت ائنة فقد اجمع اصحابنا ان الافضل ان يكون مقارنته للشروع والركوع  
شارعا فيه بنية متاخرة وعن الكرخي يجوز واختلفوا فيه على قول الكرخي قال بعضهم في القعود  
وقال بعضهم الى الركوع وبعضهم الى ان يرفع راسه من الركوع ولو نوى قبل الشروع فمحمّد  
انه لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يستقل بعد ائنة بما ليس من  
جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم يحضره ائنة جاز صلواته بتلك ائنة وهكذا  
روى عن ابي جابر وابي يوسف وعن محمد بن سلمة ان كان عند الشروع بحيث لو سئل عنه ائنة  
صلوة تصلي بحسب على البديهة من غير تفكير في بنية نامة وان احتاج الى التأمل لا يجوز ان يقول  
التخييس هكذا اذا توضأ في منزله ليصلي الظهر ثم حضر المسجد وافتتح الصلوة بتلك ائنة فان  
لم يستقل بعمل اخر بكيفية ذلك هكذا قال جماعة الرقيات لان ائنة المتقدمة بيقها الى وقت  
الشروع حكما كان الصوم اذا لم يبدلها بغيرها انتهى فعلم من قولهم هذا ان المشي الى الصلوة من  
جنس افعالها لا من جنس ما يتا فيها او يقول مرادهم بما ليس من جنس الصلوة ما يدل على الامر  
والمشي الى الصلوة لا يدل على الاعراض عنها بل يدل على الايمان بها وضم التلغظ الى القصص افضل  
اجتماع عزيمته لان الانسان قد يغيب عليه تفرق خاطره فاذا ذكر بلسانه كان عوناً على عمله  
ومن لا يقدر على ان يحضر قلبه لينوي بقلبه او شك في ائنة يكفيه التكلم بلسانه على ما في  
الائنة لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قالوا قد وقع الاجماع على انه لو نوى بقلبه  
ولم يتكلم بلسانه يجوز واختلف في التلغظ باللسان قبل ان يستحب وصحة في الجنب وقيل  
انه حسن والشارع في الهداية وقيل انه سنة وعزاه في الاختيار الى محمد بن الحسن وفي القينة

ان التلغظ بدعة الا ان لا يمكنه اقامتها في القلب لا باجرامها على اللسان وقال في المحيط ينبغي ان يقول  
اللهم اني اريد ان اصلي صلوة كذا فيسرها لي وتقبلها مني وفي البحر ان هذا الكلام يفيد ان التلغظ  
بالئنة يكون بهذه العبارة لا بجونوب وانوى كما عليه عامة المتلفظين بالئنة انتهى قلت في  
هذه الاقارة بحث لان مراد صاحب المحيط ليس حصر التلغظ فيه بل بيان كيفية التلغظ على ما  
يعلم منه معنى لفظ ائنة ايضا لانهم فسروها بالارادة القلبية كيف وان الحصر نيا فيه قوله  
ينبغي وسؤال التيسير والتوفيق وان عامة الكتب مصرحة بصحتها بنوب ولعله حل لفظه ينبغي  
على الوجوب على ما هو كذا في بعض النسخ لكنه ليس على ما ينبغي منها ثم شرع لبيان كيفية ائنة  
ويكفي مطلق ائنة للتلفظ بالانفاق لان مطلق اسم الصلوة ينصرف الى النقل لانه لا ركن منزلة  
فتعين بان يقول نويت الصلوة مثلاً والسنة والتراخي في الصحيح احتراز عن قول جماعة انه  
لا يكفيه لان السنة وصف زائد على اصل الصلوة كوصف الغرضية فلا يحصل بمطلق ائنة الصلوة  
ووجه الصحيح ان معنى السنة كون التأفلة مواظبا عليها من النبي ثم بعد الغرضية كنعنية او قبلها  
فاذا وقع المصلي التأفلة في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف  
السنة يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله وهو ان كان يفعل على ما سمعت فانه لم يكن  
بنوي السنة بل الصلوة لله تعالى فطم ان وصف السنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية  
متا لفعله لم مخصوص لانه وصف يتوقف حصوله على بنية وقد وقع النزاع في الاربع التي تصلي  
بعد الجمعة سوى باخر ظهر ادركت وفته ولم اره بعد في موضع شك فيه في صحة الجمعة اذا  
ظهر صحة الجمعة هل تنوب عن سنة الجمعة او لا تنوب فالأكثر انها تنوب وقيل لا وقال ابن  
هذا الخلاف متفرع على اشتراط تعيين السنة في ائنة وعدم اشتراطه في شرطه قال  
لا ومن لا فلا ولا تحقيق انها تنوب لانه اذا نوى اخر ظهر فقد نوى اصل الصلوة بوصف خاص  
فاذا انتهى ذلك الوصف في الواقع بقية اصل الصلوة يتأعلى الاختيار من اللذعان بطلان  
الوصف لا يوجب بطلان الاصل وبما اصل ائنة تنادي السنة لعدم اشتراط تعيين على  
الصحيح كمن ذكر قاضينا في فضل التراخي ان الصحيح اشتراط تعيين ائنة في السنة والتراخي  
فاختلف الصحيح فيها وتفرع ايضا على هذا الخلاف انه لو صلى ركعتين متجاورتين بنية صلاتها  
بعد طلوع الفجر جازت على السنة على الصحيح المصلي لا على الصحيح قاضيا ولو صلى اربع ركعات تطوعا  
فوقع ركعتان قبل الطلوع وركعتان بعده جازت عن السنة عندنا وفي رواية عن ابي



وبه يفتى على ما في الخلاصة وقيل لا يجزئ عنها لأن السنة تؤدى بحرية مبتدأة وللغرض أن من  
الوجوب ليشمل المنذورة والوزر والعيد ومن الأداء والقضاء أيضا شرط تعيينه ولو عند ضيق  
الوقت لأن التقيين لا يسقط بضيق الوقت لبقاء السنة فيه بمعنى أنه لو شرع متفاد صرح  
أن كان حراما على ما في أوائل الاستباه من بيان تقيين النوى كالعصر مثلا لأن الفروض مترتبة  
أداء وقضا فلا بد من دفع الترتيب بتعيينه وذلك يجوز بان يقول نويت عصر اليوم وأن خرج  
الوقت لأن التقضا بنية الأداء صحيح على الصحيح وبيان يقول نويت عصر الوقت وفرض الوقت لكنه  
في الوقت وأما بعد خروج الوقت فلا يصح بها على الصحيح لأن فرض الوقت بعد خروجه غير كفرض  
الأول والجمعة لا يصح بنية فرض الوقت لأنها بدل فرض الوقت لاهو عندنا وفرض الوقت هو  
الظهر إلا أن يكون اعتقاده أنها فرض الوقت كما هو كذلك عند المشافعي في يصح بنية فرض الوقت  
على ما صرح به في فتح القدير لكنه مبنى على جواز الانتقال من مذهب إلى آخر وفيه خلاف قيل يجوز  
وقيل لا وقيل على التفصيل وقد بيناه في موضع آخر ولو نوى العصر فقط بل ذكر اليوم والوقت  
اختلف فيه قيل لا يجزئ لاحتلال فائدة عليه واختاره في الظهيرية وقيل يجزئ لأن الوقت  
متعين له فلا يصرف إلى غيره وفيه كفتاوى وهو الأصح وعلم من هنا أنه لو نوى صلاتين لا يصح  
لعدم التقيين لاحدهما كالنوى الظهر الكفائت والعصر مع الوقت العصر مثلا فإنه لا يصير شاعرا  
في واحدة منها على ما في الخلاصة والبرازية نفلا عن الجامع الكبير وفيها أيضا نفلا عن المتقي  
أن كان في الوقت سعة يصير شاعرا في الظهر وكذا لو نوى قضا الظهر وأدائه في وقته وقع  
عن أدائه وإن نوى مكتوبتين فاشتاين كانت الأولى منها ولو جمع بين فرض ونفل جاز عن الفرض  
عند أبي يوسف لقوته وقال لا يجوز عنها بل يبطل كلاهما لأن الصلوة الواحدة لا تصف  
بالوصفين معا لتأنيها ولا بإحدهما لعدم القطع بإحدهما وهو شرط لصحة النوى ولا يخفى  
عليك أن هذا لا يقتضي عدم قطعية البنية لقطعها على الصلوتين جميعا بخلاف ما لو دل  
الأمام قاعدا ولا يعلم أي القعتين فنوى في اقتدائه أنها ان كانت الأولى اقتديت به أو  
الآخرة فلا فائدة لا يصح الاقتداء أصلا لأن البنية مترددة فيها وكذا لو نوى أن كانت الأولى  
اقتديت بنية الفرضية وإن كانت الثانية ففي التطوع لا يصح اقتداؤه بنية الفرضية  
لترددها ولو نوى أن كان في الفرضية اقتديت به أو التراجع أو سنة كذا اقتديت به  
صح اقتداؤه بنية التراجع لأنه لا تردد في بنية أصل الصلوة وهو كاف للسنة بخلاف ما

لو نوى أن كان في السنة اقتديت به أو في التراجع فلا لا يصح اقتداؤه في واحدة منها كونه  
فتح القدير ولو نوى في وقت الظهر الظهر والعصر معا يصح عن الظاهر لأن العصر لا يراد لعدم وجوبه  
قبل وقته وفي القنية عزم على صلوة الظهر وجري على لسانه نويت صلوة العصر بحرية وهكذا  
في البحر أيضا حيث قال فيه لا معتبر باللسان فلو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فإنه يكون شاعرا  
في الظهر وذكر في الخلاصة أفتح المكتوبة وظن أنها تطوع فضلى على بنية التطوع حتى فرغ كما  
هي المكتوبة وكذا لو شرع في التطوع فظن أنها مكتوبة كانت صلوة تطوعا لأن البنية المفترضة  
أما بشرط قرانها بالجزء الأول ولو كبر للتطوع ثم كبر بنوى الفرضية يصير شاعرا في الفرضية  
وعلم من هنا أيضا أنه لو لم يفرق افتراض الحسن إلا أنه يصليها في أوقاتها لا يجوز وكذا لو اعتقد  
مها فرضا ونفلا ولا يميز ولم ينو الفرض فيها لعدم التقيين فإن الفرض في الكل جاز ولو صلى  
سنتين ولم يفرق أنافله من المكتوبة أن ظن أن الكل فرضية جاز وإن لم يظن ولا يفرق أن  
البعض فرض والبعض نفل فكل صلوة صلاة عا خلف الإمام جاز أن نوى صلوة الإمام وأن كان  
يفرق الفرائض من النوافل لكن لا يفرق ما في الصلوة من الفرضية والسنة جاز ولا يحتاج  
إلى التقيين في الأداء كذلك التقضا ولذا عمننا كالفرض للأداء والقضا حتى إذا كثر التراجع  
بحاج إلى الظهور يوم كذا أو أول ظهر أو ظهر ظهر عليه وكذا في أبله لأنه ما يلى ذلك المقضى بصير  
في بنية الأول والآخر بنية الآخر ولو لم يعين جاز بخلاف ما لو كان عليه قضا يومين من  
رمضان واحد ففرضي يوما ولم يعين جاز والأولى أن يعين أول يوم وثاني يوم لأن سبب  
مستد وبه يتعد كسبب فلا بد من التقيين بخلاف الصوم لأن سببه الشهر ولذا لو كان  
من رمضان وجب التقيين كذلك فاضحان ثم ذكر في كتاب الصوم وحكي فيه اختلاف المشايخ  
وصح أنه يجزئ مع عدم التقيين إذا كانا من رمضان كذلك في فتح القدير وقارنه مسائل شتى في  
لخر أكثر من أن يبلغ والأصح وجوب التقيين في صومين من رمضان كما في الصلوتين من  
يومين لأنه صومين من رمضان ولحد ولو فاته عصر فضلى أربعاء عليه وهو يرى أن  
عليه الظهر أيضا لم يجز كما لو صلاها قضا عا عليه وقد جله لعدم التقيين ولذا قال أبو  
في فاته صلوة واشتبهت عليه أن يصلي الحس ليشيق وكفتاوى نوى المتابعة أيضا  
أي كاي نوى الفرض والتقيين لأنه يلزم الفساد من جهة إمامه فلا بد من التزامه فلا بد من  
ثلاث نبات بنية الفرض ونية التقيين ونية المتابعة وقال بعضهم يكفي بنية الاقتداء عن بنية التقيين



وصحة النبيين وقال في المحيط المستحسن لو قال نويت صلوة الإمام لا يجزئ به لأنه تعيين لصلوة الإمام  
وليس باقتداء به ولا بد من تعيين لاقتداء به وذكر الطحاوي أنه إذا نوى صلوة الإمام اجزاء وقام  
مقام النبيين وفي الخلاصة أن نوى صلوة الإمام لا يجزئ به ومنهم من قال إذا نظر بكبير الإمام ثم كبر  
بعد ما كبر الإمام لم يجز شروعه في صلوة الإمام قال الإمام خواهر زاده إذا أراد التفتيح بسبب الأمر  
عليه يقول شرعت في صلوة الإمام وقال ظهير الدين بن عيني إن يزيد على هذا ويقول وأفتيت به ثم  
قال فيها أيضا ولو نوى الشروع في صلوة الإمام على ظن أن الإمام قد شرع ولم يشع الإمام بعد  
لختلف فيه قال بعضهم لا يجوز وقيل يجوز ولو نوى الاقتداء بالإمام ويرى أنه يريد فاذ هو عمو  
يصح لأن الاقتداء لما نوى لا لما يرى وهو قد نوى الاقتداء بالإمام وكذا لو اقتدى بالإمام ولم يخط  
بإله أنه يريد عوام عموما لا يجوز فلو نوى الاقتداء بزيد فاذ هو عمو ولا يجوز لأنه نوى الاقتداء  
بألقاب كذا في أن يلي ثم الأفضل أن ينوي الاقتداء عند افتتاح الإمام عند المصلي وبعد ما قال  
الإمام الله أكبر عندها يصير مقتديا بالمصلي ولو نوى الاقتداء حين وقف الإمام موقفا لا  
جائز عند العامة وإن لم يحضر أئمة عند الشروع وبه كان يفتي الإمام اسماعيل الزاهد وقال  
أهل بخارى لا يجوز نية الاقتداء قبل شروع الإمام وقال في المحيط البرهاني قول اسماعيل لجود  
ولا يلزم على الإمام نية الإمامة لأنه منفرد في حق نفسه ولا يشترط نية استقبالات القبلة  
أيضا وإن نوى مقام إبراهيم الصحيح أنه لا يجزئ به إلا أن ينوي بجهة القبلة على ما في فتح القدير وفيه  
عن الظهير بن عيني أن لا يمين الإمام عند كثرة الجماعة كيلا يظهر كونه غير معين فلا يجوز بل ينبغي  
أن ينوي القائم في الحراب كائنا من كان ولو يرى شخصا فقال نويت الاقتداء بهذا الإمام الذي  
هو زيد فاذ هو غيره جائز لأنه عرفه بالاشارة فلفت التسمية وكذا الخراف الصقوف لا يرى  
شخصه فنوى الاقتداء بالإمام القائم في الحراب الذي هو زيد فاذ غيره جائز أيضا لما ذكرناه وللجنا  
ينوي الصلوة لله تعالى والثناء المبتدئ لأنه الواجب عليه فيجب تعيينه ولو لم يعرفه فاجازة ذكره  
أو أنه يقول أصلي مع الإمام على أئمة الذي يصلي عليه ولا يشترط نية عدد الركعات وكذلك عدد  
السجودات لعدم الاحتياج إليها لكون العدد متعينا بتعيين الصلوة فيكون التعيين لخواص نوى  
الغفلة تدنا أو الغفلة باجازه وكذا لا يشترط تعيين اليوم حتى لو صلى الظهر ونوى أن هذا من ظهر  
يومه وهو يوم الثلث فبين أن ذلك يوم الأربعاء جاز ظهره كذا في الخلاصة **باب صفة الصلوة**  
لما فرغ من أوائل شرع في بيان ألقافاته في فتح القدير والمراد بصفة الصلوة الأوصاف التي هي

لها وفي الأجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي جزء الهوي من القيام الجزي والركوع والتسبيح  
فرضها الجزئية الضمنية لجمع إلى المصناف إليه وإن كان المشهور أن رجاء الضمير إلى المركب لا ضلته  
أن يرجع إلى المصناف ومعنى التحريم جعل الشيء محرما وأنها لتحقيق معنى الاستمبة والمراد به هنا  
كبيرة الافتتاح وإنما سميت بها لأن بها يحرم الأشياء المباحة قبلها بخلاف غيرها من التكبير  
وهي لا تجب على الأبي والأخرى على سلك المحيط لعدم القدرة عليها وهل يجزئ بركب التمسك عليها  
فيل لا وقيل نعم والأول أصح والأصل هنا قوله تعالى وربك فكذلك لأن المراد به كبيرة الافتتاح  
باجتماع أهل التفسير والأمر للوجوب وليس بفرض في خارج الصلوة فيكون فرضها في الأبد  
أن يقيد بكونها حال القيام في المكتوبات لأن الافتتاح فقولها إنما لا يصح مادام قادر على القيام  
حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا لأن القيام فرض حالة الافتتاح كما بعده فكانه قال  
فرضها الجزئية قائما لمن قدر في المكتوبات وهي شرط على الأصح لاعتبار عاقله الطحاوي وهو  
قولنا كشافي هنا كمن لقوله عمن أن هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح  
والتكبير وقراءة القرآن ولأنه شرط لها ما شرط للصلوة من استقبالات القبلة والطهارة وسر  
العورة ولأنه لا يجوز أداء صلوة بجزئية صلوة لغزى ولنا قوله تعالى وذكر اسم ربك فضلي وكذا ما ذكر  
الجزئية ومقتضى العطف المتغايرة أن الشيء لا يعطف على نفسه ولا على غيره وما رواه الترمذي في  
تحريم الصلوة التكبير والأصل أن لا يضاف الجزء إلى الكل وما رواه الطحاوي متروكا لظاهره لأن  
التسبيح ليس بركن بالاتفاق فلا يكون حجة وقولهم شرط لها ما شرط للصلوة ثم فانه لو كبر الجزئية  
حاملة للجحاسة فالقاء عند فراغه منها أو مكشوف العورة فسترها عند فراغه يعمل بسيرة أو  
شرع في التكبير قبل ظهور الزوال مثلا ثم ظهر عند فراغه أو منحرفا عن القبلة فاستقبلها عند  
فراغه منها جازت صلواته كلها ولو سلم فاما يشترط لما اتصل بها من الأداء وقولهم لا يجوز  
أداء صلوة لغزى ثم أيضا فانه يجوز النقل بجزئية كفرض عند الأكثر وكذا يجوز الفرض بجزئية  
فرض الجزئية صدر الإسلام بناء على أنها شرط لأركان والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين  
لأن الأمر للوجوب وليس القيام فرضا في الخارج فيكون فرضا في الصلوة ضرورة وروى عن  
ابن عمر أن القنوت طول القيام في الصلوة وما رواه البخاري صلى قانتا فان لم تستطع فقاعدا  
وعدم الاستطاعة أعم من حقيقة القدرة وحكمها بأن خاف زيادة مرض أو بطور أو آلام  
الشد يد ولو قام لرآه الله أو خصمه والقراءة لقوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن لأن المراد



بها الصلوة لما ذكرناه من قبل والمرد مطلق القراءة مع قطع النظر عن يقين الفاتحة والسورة والركعات  
ركعات الفرض فان هذه التقييدات من الواجبات على ما سياتي وقال انشا في انشا فرضه  
الكل ومالك في الاكثر والحسن البصري في الواحدة قلنا قد ثبت فرضيتها بما تلونها وهو مطلق  
عن التقييد بالكل او الاكثر او الواحدة ضمنا والتقييد بها نسخا فان قيل ان المطلق متعرض  
للحقيقة وهي لا توجد الا في ضمن فرد والاقل متيقن فيحمل عليها فيقول الى قول الحسن قلنا نعم  
الا انا الحقنا الثانية بالاول لاستولائها في الركبة فثبت فيها بدلالة النص بخلاف الركبتين  
الاحزيبين لانها زبدتا على الاوليين بدليل انها يسقطان في السجود والركوع والسجود لقوله  
تقاروا ركعوا واسجدوا والامر وهو لا يدل على التكرار لاطلاقه الا انه عم بيته بفعله لان  
كل من نقل سجوده عمته الصلوة نقله مكررا على طريق التواتر فثبت التكرار بهذا التفسير ايضا لان  
الحكم الثابت بالكل كالتصانيف الى اليقين فيكون التكرار قطعيا ايضا وحقيقة السجود  
وضع بعض الوجه على الارض ما لا يسجد فيه فدخل الانف والوجه وخرج الخد والرقبة  
وما اذا رفع قدميه في السجود فان السجود مع رفع القدمين بالتدوير والسجود في السجدة  
منه بالتعظيم والاجلاد ووضع اصبع واحد يديه على ما سياتي في الفقرة الاخيرة قدر  
الشهد الى عبده ورسوله وقيل قد ما ياتي بالشهادتين والاصح هو الاول على ما في قوله  
معللا بانها انما شرعت لقراءة وقل ما نصرف اليه اسم الشاهد عند الاطلاق ذلك قال وعلى  
هذا ينشأ اشكال وهو ان كون ما شرع لغيره بمعنى ان اتي من شرعيته غيره يكون كعدم ذلك  
الغير ما لم يبعد بل وخالف العقول فان كان شرعية الفقرة للذكر فيها والسلام كانت دونها  
فالاولى ان يعين سبب شرعية الخروج من الصلوة انتهى لا يقال الخروج من الصلوة بنا فيها  
كيف يكون سببا لشرعية ركعتها لانا نقول انهم قد صرحوا بان اتمام الصلوة والانتقال من  
الركعة الى الركعة من الصلوة وهي لا تتم الا بالخروج عنها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بالخروج  
واجب فيجوز ان يكون سببا لشرعية فرض القاعدة قالوا النفس الموجبة للصلوة بوجوبها  
ايضا اذ لا وجود للصلوة الا بالانتقال والانتقال ثم الاصل ههنا قوله عم لابن مسعود اذ قلت  
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلواتك ان شئت فقم وان شئت فاصد علق تمامها بالعقود  
قراء اولم يقرأ وما لا يتم الفرض الا به فهو فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو غير ملزم لا يثبت  
القطع فكيف مع هذا التكلف لجيب بان فرضية الفقرة ثابتة بقوله تعالى اقموا الصلوة بطريق

ان هذا الخبر الواحد حقه بيانا لكونه مجازا والحكم بعد البيان يضاف الى اليقين او نقول انها ثابتة  
بالاجماع المستند بهذا الخبر او نقول الخبر الواحد المتلقى بالاعتبار جاز اثبات الركبة به فاويل به  
اثبات الفرضية وقد ثبت ركبة الكوفيين لعرفات بحديث الحج عرفة ثم المعتبر حصول هذا التقدير  
من العقود في الصلوة مطلقا بلا اشتراط الاقتصار والمواظبة على ما صرح به في الخبر فان  
رجل صلى اربع ركعات وحلست جلسة خفيفة فظن ان ذلك ركعة فالثالثة فقام ثم تذكر  
انها اربعة فجلس فقرأ بعض التشهد وتكلم او سلم ان كان كلا الجلستين مقدار التشهد جاز  
صلوته وان كان اقل فسدت انتهى وهي اي الفروض الخمسة المذكورة اركان اما ركبة القضاء  
يغير القراءة فيه فتفق عليه واما القراءة ففي ركبتها خلاف والجمهور على ركبتها وقيل انها  
فرض لبس بركن واختاره في الحاوي القدسي واما الركوع والسجود فمما ركن بالاتفاق واما  
الفقرة الاخيرة فيها ايضا خلاف فيلزم ركس وقيل لا واختاره في الحاوي وقال في الفقرة  
واعلم ان الفقرة الاخيرة فرض غير ركن لعدم توقف ماهية الصلوة عليها شرعا لان من  
حلف لا يصلي بحيث يرفع من السجود دون توقف على الفقرة فلم يشرع للخروج  
وهذا لان الصلوة افعال وضعت للتعظيم وليس بالقعود كذلك بخلاف ما سواه كذا في المحيط  
والنبيين واعلم انهم قسموا الركن الى اصلي وهو ما لا يسقط الا لضرورة كالا فز في الاما  
ورائد وهو ما يسقط في بعض القصور بل يخفى ضرورة كالأقراء في الصلوة فانها تسقط في  
القدسي عندنا وعن المدركة في الركوع بالاجماع فان قيل ركن الشئ عبارة عما دخل في ماهية  
الشئ فكيف يوصف بالزيادة اجيب عندنا في التفسير بان تسميته ركنا باعتبار قيام ذلك الشئ  
بنسبة حالة بحيث يلزم انتفاؤه انتفاؤه وتسميته زائدا ظاهريا له بدونه في حالة اخرى  
بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاؤه وكذا في انتفاؤه بينها انما هي باعتبار واحد وهذا لانها ما  
اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة بركان واخرى باقل منها فان قيل فيلزم على  
هذا ان يكون غسل الرجلين ركنا كذلك في الوضوء قلنا ان الزائد هو ما اذا سقط في  
بدل والسبح بدل الغسل فليس بركن ثم اعلم ان هذه الفرائض المذكورة اذا اتي بها انما هي  
محتسبات لا بل بعينها كما اذا قرأنا ما وعده المسئلة يكثر وقوعها حضورا في التراويح  
قيل نعم وقيل لا لان الاختيار شرط لاداء العبادة ولم يوجد حاله النوم هذا اختيار  
اكثر المشايخ ومنهم من الاسلام وصاحب الهداية وفي المحيط والمتن وهو الاصح وقال



ألفقيه أبو الليث يجوز صلواتها لأن الشارع جعل النائم كالمستيقظ في الصلوة بغيرها الأمر  
وفي فتح القدير والأوجه اختيار ألفقيه أبي الليث والاختيار المشروط قد وجدته ابتداء  
الصلوة وهو كاف لا يرى أنه لو ركع وسجد أهله عن فعله كل الذهن لا يجزيه انتهى وفي البحر  
وعلى هذا أنه لو ركع وسجد حالة النوم تجزيه وقد مضى على أنه لا يجزيه قال في التلخيص ركع  
أو سجد وهو نائم لا يجوز لجماعا انتهى والفرق بين القراءة والركوع والتسجود بان كل من  
الركوع والتسجود ركن أصلي بخلاف القراءة على ما سبق لا يجزى نطقا بعد استوائها في  
الفرضية وعرف من هذا أيضا جواز القيام حالة النوم وقد مضى بعضهم على عدم جواز  
وأما الفعدة الأخيرة نائما ففي الكنية إذا نام في الفعدة كلها فلما انتهت عليه أن يقعد  
قد التفتد وان لم يقعد فسدت صلواته وقان في جامع الفوائد أنه لو قد التفتد  
نائما يعتد بها وعلى أن مبناها على الاستراحة فيلزم فيها النوم فيجوز أن يحسب بخلاف  
سائر الأفعال فإن مبناها على المستقرة فينبغي فيها النوم والخروج بصنعه فرض عندنا  
على تخرج البردعي يكاد أو سلام أو حدث عدا أو فقهية حتى لو طلعت الشمس بعد أحد  
قد التفتد ولم يصنع شيئا ما ذكرناه فسدت صلواته عنده خلافا لها وهو رواية  
عن أبي جعفر وهو الصحيح على ما في التلخيص لأنه لو كان فرضا لفتى بما هو قربة كسائر فرائض  
الصلوة لكنه قد يكون بما هو معصية من الحديث والفتوى وسيأتي الجواب عنه في  
باب الحديث في الصلوة في المسائل الاثني عشر ووليها قراءة الفاتحة مرة قبل أسوة  
لأنه لو كررها في ركعة عدا على الولاء كره تحريما ولو سهوا وجب السهو على ما في المحيط  
المراد بالفاتحة ما يتم كلها وأكثرها لما في المحيط أيضا إذا سهى عن أكثر الفاتحة فعليه التسو  
ولو ترك أقلها لا سهو عليه كذا في قاصصهم واختلاف في اشتراطية قراءة الفاتحة  
ففي الفينة قراءة الفاتحة على قصد التبعائين في أن لا تنوب عن القراءة وقيل تنوب عنها لأن  
القراءة وجدت في محلها فلا يتغير بقصد ولو قرأها في الآخرين على قصد إنشاء  
لا يجزيه لعدم وقوعها في محلها كذا في المحيط ثم هذا عندنا وقال الشافعي ومالك قراءة  
الفاتحة ركن لما في الصحيحين لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة ولنا قوله تعالى فاقروا ما شئنا  
من القرآن لأن القرآن مطلق والمطلق ينطلق على أدنى ما سمي به فيكون ما ينطلق عليه لفظ  
القرآن فضا في الصلوة والزيادة عليه بخبر الواحد على طريق الفرضية نسخ له فلا يجزى

وكذا وجب العمل بحجبه قلنا بالوجوب ولا يجوز أن يكون المراد في الفرضية لا الفينة  
كما في قوله عم لا صلوة كجار المسجد إلا في المسجد فيكون ظني الثبوت والدلالة مما قد  
الفرضية فضلا عن الركبة لأن الصلوة قطعية بجميع أركانها وفرائضها فلا يكون ثبوت  
شي من أركانها إلا بقطعي بخلاف ما يكون ثبوتها بظني فانه يجوز ثبوت أركانها بظني قال  
في فتح القدير أن الشافعية يثبتون ركبة الفاتحة على معنى الوجوب عندنا فانهم لا يقولون  
بوجوبها قطعا بل ظنا غير أنهم لا يخصون الفرضية والركبة بالقطعي فلم يأن يقولوا نحن  
نقول بوجوب الوجه الذي ذكرتم ولكن الزيادة على الكتاب ليست بضرورة ههنا فانما  
قلنا بركبتها واقتضاها بالمعنى الذي سمي به وجوبا فلا زيادة وانما محل الخلاف في  
التحقق أن ما تركه مفسد وهو ركن لا يكون إلا بقاطع أو لا فقا لولا لأن الصلوة محل  
فكل خبر يثبت فيها أمر أو لم يتم دليل على أن مقتضاها ليس من نفس الحقيقة بوجوب ذلك الخبر  
الركبة وقلنا بل يلزم في كلها ما أصله قطعي كالصلوة بخلاف ما أصله ظني على ما ذكرنا  
وضم سورة أي إلى الفاتحة في كل من أولي الفرض وجميع ركعات النفل والوتر والتعدي  
والمراد بالسورة ههنا ثلث آيات فصلا رواية طويلة على ما صرحوا به وفي كلامه أشار  
إلى أن تقديم الفاتحة على السورة واجب على ما في الخلاصة لو اظنه عم عليه حتى لو أخر  
حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم نذكر فانه يقرأ الفاتحة ثم السورة وسجد السهو  
على ما في البحر ثم الأصل هنا ما رواه أبو داود عن أبي سعيد قال أمرنا أن يقرأ الفاتحة الكتاب  
وما ينسرون في رواية الترمذي مرفوعا لا صلوة لمن لم يقرأ الحمد وسورة وتعيين القراءة  
أي قراءة كل من الفاتحة والسورة في الأوليين من الفرض حتى لو قرأ في الآخرين وفي  
لحدى الأوليين ولحدى الآخرين ساهيا من الفرض الرباعية أو الثالثة من الثلاثية  
وجب عليه السهو لأن محل القراءة المفروضة هو الأوليان عينا على الصحيح وأما الآخرين  
فقراءة السورة فيها ليست بواجبة ولا سنة بل مشروعة لا كراهة فيها على ما في المحيط  
وعن أبي يوسف أنها غير مشروعة فيها وأما قراءة الفاتحة فيها سنة في ظاهر الرواية  
وواجبة في رواية الحسن كذا في الأوليين على ما قال الإمام الشافعي وقال برهان أبي  
في المحيط قراءة الفاتحة في الآخرين واجبة كذا في الأوليين عند أبي جعفر ومحمد في ظاهر الرواية  
وعند الكل في رواية الحسن وفي الخلاصة الأفضل أن يقرأ الفاتحة في الآخرين فان



عامدا كان مسينا وان ساهبا فعليه السهو وعن ابي ان سيج لم يكن به باس وان قرأ الفاتحة فهو فضل  
وان سكت فهو مكروه وروى ابو يوسف عن ابي وهو باجنا ان شأ قرأ الفاتحة وان شأ سكت  
وان شاء سيج ولا يلزمه السهو بترك القراءة فيها على الاصل وانما قلنا من العزم لان بقين كل  
من الفاتحة والسورة في جميع ركعات السفل ولجب وكذا الترتيب في فعل مكررو  
انما صار ولجبالوا ظنه مع عليه وقد ورد منع عن التثنية في صلوته ومن ترك الترتيب سئ  
واعلم انه اختلف عباراتهم في بيان ما تكرر في كل ركعة في الصلاة ما تكرر في كل ركعة كالسجدة  
الثانية من الركعة الاولى مثلا فان من تركها ساهبا وقام وانتم صلوته ثم تذكر فان عليه ان  
يسجد السجدة المبركة ويسجد للسهو لترك الترتيب لوجب انتهى يريد بالترتيب ما كان بين السجدة  
الثانية من الركعة الاولى وبين الاركان التي كانت في الركعات الاربعة بعدها وقال في الترتيب ما تكرر  
في كل ركعة كالسجدة في جميع الصلوة كعدد ركعاتها حتى لو سجدت من الركعة الاولى في صلواتها  
في اخر الصلوة جاز ولو كان الترتيب فرضا لم يجز وكذا ما يقضيه المسبوق بعد الامام اول  
صلوته ولو كان الترتيب فرضا كان اخر او اما ما شرع غير مكرر في ركعة كالقيام والركوع او  
في جميع الصلوة كالقعدة الاخيرة فالترتيب فيه فرض حتى لو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع  
لا يجوز ولو فقد قدر التشهد ثم تذكر ان عليه سجدة او نحوه بطل القصور ترتيب القراءة على  
الركوع ولجب لان الترتيب فيه فرض انتهى واعرض على كل منها اما على الاول فما في الاخيرة وكذا  
والخمس من ان ترتيبا القراءة على الركوع ولجب حتى قال صدر الشريعة ان ما تكرر ليس فيه اوجوب  
نفي الحكم عما عداه فان الترتيب بين القراءة والركوع ولجب مع عدم تكررها في ركعة واحدة  
بل المراد ما تكرر في الصلوة على سبيل الفرضية لحرز اذا عدا لا يكررها على سبيل الفرضية وهو  
كثيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان الترتيب بينها فرض ورد بان ترتيبا ما يكون فرضا اذا  
امكن فك الترتيب بينها يكون مقدورا فيكون فرضا والقعدة الاخيرة من حيث هي وكثير الافتتاح  
من حيث هو لا يقبل فك الترتيب بينها ولا ينبغي علينا ان هذا الرد مردود لان يجوز ان يشرع  
الصلوة بواجب افتتاح تكبير ساهبا فانها وتذكر بعد القعدة الاخيرة قبل السلام انه صلواتها  
بلوا افتتاح تكبير فانه باي الافتتاح ويبعد ما صلى لترك الترتيب المفروض بينها ولو كان واجبا كفا  
ايمان الافتتاح مع سجود السهو والافتتاح الى اعاده ما صلى واما على الثاني فما في الخبر ما يقضيه  
المسوق انما يكون اول مساو تكلما لا حقيقا وايضا ليس هو اول صلوته ظاهرا بل في حق القراءة

فقط وانها في التشهد اقول الاول بفسر ارباعي على ما يظهر من توضيح المسئلة ان المشروع في  
الصلوة فرضا اربعة انواع ما يتخذ في كل الصلوة كالترتبة والقعدة الاخيرة او في كل ركعة كالتكبير  
والقراءة والركوع وما يتخذ في كل الصلوة كالركعة او في كل ركعة كالسجدة فان السجدة الثانية  
ليس من قبيل تكبير الاولى بل هي ركس مخصوص كالاولى وان كان دون الاولى في الركبة لثبوتها  
ببيان فعله ثم بخلاف الاولى فانها ثبتت بنص السجود وابدان وانما عرف هذا فالترتيب  
بين القعدة الاخيرة وبين ما قبلها من الركعات والاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود  
وافتاح التكبير فرض حتى لو تذكر بعد القعدة قبل السلام او بعده قبل ان ياتي بمقدار ركعة او  
سجدة صلبية او للتلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد السهو وكذا اذا تذكر ركوعا قضاء وفي  
ما بعده من السجود واعاد القعدة او تذكر قياما او قراءة صلى ركعة تامة واعاد القعدة وكذا  
لو تذكر افتتاح التكبير قضاء وما صلى تامة وكذا الترتيب بين افتتاح التكبير وبين ما بعده من  
الاركان الى القعدة الاخيرة فرض حتى لو تذكر في الركوع افتتاح التكبير قضاء وبعده من القيام  
والقراءة واعاد الركوع المذكور هو فيه وكذا لو تذكر في السجود من الركعة الاولى او الثانية او الثالثة  
او الاخيرة ففي الافتتاح وما بعده من الاركان الى ما تذكره فيه من اركان واعاد ما تذكره فيه وسجد  
للسهو وكذا الترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود فرض على ما ذكرناه من الترتيب ووضح  
به في فتح القدير وغيره ومنه ظهران قول النهاية الترتيب ليس بفرض بين ما يتخذ في كل الصلوة  
يعني الركعات او يتخذ في كل ركعة يعني القيام والركوع وبين ما يتخذ في ركعة يعني السجدة ليس  
على اطلاقه على ما صرح به في فتح القدير بل بين السجود والمجزة في كل ركعة بفضيل ان كان سجود  
ذلك الركوع بان يكونا ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب بينها فرض كما بين قيام ركعة  
واحدة وركوع وسجود وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من اخرى بان تذكر في سجدة ركعة  
ثانية ركوع ركعة اولى ففي الركوع مع سجدة واحدة وان تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه  
لم يسجد في الركعة التي قبلها سجدا وهل يبعد الركوع والسجود المذكور فيه في حقه خلاف ففي  
الهداية لا يجب اعادته بل تستحب معلا بان الترتيب ليس بفرض بين ما تكرر من الافعال والذي  
في فتاوى قاضخان وغيره انه يفيد معلا بان ارتفع بالعود الى ما قبله من الاركان لانه  
فعل رفع منه يقبل الرقص ولهذا ذكرنا سجدة بعد ما رفع من الركوع انه يقضيه ولا يبعد  
لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل الرقص فلم منه ان الترتيب بين قيام ركعة واحدة وسجودا فرض



وبين هذه الأركان الثلاثة من ركعة وبينها من ركعة أخرى وكذا بين أعداد الركعات وان اختلف  
 المذكور في إعادة الركوع أو السجود المذكور فيه من الركعة الثانية ليس بنا على شرط الترتيب بينها  
 وبين ما قبلها من الأركان التي في الركعة الأولى على ما هو الظاهر من تعليل الهداية بل بنا على أن أركان  
 المذكور فيه هل يرتفع بالعود إلى ما قبله من الأركان أو لا يرتفع على ما علة قاضيان وان  
 الترتيب أن كان فرضا بين المتزك وبين ما يتذكر فيه من الأركان يجب عليه قضاء المتزك  
 وإعادة المذكور فيه وما بينهما من الأركان التي أتى بها قبل التذكر بالاتفاق ان وجدت وسجد  
 للسهو والآي وان لم يعد فسدت صلوته وان كان في الترتيب بينها واجبا يلزمه قضاء  
 المتزك فقط ويسجد للسهو ولا يلزمه إعادة ما أتى به من الأركان قبل التذكر وأما على  
 المذكور فيه فعلى الخلاف السابق ولختلف ايضا في سبيل فرض سجدة السهو بعد إعادة في  
 فرض الترتيب فالظاهر من سهو الزيلعي ان سبيله لزوم تلخير الفرض والظن من الجبر لزوم ترك  
 صورة الترتيب فان قيل فتذكرتان الترتيب بين القراءة والركوع واجب مع انهما ما اتحدت  
 فرضيتهما في ركعة واحدة كالركوع والقيام مع ان الترتيب بينهما فرض قلنا ان للصلوة هيئة  
 حورية تحصل من تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود ولا دخل للقراءة في حصول هذه  
 الهيئة لان الشروع لم يقين لها محل مخصوصا بطريق الفرضية كما عين بلاء الأركان بل انما حصلت  
 من الركعات حصل الفرض فلهذا جعلوا الترتيب بينها وبين الركوع واجبا لا فرضا هذا في رواية  
 سهو الذخيرة والكافي والمحيط عن اصحابنا الثلث وفي رواية سجرات شرح الطحاوي ان تقدم  
 القراءة على الركوع فرض وحله شارح النقاية على اختلاف الروايتين عن اصحابنا في رواية الأكثر  
 انه واجب وفي رواية انه فرض فان قيل قد صرح في الكافي للحاكم الشهيد رجل افترق القلوة  
 وقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا وسجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة واحدة انتهى فقد ظهر  
 منه ان الشارع لم يبين للسجدة محلا مخصوصا بل يجوز عدم وقوعها عقيب الركوع بلا فصل  
 لأنها قد وقعت في هذه الصورة بعد القيام والقراءة لا بعد الركوع بلا فصل قلنا محل السجدة  
 عموما بعد الركوع بلا فصل بركن آخرى مطلقا والقيام والقراءة الواقعة بينهما في هذه الصورة  
 المذكورة ليسا بركن بل الركن هو القيام والقراءة السابقة على الركوع وما وقع بعده من القيام  
 والقراءة بعده من قبل فلول القومة بتطويل الذكر فيها ويدل عليه ما قاله الحاكم الشهيد ايضا  
 بعد ذلك القول انه ان ركع أولا ثم قرا وركع وسجد فقد صلى ركعة واحدة وكذلك ان سجد

اولا يسجدتين ثم قام فقرأ في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرا وسجد في الثالثة ولم يركع  
 فقد صلى ركعة واحدة وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم  
 سجد في الثالثة ولم يركع فقد صلى ركعة واحدة انتهى وقد بطل الأركان وهما ثلاثة امور  
 يضاف إليها التبدل أحدها الركوع والسجود وهما ركعتان مفضودان بالذات بالاتفاق وتبدلها  
 وهو تسكين الجراح حتى تطهر المفصلة وأدناه قدر تسجدة فرض عند أبي يوسف والشافعي  
 وهو رواية عن أبي جريح ومحمد بن علي ما حكاه الطحاوي حتى قيل سئل محمد بن تركه بتدليلها فقال الخلف  
 ان لا يجوز صلوته وواجب عندها في الروايات المشهورة على تخريج الكشي وسنة على تخريج  
 الجرجاني فمن ترك بتدليلها عدا او سهوا يلزمه إعادة الصلوة بالتدليل على القول بفرضيته  
 وكذا على القول بوجوبه لو ترك عدا بناء على ان كل صلوة ادبت مع كراهة التحريم يلزمه إعادة  
 ويلزمه السهو لو ترك سهوا وعلى القول بسببته لا يلزمه إعادة ولا السهو واصل أبي  
 ما خرجة الصحيح انهم قال للشيخ صلوته ارفع فصل فانك لم تقبل اذا قمت إلى الصلوة فذكر  
 ثم أقرأ ثم أركع حتى تطهر ركعتا ثم ارفع حتى تقبل قائما ثم يسجد حتى تطهر ساجدا ثم ارفع حتى  
 تطهر جالسا والامر بالاعادة يدل على الفرضية ولها قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانها  
 لفظان خاصان في الاثنان ووضع الجبهة على الأرض ويوجدان بادنى ما ينطق عليه اسمها  
 والزيادة عليه بخبر الواحد على طريق الفرضية نسخ لا يجوز فيل التقي على نقي الكان والامر  
 بالاعادة بنا على ترك الواجب فيكون بتدليلها واجبا لا فرضا ولا سنة وثانيها الاتفاق  
 من ركن إلى آخر وهو ركن بالاتفاق ايضا وقد بطل سنة بالاتفاق على ما في الخلاف وقا  
 بينه وبين الركوع والسجود لأنهما ركعتان مفضودان بالذات بخلاف الاتفاق فانه ركن مق  
 للتوصل إلى ركن آخر فكان بتدليله دون بتدليل الاول فيكون سنة وثالثها القومة والجلوس  
 وهما مستندان عند أبي جريح ومحمد باتفاق الروايات المشهورة ولهذا عدها المصنف من السنن و  
 في بعض الروايات عنها واجبان لما روينا من حديث المسني والواظبة وبه صرح في شرح الرافعي  
 والمحيط وفتح القدير وفرض عند أبي يوسف حديث المسني والجواب الجواب وقد بطلها فرض عند  
 أبي يوسف وسنة عند أبي جريح ومحمد باتفاق الروايات المشهورة عنها على ما في الخبر ووجب  
 في بعض الروايات عنها وبه صرح في الكيفية وصححه بعض مشايخنا وعليه مشي الإمام الطحاوي  
 في المغرب قبل اطلاق الأركان عليها اما على مذهبي أبي يوسف وعلى تعليب الركوع والسجود



عليها وعلى هذا يظهر وجه إضافة التعديل إلى الأركان وأما أصل تركها فقد قيل الركوع  
والسجود والقومة أو الجلوس يلزم إعادةها على القول بفرصتها وكذا على القول بوجوبه لو تركه عمدا  
ويلزمه السهو ولو سهوا وعلى تقدير إعادةها هل يكون الفرض هو الثاني أو الأول ففيه اختلاف عبادتهم  
فقال في القينة بعلامه القاضي عبد الجبار وشرح أبو ذر أن الظاهري في الركوع والسجود واجبة عند  
الرجوع على اختيار الركعة حتى لو تركه سهوا يلزمه السجود وعلى اختيار الركعة حتى لا يلزمه السهو  
بتركه واجمعوا على أن التعديل في القومة بين الركوع والسجود وبين السجود بين قدر شبيحة سنة  
قال رضي الله عنه وقد شدد القاضي الصدوق في شرحه في تعديل جميع الأركان تشديدا بليغا فقال  
وأما كل ركن واجب عند الرجوع ومحمد بن يوسف والشافعي فربضه فيمكن في الركوع والسجود  
وفي القومة بينها حتى طأن كل عضو منه هذا هو الواجب عند الرجوع ومحمد بن يوسف في الركوع والسجود  
يلزمه السهو ولو تركها عمدا يكره أشد الكراهة ويلزمه أن يعيد الصلوة إذا انصاع ويكون معتبرا  
في حق سقوط الترتيب ونحوه كمن طاف جينا يلزمه الإعادة والمعتبر هو الأول كذا هذا وعندنا صلواته  
فائدة انتهى كلام القينة معنى قوله ويكون معتبرا في حق سقوط الترتيب على ما في بعض النسخ أنه  
لو صلى فرضه بدون تعديل الأركان لا يسقط الترتيب لأن المعتبر هو الأول لا الثاني بل الثاني  
نوافل ومعنى قوله ونحوه أنه يجوز اقتداء المفضل فيه لا في أصله ثانيا وقال في الظهيرية قال صدر  
السلام أبو اليسر إن ترك الاعتناء في الركوع والسجود يلزمه الإعادة وإذا أعاد يكون الفرض  
هو الثاني دون الأول وذكر شمس الأئمة السرخسي أنه يلزمه الإعادة ولم يتعرض أن يفرض هو الثاني  
أو الأول وقال ابن الهام ولا إشكال في وجوب الإعادة إذا هو الحكم في كل صلاة أديت مع كراهة  
التي لم يكون جازا للأول لأن الفرض لا يكرر وجعل الفرض هو الثاني يقتضي عدم سقوطه بالأول  
وهو لا يتم ترك الركن الواجب إلا أن يقال المراد أن ذلك امتنان من الله تعالى أن يجتنب الكامل  
وان تاحر عن الفرض لما علم سبحانه أنه سيوفد انتهى الامتنان بمعنى النعمة يقال امتن عليه به  
بمعنى أنتم عليه به كذا في المصباح والزم في قوله لما علم متعلق بجحيتب وهذا الجحيتب وما قبله من  
خواص هذا الكتاب والمفرد الأول قدر الشاهد في الفرائض والواجبات والسنن المؤكدة  
في ظاهر الرواية على ما في شرح النقاية عن الكافي لمواظبته عم مع قيام الدليل على عدم فرصته  
وهو ما روي أنه قام إلى الثالثة فسمع فلم يرجع صحته أن يركع ولو كان فرضا رجع وعظماء  
والكرخي أنها سنة وتركه مكروه وهو القياس وفيه أبعاد وأكثر مشايخنا بطلون عليها أم

السنة أما لأن وجوبها عرف بالسنة فعلا ولأن السنة المؤكدة في معنى الوجوب وفيه يفرج  
النقاية عن النظم أنها لو تركت في النفل مطلقا فنفسها لا استحسانا وفي المنفقات لا  
عند الشيخين خلافا لمحمد بن زفر انتهى والمراد بالأول هنا غير الأخير لا الفرد السابق مطلقا  
فيدخل فيه القعدة الثانية التي ليست لفرة فإن المسبوق بثلاث في أربعة يعقد ثلاث  
فقدات كل من الأولى والثانية والجمعة والفرض هو الثالثة والشهيدان أي في التعديتين  
لقوله عم لا يمسعود قل الجيات لله الح من غير تفرقة بين التعديتين ولو اظنته عم عليه هذا  
جواب ظاهر الرواية واختاره عامة أصحابنا وقال بعض أصحابنا إن الشهيد في القعدة الأولى  
سنة وفي الأخيرة واجبة وهو قول الشافعي وعلوه بأن القعدة الأخيرة لما كانت فرضا كانت  
قراءة الشهيد فيها واجبا وإن كانت الأولى واجبة كان الشهيد فيها سنة قلنا الملازمة مرة  
فإن الشهيد ذكر مشروع في حالة مخصوصة واطن عليه التي عم في التعديتين فصار واجبا  
على الأصح ويلزم السهو بتركه كذا وبعضنا في ظاهر الرواية على ما في قاضيان وحكي أن يروى في  
شرح مسلم عن أبيه ومالك أن قراءة الشهيد في التعديتين سنة والذي ظهر من قضاوي قاضيان  
أنه سنة فيها عند أبي يوسف فقط وفيه الفيدان الشهيد والقنوت وتكبيرات العبد  
ولفظ السلام كل منها واجب في الاستحسان وهو الصحيح لأنه القياس فيكون سنة على ما صرح  
به في العناية ولفظ السلام لمواظبته عم عليه ولم يعله الإعرابي حين علمه أركان الصلوة  
ولو كان فرضا لعلنا لا نأخير البيان عن وقته لا يجوز عندنا فبقي واجبا وهو حجة  
على الشافعي ومالك في القول بأنه ركن وقيل أنه سنة وهو القياس على ما ذكرناه من فتح القعدة  
والحجة عليه ما بيناه وفيه إشارة إلى أن الواجب لفظ السلام فقط بدون عليكم فلذا قالوا  
لو اقتضى بعدان قال الإمام السلام قبل عليكم لا يصير دخلا في صلواته وفي الحجة أنه يخرج  
من الصلوة بتسليمه واحدة عند العامة وقبل بتسليمين وفي البحر الاتفات في السلام بيننا  
وبسائر اليس بواجب بل سنة والواجب لفظ السلام دون عليكم ولخلافه في لفظ السلام  
في الصلوة وخارجها ففي بدائع المعاني أن يقول السلام عليكم بالالف واللام أفضل من تركها  
وفي الظهيرية ولفظ السلام في المواضع كلها السلام عليكم أو سلام عليكم وبدون هذين  
اللفظين كما يقول الجهمان لا يكون سلاما وفي بعض الأصناف من قال لاخيه المسلم سلام عليكم  
كتب له بها عشر حسنة وإن قال السلام عليكم كتب له ثلثون حسنة وفي عدة الأبرار



لوقال سلام عليكم بغير اللام ويسكون ألميم فليس بشئ ولا يجب الجواب وفيه كسر لجملة ينبغي لمسلم  
على واحد ان يسلم بافظ الجماعة وكذا الجواب لان المؤمن لا يكون وحده من الملائكة وقد ذكرنا  
في الاذان المواضع التي لم يشرع فيها السلام وقوت التور عند الخلع وعند هاتين سنة كصلوة  
التور له مواظبة ثم ولا يصاف الى الصلوة يقال قوت التور والاضافة للاختصاص بطريق  
الوجوب او الفرضية والثاني منقضي الاول والملازمة الادعية المذكورة لا يختص بلفظ  
عليها في الخلاصة وفيه تفصيل سيماني في سجود السهو وكبيرات العيدين اي الزوائد وهي  
ثلاثة كل ركعة والاصل فيه المواظبة والاضافة ايضا يقال تكبيرات العيدين قال في فتح القدير  
الاختصاص المستفاد من الاضافة انما يعطى انما لا وجود لها في غير الصلوة شرعا وكون  
ذلك يستلزم الوجوب محل نظر فالاول ان يستدل في وجوب هذه الاستيلاء بالمواظبة للثبوت  
بالترك في التشهد للتسيان فلا يلحق بالمبني اعني الصلوة حتى يكون وضعا املا في قوت التور  
وتكبيرات العيدين فلا يصحها بظني فلا يكون المواظبة فيها محتاجة الى الاقرار بالترك لثبوت  
به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بقوله لم لا يسجد مسعود اذا قلت هذا او فعلت هذا  
فقد تمت صلواتك فلم يتحقق بياننا لما نقرر جزمه للصلوة انتهى وانما فسرنا ما بالزوائد فان  
تكبير الافتتاح فرض وتكبير الركوع والسجود سنة وقبل تكبير الركوع في الركعة الثانية واجب  
ايضا احاطا له بالزوائد لا يخاله بها ونحن بعضهم تكبيرة القنوت بها ذكره الزيلعي في سجود  
السهو والجهري على الامام لان المنفرد لا يجب عليه الجهرية بل افضله ولا قراءة على التور  
ومع الجهر والاضاف سيماني في فضل على حدة في محله وهو صلوة الصبح واليومي الفرب والنشأ  
وصلوة العيدين والزواجر والتور في رمضان للمواظبة عليه في هذه المواضع والاسرار  
اي على السلي اما ما كان او منفردا لكنه على الامام بالانفاق وعلى المنفرد على الاصح على ما في البحر  
في محله وهو صلوة الظهر والعصر والركعة الثانية من المغرب والاخريان من العشاء وصلوة  
الكسوف والخسوف والاستسقاء على ما في البحر واختلفت الرواية من قدرها والاصح قدرا  
يجوز الصلوة فيها لان السير منها ما يمكن الاحتراز عنه ولا بد ان يكونا في حال القيام والاحتياط  
السهو على ما سيماني في بابها صارت ثلث عشر واجبا وذكر في الاستسقاء ان من الوجبات  
وتأية لفظ التكبير الافتتاح وسيماني بيان باقها في السهو وسنهاره في العيدين للثبوت في مواظبة  
ثم عليه مع تركه قليلا لاعتقاي حين علمه واجبات الصلوة ولو كان واجبا لما تركه لان تأخير

البيان لا يجوز عندنا فيكون سنة لان تركه قليله دليل على ان مواظبة ليس لوجوبه قال في الخلاصة  
ورفع اليدين عندنا لا افتتاح سنة ولو تركه قال بعضهم باثم وقال بعضهم لا ياتم والاحتراز انه  
ان تركه لجانا لا ياتم وان اعتاد ذلك باثم انتهى وبيان وقت ارفع سيماني ولا يرفع في غير تكبير  
الاحرام روى ان الاوزاعي وعطاء بن رباح لقيا ابا جعفر في المسجد الحرام وجلسا معه فقال الاوزاعي  
حدثني الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند كل خفض ورفع  
من الركوع وقال ابو جعفر حدثني جابر عن ابراهيم النخعي عن علفه عن عبد الله بن مسعود ان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في كل ركعة الافتتاح ولا يرفع يديه سواها فقال الاوزاعي عجا عن ابي انا  
اقول حدثني الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر وهو يقول حدثني جابر عن ابراهيم عن علفه عن  
عبد الله بن مسعود فقال ابو جعفر اما جابر فهو افقه من الزهري واما ابراهيم فهو افقه من سالم  
واما علفه فلو لان عبد الله بن عمر راي رسول الله صلى الله عليه وسلم لقلت انه افقه منه واما عبد الله بن  
مسعود فبما رواه عن مسعود ونشر اصا بعد حال رفع يديه لما روى انه لم كان اذا تكبر رفع  
يديه فاشترى اصا بعد كل لا يفرج كل كنفير ولا يقيم كل الفهم بل تركها حالها منصوبين حتى  
تكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة وجه الامام بالتكبير في كل موضع لاعلام الدخول  
في الصلوة والانتقال من ركن الى اخر فلا يسقط المنفرد والمفردى لعدم احتياجها اليه والثناء  
والشوق والتسمية كذا في اجناس الناطق قال لان كل ذكر ليس بمقصود وهو ما يجعل علامة لغيره  
فتركه لا يلزم سجود السهو وما هو مقصود وهو ان لا يجعل علامة لغيره فتركه يلزم سجود السهو  
والثلاثة المذكورة وكذا التسميع من قبل الاول فيكون سنة وقال في الفتن ان الصحيح وجوب  
التسمية في كل ركعة ورجحه في الزيلعي في سجود السهو واختاره ابن وهبان في المنظومة والبيان  
سرافيد للاربعه وسيماني بيان هذه النشأ الله تعالى ووضع يمينه على يساره تحت سترته في  
مسلم انه كان في الصلوة وضع يده اليمنى على اليسرى وهو حجة على مالك في الارسل واما اوضح  
تحت سترته فلم يعرف فيه شئ من روعا الا ما رواه ابو داود عن علي بن ابي حمزة في الصلوة وضع  
اليمنى على الاكف تحت السرة لكنه قال النووي انفقوا على تضعيفه لانه من رواية عبد الرحمن  
بن اسحق الوسطي صحيح على ضعفه ولهذا قال ابن الهيثم ان كونه تحت السرة او على القدر كما قاله  
الشافعي لم يثبت له حديث بوجب العمل في حال على اليهود من وضعها حال قصد التعميم في القيام  
والعهد في الشاهد منه هو تحت السرة واختلف في كيفية الوضع وسنبتة انشاء الله تعالى



وكبير الركوع نافي مسلم انه عم كان يكبر حين يركع ونسجه ثلاثا ورفع منداى من الركوع وعن ابي  
ان الرفع من الركوع فرض والصحيح انه سنة لان الحق الانتقال وهو تحقق بدونه بان يخط منه  
واخذ ركبته بيديه في الركوع مع تفرج اصابعه بحيث اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك  
وفرح بين اصابعك وقال ابن مسعود وعلمة السنة في الركوع التطبيق قلنا انه منسوخ  
لما في الصحيحين عن مصعب قال كنا نقل التطبيق اولاً فنهينا عنه وامرنا ان نضع ايدينا على الركبتين  
وتفرج اصابعنا حين اخذ ركبته في الركوع لما روينا ولا يمكن في الاخذ وكبير السجود  
لما في مسلم انه عم يكبر حين يسجد ثم يكبر حين رفع راسه ومن السنة رفع راسه من السجدة  
ولم يذكره المصنفان وعن ابي ان فرض والصحيح انه سنة لان الحق الانتقال الثاني وهو تحقق  
بدون الرفع بان يسجد على وسادة ثم تنزع ويسجد على الارض ثانياً على ما في الريلقي ونسجه  
لما روينا انه عم قال اذا سجد احدكم فليقل سبحان رب الاعلى ثلاثا ووضع يديه على ركبتيه ثانياً  
اصابعه كل الفم واقرأ في سجدة اليسرى وتصب يميني للتوارث والقومة اي الاستواء بعد  
الرفع من الركوع والجلسة بين السجدين هذه الرواية المشهورة عنها وهاولجان في بعض  
الرواية عنها وفرضان عند ابى يوسف وقد نبهنا في مقدير الاركان والصلوة على النبي عم عند  
الشهد الاخير وقال الشافعي وحداها في قولها صلوا عليه والامر للوجوب والواجب  
في خارج فقبحنا قلنا انه عم علم الاعراب واجبات الصلوة ولم يعلم الصلوة عليه ولو كان  
واجبه يعلم ايضا لعدم جواز تأخير البيان عن الوقت والاجد لهم في الآية لان الامر يقتضي  
التكرار بل يجب في الجملة ولو كان خارج الصلوة على ما اختاره الكرخي او كما ذكره اسمع على ما  
اختاره الطحاوي وعلى التقديرين قد استوفينا موجب الامر بقولنا السلام عليها اي النبي  
فلا يجب ثانياً في ذلك المجلس لئلا يلزم المقتضي لقوة عبادة اخرى والدعاء للماتورة لنفسه  
ولو ائيد ان كانا مسلمين وجميع المؤمنين والمؤمنات وابداً فطره الى موضع سجود  
القيام واما في الركوع فالى ظهر قدميه وفي سجود الى رتبة انفه وفي هودرة اليه وعند  
التسليم الاول الى منكبيه الامن وعند ثانياً الى منكبيه اليسرى لان الحق لظها والخشوع  
وهذه الاشياء بناسبه وكظم فيه عند التناوب لقوله عم التناوب من الشيطان فاذا  
كانا ثواباً فليكن ما استطاع والمراد اذا كان حالاً لا يمكنه الامتناع عن التناوب  
واما اذا امكنه بان ياخذ شفته بسنة فلم يفعل وخطى فاه بيده او كره على ما روينا

ولخراج كفيه من يديه عند التكبير لانه اقرب الى التواضع وبعد من الشبهة الجبارة الا لفروزة  
البرد ورفع السعار ما استطاع لانه ليست من افعال الصلوة ولهذا لو كانت بغير عذر ففسد  
صلوته والقيام للامام ولما موم عند حتى على الصلوة وقبل عند حتى على الفلاح لانه امر بالصلوة  
فيستحب التساوية الاول قول ابي والثاني قول محمد وقال زفر ولما قاموا عند فقامت الصلوة  
الاولى وقال الشافعي وما لك قاموا عند الفراح من القامة وقبل عند ابتداء القامة وكبحه  
عليهم ما بيناه وهذا كله في القيام المبتدأ للصلوة لمن كان جالساً في المسجد اما اولاً واما  
من دخل المسجد والمؤذن يقيم الصلوة فليجلس لابتداء القيام ام يستمر قائماً ففنه قولان احدهما  
انه يجلس ليقوم الى الصلوة في موضع القيام المشروع والثاني انه يستمر قائماً ولا يجلس للهوى  
عن الجلس في المسجد للداخل اليه قبل الصلوة كذلك فتح الباري واذ لم يكن الامام حاضراً في  
المسجد لا يقومون حتى يصل الى مكانه في رواية وفي اخرى يقومون اذا اختلط بهم وقيل يقيم  
كل صف ينتهي اليه الامام وهو الاظهر واليه مال الامام السرخسي وشمس الائمة الحلواني  
لانه كلاما جازماً وصفا صار ذلك بحال لو اقدم به صح لبقائه والكشوع اي شروع الامام  
عند فقامت الصلوة وقال ابو يوسف بشرع اذا فرغ المؤذن من الاقامة محافطة على  
متابعته ولعانة له على شروع معه لها ان المؤذن امين وقد اخبر بقيام الصلوة فيشرع  
عنده صوتا كلوا منه عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجات وقد تابع المؤذن في الاكثر  
فيقوم مقام الكل وقد يقال ان المتابعة في الاركان دون الاقامة وقبل لاجابة الاقامة مستحبة  
ايضاً باب في خشوع خضع في صلوته ورعائه قبل ثقله على ذلك للمصلي في الصلوة  
لقوله تعالى قد اقم المؤمنون الذين هم في صلواتهم خاشعون واذ اراد الدخول فيها كبر قائماً ان  
قد ر على التكبير قائماً لان الاخرس ولا يكتفي بها المشروع بحج ر البينة لعدم القدرة على التكبير  
وهو الصحيح لان الدخول انما يتحقق بالنية عند التكبير لمن قدر عليه لا بالتكبير ثم لا بد ان يكون  
التكبير قائماً في المكتوبات للمقادير على القيام على ما قدمناه في التيممة ولوجاه الى الامام وهو  
راكم فذكر تخيلاً ان كان الى القيام اقرب صح وان كان الى الركوع اقرب لا يصح واختلف في  
التكبير الذي يصير الصليبه شارحاً في ظاهر الرواية انه مجموع الله اكبر او ما يقوم مقامه من  
المركب وفي رواية الحسن انه يصير شارحاً بلفظ مفرد على ما سببنا في تفصيله حاراً قاترك  
مد الهرة في لفظي الجلالة واكبر وترك مد ابداً في كبر لان هرتما في اولها مفسدان ان لم يكن



عند وكفران كان عدلا لا يغلبها بالمد إلى الاستفهام وحله على التفسير كانه العنايه بعيدا وما  
مد الالف في لغز الجذلة فلا يضر كس حذفه اولي لانه كس وقيل المراد بالحذف ان لا يطول التكبير  
وميله عن استماع الحركة لقوله عم الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم بعد رفع يديه  
تختلف في افضلية وقت ارفع فقال شيخ الاسلام وقاضيان والقدرى انه يرفع مقارنا  
للتكبير وهو قول ابى يوسف على ما سيصرح به وهو الحق عن الطحاوي وفي الخلاصة وهو  
المختار لما رواه ابو داود انه لم يرفع يديه مع التكبير وقال شمس الائمة الشريفي والذي عليه  
اكثر مشايخنا انه يرفع يديه ولا يرفع يديه مع التكبير في موضع الحاذات كبر وهو قول الشيخ ومحمد على ما في  
الجمع وصحة في الهداية بان في رفعه نفى التكبير عن غيره تعالى وفي تكبيره اثبات والنفى مقدم  
على الاثبات كانه كلمة الشهادة ويشهد له ايضا ما رواه مسلم ان رسول الله ص كان اذا قام  
للمصلاة رفع يديه حذو منكبيه ثم كبر وقيل كبر اولاً ثم يرفع يديه على مسلم انه لم يرفع يديه  
كبر ثم رفع يديه في الاقوال الثلاثة رواه عن النبي ص فرج ما اختاره المصنف ذكرناه من المعنى  
فان قيل ان تقديم النفي على الاثبات في كلمة الشهادة لعنوة عدم التكلم بالنفي والاثبات معا  
ما نحن فيه فانه يمكن اجتماع النفي القلي مع الاثبات القولي في حالة واحدة فلا يصلح ذلك المعنى  
ترجيحا على رواية مع التكبير قلنا نعم لان الاصل في الاثبات ان يكون طاريا على النفي فعليا  
او قوليا وفيه في الخلاصة فلا ريب ان يرفع يديه ارسالا فاذ فرغ من التكبير رفع يديه على  
الشافعية بخلاف ما رواه ما مية شجعي اذ يرفع يديه ارسالا فاذ فرغ من التكبير رفع يديه على  
بها اذ يرفع يديه فانه قبل يرفع يديه ارسالا فاذ فرغ من التكبير رفع يديه على حاله كونه  
حيث كانت عليه الاكسبة والبرائين في الشئ اجماع بين الدليلين مما امكن وقيل في  
ما شاع في ارضها من اذ يرفع يديه واصابعه فوق اذ يرفع يديه على ما في قاضيان وعند ابى يوسف  
يرفع مع التكبير لافله ولا يرفع يديه واصابعه على ما يراه ومعنى كونه معه ان يكون  
ابتداء وعند التكبير وانتهائه عند انتهائه على ما صرح به في شرح المسئلة في الاثبات  
فقط على ما قبل والمزة ترفع يديه حذو منكبيه على الاصح لانه اقرب الى كسر وروي الحسن  
عن ابى ابي طالب عن رجل ان يديه ليست بمجورة وقال بعضهم حذو نديها بحيث تكون رؤس اصابعها  
حذو منكبيه او يكون التوفيق بين هذا القول والاول يعرف باننا مل قبل هذا كله في  
احد املا الا انه في الاول وقارنه تكبير التزم تكبير الامام افضل عندنا في وزفر خالفها

لما في مسلم عن حديث الزهري انما جعل الامام ليؤتم به فان كبر فكبروا والفاء للتعقيب ولانه يتبع  
معنى الاقداء ولا يوجب ان القيام ركن فيكون الافضل للمؤتم في كل جزء من القيام والفاء  
انما يوجب التعقيب اذا دخل على الجراء وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الحال واذا لم يعلم المؤتم انه  
كبر قبل الامام او بعده فان كان اكبر رآه انه كبر قبل الامام لا يجزيه وان بعده يجزيه وان  
استوى الرأيان يجزيه ايضا حمل الامر على الصلاح وقد علم انه في الابتداء قصد الشروع  
في صلاة الامام فهو على الصواب حتى يظهر خطأه بيقين او غلب الظن كذا في اثار روينات  
وذكر في شرح المسئلة والاحوط ان يكبر ثانيا ليقطع الشك بالتكبير ولو علم انه كبر قبل الامام  
لا يصير شارعا في صلاة الامام بالاتفاق وكذا لا يصير شارعا في صلاة نفسه في رواية  
النوادر حتى لو فقهه لا ينتقص وضوءه وقيل يصير شارعا في صلاة نفسه واليه اشار في  
الاصل ولو كبر هذا الرجل ثانيا بعد تكبير الامام يصير شارعا في صلاة الامام لو كان نوى الشروع  
به والا فلا ولو كبر مع الامام وفرغ من قوله الله قبل فراغ الامام منه لا يصير شارعا بالاجماع  
على ما في الخلاصة سواء قال اكبر مع الامام او قبله او بعده على ما في المحيط لان اتمام لفظة  
الحذو مع الامام فرض اتفاقا ولو قال الله مع الامام او بعده وكس فرغ من قوله كبر قبل  
فراغ الامام من قوله كبر فالاصح انه لا يجوز شروعه لانه انما يصير شارعا بالكل فيكون لكل  
فرضا على ما في المسئلة فظهر منه ان معنى قول الامام الافضل مقارنته تكبيره مع تكبير الامام ان  
معه ونحوه لا قبله ولو قال المصلي بدل التكبير اى الله اكبر الله اجل والله اعظم او قال الرحمن  
اكبر او قال لا اله الا الله اكبر بالفارسية صح وفي الخلاصة عن اصل يجوز اقتراح الصلوة  
بالتهليل او بالتسبيح فلو قال سبحان الله او الله اجل او الله اعظم او قال الله رب  
عليه او قال لا اله الا الله او لا اله غيره او ثار له الله يصير شارعا في الصلوة وكذا لو قال اللهم  
يصير شارعا عند الفقهاء وفيه اختلاف المشايخ على قولها ولو قال اكبر او الاكبر او اكبر  
بدون الله لا يصير شارعا ولو قال يا الله يصير شارعا عندنا وكذا لو قال الرحمن اكبر او الرحمن  
اكبر يصير شارعا عندنا ولو قال الله الاكرم عن ابى ابي انه يصير شارعا وقال ابو يوسف اذا كان  
محسنا التكبير ويعرف ان الصلوة تقم به لا يصير شارعا الا بخمسة الفاظ الله اكبر الله الاكبر  
الله اكبر الله اكبر الله اكبر ويجوز ان يكون البداية يا الله حتى روى عن ابى يوسف انه لو قال  
اكبر الله لا يصير شارعا ولو قال الله يصير شارعا على رواية ابى ابي وفي الخبر يجعل هذا



الحسن عن أبي جريح وأما في ظاهر الرواية فقد اعتبر الصفة مع الاسم وعن محمد لا يصير شارعا  
ألا بالاسم والصفة وفي الجامع الصغير أنه يصير شارعا بذكر الله تحسب وإذا جاز الافتتاح باب  
والتسبيح عندهما قبل بكرة قيل أنه بكرة وقبل لا وفي الخبر يد ذكر الله عن أبي جريح ولجموا أنه  
لو قال اللهم اغفر لي أو اللهم ارحمني لا يصير شارعا وفي التبريز لو قال عالم الغيب والشهادة  
أو عالم السر والخفيات أو القادر على كل شيء أو الرحيم بعباده صح شروعه لزوان الاشتراك  
والأصل هنا أن المكي بالتكبير حصول محض التعليم فبأي لفظ حصل ذلك مفرقا أو مركبا متكررا  
أو مفرقا يجوز الافتتاح به وما لا فلا لأن قوله تعالى وذكر اسم ربك فضلى مطلق فيم المفعول المركب  
والمتكرر والمكرر وهذا محجة على الشافعي في قوله لا يصح الافتتاح إلا بقوله الله أكبر أو الله أكبر  
وعلى مالك الصلوة في قوله لا يصح إلا بالله أكبر وأما الافتتاح بالفارسية بخود خدای بندگست  
أو خدای بندك أو بنام خدای بزرگ يصير شارعا عند أبي جريح سواء بحسن العربية أولا وعندهما أن  
كان بحسن العربية لا يصير شارعا لأن النص ورد بالعربية ولا يتجاوز به ضرورة وله  
مادة كونه أن المكي العظيم وهو حاصل بأي لسان كان فيجوز مع أبي جريح في العربية ومع أبي يوسف  
في الفارسية هذا هو المشهور وفي الخلاصة عن بعض نسخ الجامع الصغير أنه يصير شارعا  
بالفارسية مطلقا بالإجماع وإنما الكلام في الاعتدال لأنه يجوز وكذا لو قرأها عاجزا عن  
العربية أو يجوز صلوة بالاتفاق لو قرأ بالفارسية أو تقوى بها أو أتى بوسيلة أو شهد أو  
فقد أو صلى على النبي أو استغفر الله إذا كان عاجزا عن العربية وإذا كان قادرا على الجوز  
أيضا عند أبي جريح خالفها أن المأمور بقراءة في الصلوة هو القرآن وهو اسم لمجموع اللفظ واللفظ  
العربي على ما نطق به قوله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا إلا أن عند أبي جريح يكتفى بالمعنى كبدلته التكليف  
بما لا يطاق وله قوله وأنه لفي ربه الأولين ولم يكن القرآن بلفظه في ربه الأولين لا محالة فيقال  
أن يكون فيها بعينه والمقربا لفارسية على سبيل الترجمة لا تفسير مشتمل على معناه فيكون  
جائزا إذا قاله فارسي فله تعالى قرآنا عربيا يحكم لا يقبل التأويل وقوله لفي ربه الأولين محتمل لأن  
بعض المفسرين ذهب إلى أن الصغير للنبي ثم كيف يترك الحكم به قلنا أنه تأويل بعيد فيغني إلى  
التفسير المفسر ٥٥م التذوق معصون عنه فلا معنى به قلنا ما تلونا على حالة الصلوة وما  
تلونا على غير حالة الصلوة جميعا بينهما لأن النظم من التجاوز حالة الصلوة حالة التلوة  
لا لأعمال فديان النظم مقصودا فيها هذا وأعلم أن القرآن اسم لمجموع اللفظ والمعنى بالإنشاد

عندهم على ما صرح به في الكشف الكبير إلا أن أبا جريح لم يجعل النظم ركنا في حق جواز الصلوة خاصة  
بناء على أن مبنى النظم على التوسع كونه غير موقوف بدليل أن القرآن نزل أولا بلغة فريش فلما انقشرت  
على سائر العرب نزل التحفيف بسؤال النبي ثم وسقط وجوب رعاية اللغة أصلا وحضة  
كسقوط شرط صلوة للمسا فزواتنا قلنا خاصة لأنه اعتبر النظم ركنا لا زمانا سائر الأحكام  
من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من أن يكون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية  
وحرمة الدأومة والاعتقاد على القراءة بها وزعم بعضهم أن مذهب أبي جريح أن القرآن اسم للنظم  
فقط استند لا يجوز القراءة بالفارسية مع القدرة على العربية وليس كذلك بل مذهبهم  
على الصحيح ما ذكرناه وروى رجوعه إلى مذهب الإمامين في عدم جواز القراءة بالفارسية  
عند القدرة على العربية وفي الهداية أن الخلاف بينهما في الاعتداد والاختلاف في عدم التسا  
حتى إذا قرأ القرآن وهو مخالف لما ذكره نجم الدين الشافعي وقاضيان والخلوة أنها تفسد  
عندهما ووفق ابن الهام بينهما بحل ما في الهداية على ما كان المفروض بالفارسية ذكر أو تنزيها  
بناء على أن مبنى الصلوة على الأذكار والثناء فلا تفسد وإن لم يكن مقتدا به وبحل ما في  
الفتاوى على ما كان المفروض من نقص الأمر والنهي في نفس الانحلال بكم كلام غير  
قرآن وليس فيها ذكر وثناء كما قالوا في القراءة كشادة قائم صرحوا أنه لا يكتفى بها ولا تفسد  
وقال في أصول شمس الأئمة أن الصلوة بنفسها تخلوا الأولى على ما كان ذكر أو ثناء أو ثناء  
على مكان غيره ولا يكتفى عليك ضعفه لأن ركن الصلوة هو القراءة لا مجرد الذكر والثناء عند  
القراءة بالفارسية حالة القدرة على العربية يفوت ركن القراءة عندهما لكون القرآن  
عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى عندهما في حق الصلوة وغيرها من الأحكام والشئ يفوت  
بفوات جزئه فتفسد الصلوة عندهما سواء اشتهل الثناء أولا بخلاف حالة الجرح عن العربية  
فإنه يسقط عنه فرض القراءة كما في الأخرى وهو مذهب الشافعي أيضا فلا يلزم إدار  
الشئ بل لا ركن فيصير صلوة ومعنى قولها يكتفى بالمعنى حالة الجرح أنه يكتفى بدون القراءة كما في  
الأخرى والأخرى لا بمعنى أنه يكتفى به على أن يكون أداء المعنى بالفارسية حالة الجرح قراءة على  
ما هو مذهب أبي جريح والأورد عليها أنهم جعلتم بقية المعنى بالفارسية قراءة حالة الجرح عن العربية  
فلم لم يجعلوها قراءة حالة القدرة عليها أيضا والحاصل أن الصلوة لا تخلو عن ركن القراءة  
عند أبي جريح عند القراءة بالفارسية حالة الجرح والقدرة على العربية لكون القرآن اسما للمعنى



في حق الصلوة فلا تفسد الصلوة عنده بالقراءة بالفارسية في حالتيه واما عندهما ففسد حاله  
القدرة عليها لغوات ركن القراءة ويجوز حاله العجز عنها السقوط ركن القراءة عنه كما في الامي يكون  
القرآن اسما للمجوع اللفظ واللفظ في حق الصلوة وغيرها عندها ومنه ظهر ضعف ما في الهداية انه  
لا تفسد الصلوة عندها وضعف قول الامامين ايضا لان القراءة بالفارسية حاله العجز اي  
الاكتفاء بالمعنى لما لم يكن قراءة القرآن عندهما فاقينا ان تفسد الصلوة بتلفظ الفارسية  
حالة العجز ايضا لكونه تكلاما بكونه الناس بل يكفي بالسكوت كافي الا في والاخرس واعلم ان الظ  
من شرح الهداية ان هذا هو مذهب اشيا في فقط لا مذهب الامامين واما مذاها كون  
الاكتفاء بالمعنى من قبل القراءة فلا تخلو الصلوة حاله العجز عن العربية عن القراءة عندها كما قال  
ابوح وليس كذلك والا لورد عليها ما ذكرناه انما اودع وسمي بها اي بالفارسية وهذا  
بالاتفاق لان كشرطه في الذبح المذكور وهو حاصل باق لسان كان بخلاف الصلوة لان الشرط  
فيها قراءة القرآن ولو اذن بها والناس يعلمون انه اذا جاز لوجود الاعلام والافلا على ما روي  
الحسن عن ابي ج وعل يجب عليه سجدة التذوية بالقراءة بالفارسية وهل يجوز للحدث من  
مصحف كتب بالفارسية وهل يحرم قرأته بالفارسية على الجنب والكائن ولم يرد عن القائلين  
من اصحابنا في هذه الاحكام رواية منصوصة وقال بعض مشايخنا منهم شيخ الاسلام خو  
زاده انه يجب ويجوز ويحرم بناء على ان تنظم غير لازم في هذه الاحكام كما قال ابوح في الصلوة  
بل العبرة للمعنى وقال بعض مشايخنا لزوم هذه الاحكام للحديث لوجود المعنى لا بناء على  
سقوط التنظم وغير الفارسية من الالسن مثلها في الصحيح لصحة خبره عن قول ابي سعيد الخدري  
فانه قال انما يجوز ابوح القراءة بالفارسية دون غيرها لقرب الفارسية من العربية وفي  
المحيط اذا قرأت صلوتك شيئا من التورية او لا تجيل او اربور لم يجز صلوتك سواء كان بحسن  
العربية او لا لانه ليس بقرآن ولا تسبيح بل هو كلام محض وقيل ان كان ما يقرأ من التورية  
او لا تجيل منور يا معني القرآن يجوز في قول ابي ج والافلا ولو شرع باللهم اغفر لي لا يجوز  
وكذا لا يجوز باعوزه بالله او انا الله او ما شاء الله او لا حول ولا قوة الا بالله او استغفر الله  
لنعمتها التسوا فلا يكون ثناء محضاً وهو المسمى بالافتتاح وكذا لا يكون مستمياً بها على النبوة  
ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم فيجوز فيه خلاف وفي الخلاصة لا يجوز عندها وفي ابي ج عن  
البنفي يجوز واختار علم الجوار لانه للبركة فكانه قال اللهم بارك لي وقال ابو يوسف

ان كان

ان كان بحسن التكبير لا يجوز الاية على ما ذكرناه ثم يعتمد اي يضع يمينه على راسه يساره لما رواه  
في الصحيح انه لم كان يفعل كذا في الصلوة ولم يذكر في ظاهر الرواية كيفية الوضع واختلاف  
المشايخ قبل يضع على المفضل وعن ابي يوسف يقبض باليمين راسه اليسرى وقال محمد بنهما  
كذلك ويكون الراس وسط الكف وفيل ياخذ الراس بالابهام والخنصر ويضع اليه فيكون  
جميعا بين الاخذ والوضع وفي فتح القدير وهو المختار وقد ذكر في عدد السنن ان في الوضع لا  
ماله والحجة عليه ما روينا تحت سرته وقال الشافعي لا يفضل ان يضع يديه على الصدر وقد  
ذكرنا في السنن انه لم يعرف في تحت السرة ولا في الصدر شي مرفوعا وما روى موقفا على ضعف  
فيما روي على المهور في التعظيم وهو الوضع تحت السرة في كل قيام سن فيه ذكره عند ابي ج وابي  
لها ان الوضع اقرب الى الخنوع والتعظيم وهذا المعنى يوجد في كل قيام كذلك وعند محمد بن كل  
قيام شرع فيه قراءة لان الوضع انما شرع مخافة لاجتماع الدم في رؤس الاصابع ولما يخاف  
ذلك حاله القراءة لان السنة فيها تقوّلها والذي ظهر من اصحابهم ان لا يضع يده اليمنى على اليسرى  
في الصلوة قاعدة اعلمها مستنبته فيضع يديه عندهما في القنوت وعن ابي يوسف انه يرسل فيه  
وصلوة الجنازة لسنة الذكر فيها وعن ابن حنبل الفضل ليس الارسان في الجنازة والصحيح ما في الكتاب  
ما ذكرناه فاحمد له اي لم يرد قال السنة فيها الارسان لا الاعتماد لعدم مشروعية القراءة فيها ومن  
ثمة الخلاف بينه وبينها ان المصلي يرسل حاله الشأ عند محمد فاذا اخذت القراءة بعندها  
يعتمد حاله الشأ ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات العبد اتفاقا لعدم مشروعية الذكر في  
فيها كذا قيل ورد في فتح القدير بان هذا انما يتم اذا قبل بان التسبيح والتحميد ليس سنة في قومة الركوع  
بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النص وهو الواقع انه قل ما يقع التسبيح الا في قيام  
حالة الجمع بينهما انتهى وروى في البحر بان يقول ان المراد ان الاعتماد سن في قيام سن فيه ذكر وله  
فيه قرار ولا قرار له في القومة ولا يخفى عليه ضعفه لان تعديل القومة والجلوس فرض عند ابي ج  
وسنة عندهما في الرواية المشهورة عنها وولج في بعض الروايات انها وادى التعديل قد تسبحة  
معتدلة وذا لا يكون الا بالقرار ولهذا راجع بعض مشايخنا ان التسبيح والتحميد سنة بالانتقال  
من الركوع الى القومة وسببها انشاء الله تعالى في فتح القدير عن ابي علي الشافعي والحكم عبد الرحمن السنة  
في الجنازة وتكبيرات العبد والقومة الاعتماد مخافة للروايات فانهم يرسلون فيها والصحيح ما ذكر  
في الكتاب ثم يقرأ سبحانك اللهم ما رواه الدارقطني عن انس انه كان يقرأ سبحانك اللهم



بعد تكبيرة الافتتاح ولا يصح قبل التكبير ولا بعده ولا بعد إنشاء وجهته وحجته الذي فطر السموات  
والارض جنفا وما اتانا من المنكرين ان يصلوني ونسكي ومحباي وما في الله رب العالمين لا شريك له ولا  
امرنا وانا اول المسلمين قال شيخ الاسلام ولوقار وانا اول المسلمين لاختلاف في صناد صلوته قبل  
نفسه لانه كذب في صلوته وقيل لا احتمال على انه قراءة القرآن لا الاجتناب عن نفسه خلوفا  
لابي يوسف قال اجبت ان يرتد في الافتتاح وجهته وحجته الذي في مكة مسلم عن علي عن رسول الله  
عم انه كان اذا قام الى الصلوة قال وجهته وحجتي الذي الحديث قلنا هذا في القطوع والتجدي وكذا  
في الفرض ولا يزد فيه على ما اشتهر من الاثر ولهذا لا ياتي بقوله وحجتي ثانيا في الفرض لانه لم يكن  
في انشائه ركنا التوجه لم يذكر في المشاهير واختلاف رواية ههنا عن ابي يوسف في رواية قال  
المصلي يجتري ان شاء يقول التوجه قبل انشاء وان شاء يقول بعده وهو مختار والطحاوي وصححه الزاهد  
وفي رواية عنه يقول قبل التكبير وبعد التنية واختاره ابو الكيث وفي رواية يقول بعد انشاء  
وهو الصحيح من مذهبه على ما ذكره شيخ الاسلام وفي رواية يقول قبل التكبير والتنية وفي الحديث  
الايمان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير ليصل التنية بالتكبير وهو الصحيح وهذا لا يؤدي الى  
تطويل مكثه في الحراب قائما مستقبل القبلة ولا يصلي وهو مذموم شرعا لما روي انهم قالوا  
اراكم سامعين ثم يفتون أي من الشيطان لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان  
الرجيم معناه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقطعنا الى حقيقة الامر وبالله  
ذهب الثوري وعطاء الا ان السلف قاطبة لم يعوا على انه سنة بناء على انه شرع وهذا لا يوجب  
في الصلوة ولا في علم الاعراب واجبات الصلوة وسكت عن التقود ولو كان واجبا لما سكت  
لا يقال انه عم اما علمه واجبات الصلوة والتقود من واجبات القراءة على ما هو الظاهر بل هو لان  
واجبات الصلوة لان الواجب لوجب الشئ واجب لذلك الشئ ايضا ثم اختلف فيه فاختار اكثر  
مشايخنا ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفي الهداية الاولى ان يقول استعذ بالله  
لبوافق القرآن وقيل ان يقول اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم وهو رواية عن  
الكوفي والاصح هو الاول لان معنى استعذ في القرآن طلب العوذ فقوله اعوذ بالله امثال  
مطابق لمقتضاه والتواقة الغفلة على ما اعتبره صاحب الهداية غير لازم بل يهدر ولذا  
كان المفضل من استغفارهم اعوذ وقوله العظيم السميع العليم ثانيا بعد التقود محل القراءة لا  
سواء وادان ابي شيبة عن ابن مسعود راجع يخفي الامام التقود والتسمية وامين وثالث

وما روي عن ابن عمر عن الجهر بالتقود محمول على الاتفاق على القصد او على تعليم السامعين للقراءة  
الذم للتوقيت وفيه رد لما قيل انه يتقود بعد القراءة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله  
قلنا معناه اذا اردت القراءة على ما ذكرناه ولان التقود لدفع وسوسة الشيطان ولما يحتاج  
الى الدفع قبل القراءة لا بعدها ولو تقود قبل انشاء ينبغي ان يعيد بعده لعدم وقوعه في  
خله فيأتي به المسبوق عند قضاء ما سبق لانه يفرغه هذه الحالة والتقود تابع للقراءة  
وقال ابو يوسف ياتي مرتين مرة عند الدخول بعد انشاء ان لم يجهر الامام بالقراءة ومرة عند قضاء  
ما سبق وعنده ان لا يتقود عند قضاء ما سبق بعد تقوده او لا وهو الصحيح لان تكراره لم يشرع  
لا المقضي لعدم القراءة عليه ويؤخر اي الامام عن تكبيرات العبد اي الزوائد لان القراءة  
بعدها وهو تابع لها هذا عندنا وعند ابي يوسف هو تبع للشاء اي لا القراءة على ما هو  
فيما في به المقضي لانه يثني ويقدم اما ما كان او ما هو ما على تكبيرات العبد لانه يثني ثم يثني  
اي يقول بسم الله الرحمن الرحيم لما رواه الترمذي كان رسول الله عم يفتي صلوته بسم الله الرحمن  
الرحيم وقال مالك لا تسمية في الصلوة اصلا والوجه عليه ما روينا وما رواه مسلم عن انس  
قال صليت خلف رسول الله عم وكان يفتي بالحمد لله رب العالمين ولا يدري بسم الله الرحمن الرحيم  
محمول على الاختفاء سررا في السرية والجرية لا لاطلاق ما روينا من حديث ابن ابي شيبة  
وقال الشافعي الجهرية لما روي عن ابن عباس كان رسول الله الجهر بسم الله الرحمن الرحيم  
قلنا محمول على الاتفاق او على التعليم وقد روي انه عم بسم الله الرحمن الرحيم وروي انه لم يجهر  
اول كل ركعة اثنى جميع الروايات عن اصحابنا لما في شرح القنوري للزاهد الحسن ان  
يسمى في اول الفاعلة كل ركعة في قول اصحابنا كلهم لا يختلف الرواية عنهم وانما الاختلاف  
في وجوبها فعندنا يجزئ الثانية كالاول وفي رواية هشام عن الامام لا تجب الا مرة واحدة  
والصحيح هو كوجوب كل ركعة كذا في الفينة وشرح المنظومة ورتبه الزبلي في التمهيد وقد ذكرنا  
في السنن لابن الفتح والسورة في الجهرية ولا في السرية وعن ابي الكريسي انه اوجب التسمية  
بذلك التسمية بين الفاعلة والسورة وهو بعيد جدا على ما صرح به في الجرح ان قول من قال  
لا يسمي في الركعة الاولى فقط غير صحيح خلافا لحد في صلوته الخاففة يقول ليس التسمية بينها  
في الخاففة لكونه اقرب الى متابعتها المصحف والصحيح قولها على ما في البدايع والخلاف في الاستسنة  
والا فلا خلاف في عدم الكراهة ولهذا صرح في الذخيرة انه ان سمي بين الفاعلة والسورة



كان حسنا عند ابي سواد كانت القراءة سرا وجرأ ورجح ابي انهما لم يشبهه الاختلاف في كونها اية  
من كل سورة وهي اية واحدة برأسها من القرآن انزل للفصل بين السور ليستخرج من الفاتحة  
على ما ذهب اليه البعض ولا من السورة على ما ذهب اليه البعض والصحيح عند ابي ج و اصحابه انما  
المعنى على ما في الاصول فان قيل انها لو كانت اية مستقلة من القرآن لاجزء من الفاتحة او السورة  
لجازت الصلوة بما قلنا علم جوازها بما لا لعدم كونها اية من القرآن بل وقوع التشبيه في  
كونها اية قائمة لان من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية تامه فاوردت  
تشبيه كونها اية قائمة فلا يتأتى بها الفرض المقطوع به احتياطاً على اننا نقول عدم الجواز  
بها حم على ما ذكره الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى باليسلة فيجوز الصلوة  
عند ابي ج والصحيح عدم الجواز على ما في الكشاف الكبير وجواز قرائتها على الخائف والجنب لعدم  
اليقين والذكر واما عدم اكفار منكرها قلنا ويلانزلت للتبكي كما في اوائل الكتب وعن  
الشافعي انها اية من كل سورة فصارت مائة وثلاث عشرة اية قلنا لا تواتر فيها وكل ما هو  
قرآن فهو تواتر ثم يقرأ الفاتحة وسورة او ثلث ايات وقد ذكرنا في نقد الاركان والوجوب  
ان تعيينها واجب وانما اختلفت في القراءة تاماً هل تحرام لا قيل نعم وقيل لا فارجح اليه ونفى  
ان يفصل بين السورتين التين قرأهما في الركعة الاولى والثانية بثلاث سور ولو ترك سورتين قيل  
يكفر والصحيح انه لا يكفر ولو ترك سورة يكفر الا ان يكون السورة التي تركها اطول من السورة التي  
قرأها في الركعة الثانية بثلاث ايات فصاعداً واذ قال الامام ولا الضالين امن من التاميز  
اي يقول امين بالمد والنصر والاول اتم وكلمتها خفيفة وتشديد هاء خطأ ولا تنفسها  
الصلوة كونه لفة فيه وقيل تنفسه والفتوى على الاول واعلم ان امن مشتق من امين لان  
العرب قد تصفون في بعض الجوامد فيشتقون منها الضال او صفاتاً مضاهياً للشفقة  
المعروفة من التصادروا الضال فيقولون امن اي قال امين وسجل اي وسبل اي قال بسم الله  
وحول اي قال لا حول ولا قوة هو المؤمن بالانفاق في الجهرية واما في السرية فلا يؤمن المؤمن  
على ما في المحيط وعن ابي جعفر انه يؤمن لو سمع ولا الضالين وفي رواية عن ابي ج ومالك  
ان الامام لا يؤمن في الجهرية لما روي عن ابي هريرة ان رسول الله قال اذا قال القاري غير الغيب  
عليهم ولا الضالين فقال من خلفه امين ولنا ما في الصحيحين مرفوعاً ان الامام فامتنوا  
وتأويل ما روياه على ما في النووي اذا قال الامام ولا الضالين وقال امين فقولوا معه امين

وقد قال محمد بن ماله عن ابي هريرة عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة ان الامام يؤمن سرّاً في السرية  
والجهرية وقال الشافعي الامام يجزيه الجهرية كحديث وائل بن حجر انه قال كان رسول الله عم اذا قرأ  
ولا الضالين قال امين ورفع بها صوته ولنا ما رويناه من حديث ابي شبيب ولا في ذكره ليس  
من القرآن فالأخفاء فيها اولى وما رواه على تقدير صحته تحول على الاتفاق او على التعليل جباناً ثم  
يكبر اي يكبر بعد قراءة الفاتحة وضم السورة بلا رفع يده لما رواه مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند  
كل خفض ورفع ورواه الترمذي عن ابن مسعود مرفوعاً معناه عند ابتداء كل ركن وانتهائه  
ومعنى التكبير عند خفض ورفع ان يقال الله اعظم من ان يؤدى حقه بهذا القدر من الكبار  
فان قيل اذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر عند كل خفض ورفع فلم لا يكبر عند رفع الرأس من الركوع قلنا المراد  
من التكبير ان لا يجاوز جزء من اجزاء الصلوة عن الذكر فقد ارفع بسمع المصلي ان كان اماماً ويحب  
ان كان مقتدياً ويجعلها ان كان منفرداً فلا يخلو ذلك عن الذكر فلم يستعمل التكبير لذلك وكما اختلف  
الرواية هنا في رواية القدر وفي ثم يكبر ويرفع وفي رواية الجامع الصغير ويكبر مع الاخطا  
ففتنى رواية الجامع الصغير مقارنة التكبير للركوع لان مع المقارنة ومقتضى رواية القدر  
اعم منه ومن غيره لاحتمال الواقعة وعدمها وكلام المص ظاهر في رواية الجامع الصغير  
لان مقتضى الحال المقارنة ومن هذا ذهب بعض اصحابنا الى ان السنة ان يكبر قائماً ثم يركع وفيه  
اصحابنا الى ان السنة ان يكبر عند الخروا ابتداء وعند اول الخروا وفراغه عند استواء النظر في  
الركوع على ما في غايه البيان والخلاصة قالوا الاصح ما في الجامع الصغير للتحول حاله الاخطا  
عن الذكر ومالك في الصحيحين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر حين يقوم في الصلوة ثم يكبر حين يركع  
ثم في قوله ثم يكبر راكعاً اشار الى ان وقت الركوع بعد ما فرغ من القراءة وانه لا يصل بينا  
سواء كان التكبير مع الاخطا او في القيام قبل الاخطا اما اذا كان في القيام فظاهر واما  
اذا كان مع الاخطا فلان ما مع البعد بعدية زمانية يكون بعد فيكون الركوع بعداً من القراءة  
وقيل اذا بقي من القراءة شيء في حالة الخروا لا بأس به بعد ان يكون ما بقى حرفاً او كلمة والاول  
اصح لان القراءة شرعت في القيام لانه الركوع وفي الخلاصة ويركع حين يفرغ من القراءة وهو  
منتصب انتي وفي الكتابة لا يكبر وصل القراءة بتكبير الركوع وعن ابي يوسف انه قال ربما وصلت  
القراءة الى تكبير الركوع وربما تركت وكلام المص ظاهر في تركه او وصل وهذا الخبر عن ابي يوسف  
انما يتشبه على تقدير كون التكبير في القيام لامع الاخطا ولا لو كان التكبير مع الاخطا لا



ان الصحيح ترك الوصل ويمتد بيده على ركبته فاصبا ساقيه واحنا ذها شبه القوس كالتقل  
عامة الناس مكروه على ما في فيه القدير وفيه ايضا ينبغي ان يكون بين وجبه حاله القيام  
قد رابع اصابع واحترزنا بالاعتقاد على ركبته عن التطبيق المروي عن ابن مسعود لان  
على ما ذكرناه ويفرج اصابعه لما رواه الطبراني انه لم قال لانس اذا ركعت فضع كفيل على  
ركبتك ولخرج بين اصابعك ولان التفرج امكن من الاخذ بركبته باسقاط ظهره لما رواه ابن  
ماجه انه لم كان اذا ركع سوى ظهره غير رافع راسه ولا منكس له لما رواه مسلم انه لم كان اذا  
ركع لم ينحصر راسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك اشخاص الراس رفعه وتصوبه خفضه  
ويقول ما رواه سفيان بن عيينة لما اخرج ابن ماجه اذا ركع فليقل سبحان ربّي العظيم ثلثا  
وذلك لادناه وليس الامر للوجوب والآلية الاعرابي حين علمه ولحيات الصلوة وهو ادناه  
عنا من لفظ ما روينا واكراد ادنى الحال لا يجوز وقبل اكراد به من حيث جمع العدد المستون  
فان اقل جمع العدد ثلثه وجمع صاحب الهداية بين القولين وقال المراد ادنى كالجمع فان ادنى  
الجمع لغة يصدر على اثنين وكاله انما يوجد في الثلثة ويستحب الزيادة مع الايتار من خمس  
او سبع او تسع للمنفرد لان الامام لا ينبغي له ان يطول الركوع على وجهه على القوم حذر عن التفتير  
المكروه وقال الامام الحسن بن عبيد الله ان يقول ذلك فمساختي يمكن القوم ثلثا ولو كان  
الامام في الركوع فسمع خفق النعال فكره لمان يستظهره وعن ابي مطيع انه لا بأس به وقال  
الكشي ان لا بأس به مقدار التسبيحة او التسبيحين وقال بعضهم انه يطول التسبيحا ولا يزيد  
في العدد وقال ابو القاسم القفاري ان كان الحائض غنيا لا يجوز له الانتظار وان كان فقيرا  
يجوز وقال الفقيه ابو الليثان كان الامام عرف الحائض لا ينتظر لانه يشبهه البعل اليه وان  
لم يعرفه فلا بأس به لان في ذلك اعانة على الطاعة ثم يرفع الامام راسه من الركوع والامام  
يتابعه فيه وان لم يتم ثلثا وقبل يتم ثلثا ثم يرفع راسه والاول اصح لان الامام انما جعل ليؤتم  
وكال لا فناء به في كرفه معد وهذا ارفع سنة وعن ابي ان فرضه والاول اصح على ما ذكرناه  
في عدد الحسن فان سمع الله من حله لما رواه مسلم ان النبي لم يكبر حين يقوم ثم يكبر حين  
ثم يقول سمع الله من حله وحين يرفع صليبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد ثم  
يكبر حين يسوي ساجدا وهذا الحديث افاد ترجيح مقارنة رفع الراس من الركوع بالتسبيح ومقارنة  
التحيد بحالة القيام ومقارنة التكبير بالركوع يعني يتبداء التكبير حين ابتداء الركوع وينتهي عنه

حيات استوى ظهره ويتبدى بالتسبيح حين ابتداء رفع راس من الركوع وينتهي حين استوى قائما  
ثم ابتداء التحيد وينتهي عنه حين شرح الاخطاط للعبادة وقال في فتح القدير وعلى وفقه ذكر  
في جامع الترمذي وقال فيه فان لم يات بالتسبيح حاله ارفع لا ياتي به حاله الاستواء في شرح  
التفائية عن المسبوط والمحيط انه رفع راسه من الركوع ثم يسمع بخر وكلام المصنوع فما افاده  
الحديث من ان التسبيح حاله الانتقال والرفع من الركوع وفيه يعني عن العوائد الحميدة الهامة  
حماء للسكت والاستراحة لا للكتابة وفي المستغنى الهاء للكتابة كما في قوله تعالى واشكروا لله  
معنى سمع الله قبل الله حمد من حله يقال سمع الامير كلام ربه اي قبله فهو دعاء بقبول الحمد قبل  
بمعنى الجاه وفي شرح الكنية لوقال سمع الله لم حله بالدم مكان كنون يرجح ان لا يفسد لغير  
المخرج والظان من معنى على الجواب في الالتع انتي وجواب الالتع ذكره في ذلة القاري خارج اليه  
واكتفى الامام به عند ابي وقال لا يقيم اليه ربنا لك الحمد اي في نفسه على ما في الهداية وشرحه  
اي يحفيه فلهذا يمكن التوفيق بين القولين بان يحل قول ابي على انه لا يقيم جبرا وحق الامامين  
انه يقيم لاختلاف فلا نزاع بينهما في الحقيقة ثم الوجه لها ما رواه البخاري كان رسول الله لم اذا  
قال سمع الله من حله قال اللهم ربنا ولك الحمد وكان غالبا حواله الامامة ولان الامام يحضر  
غيره على التحيد فلا ينبغي له ان ينسب نفسه ولا يحد حديث ابي هيرة قال قال رسول الله لم اذا قال  
الامام سمع الله من حله فقولوا ربنا لك الحمد لان القسمة ثلثة ان شئركه فان قيل قد وقعت القسمة  
في قوله لم واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين مع ان الامام مشاكرهم فيه قلنا ان  
المشاركة ههنا ثبت بدليل خارجي اعني قوله لم فان الامام يقولها سرا ولا دليل فيما نحن فيه فبقي  
على ظاهر القسمة ولانه لو اتى الامام بالتحيد لزم وقوعه بعد تحيد القمدي وهو خلاف  
وضع الامامة وما روياه حكاية فعل فلا يعارض قوله لم ولانه محمول حالة الانفراد والمنفرد  
يجمع بينهما ثم لا فرق بين ربنا لك الحمد وربنا ولك الحمد على ما حكى عن الحسن واني قيل ولو فيه  
زانة وقيل عاطفة اي ربنا حدثنا ذلك الحمد ويكتفى القمدي بالتحيد اتفاقا اي بين ائمتنا  
وقال النشاف في انه يجمع بين التسبيح والتحيد بالمنفرد وهو رواية شاذة عن ابي والحجة عليه  
ما ذكرناه من خبر القسمة والمنفرد يجمع بينهما في الاصح لاحتراز عما سبنا في من القولين كذا في  
الهداية وذكرته المحيط انه لا شك على قول الامامين ان المنفرد ياتي بها معا كالامام واما على  
قول ابي فلا رواية عنه نصا على ما ذكره الطحاوي ولختلف فيه مشايخنا والاصح انه ياتي بها



عنده وقيل كالمفتدى فيكتفى بالتحديد فقط وهو رواية العلي عن ابي يوسف وفيه التيسير وهو الاصح  
وفي المحيط وبه يفتى شمس الائمة الحلواني والسرخسي وفيه التبيين وعليه اكثر المشايخ وذلك لان  
السمع حث على ان معه على التحديد وليس معه غيره ليجتهد عليه وقيل ان المقرري ياتي بالسمع  
فقط على ما ذكره شيخ الاسلام عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ثم يكبر اي بعد ما استوى قائما يكبر ويسجد  
لما روي انه لم يكبر عند كل خفض ورفع وفيه اشارة الى ان التكبير يقارن حالة الاستقامة من  
القومة الى السجود وقد ذكرنا في تعديل الاركان حال القومة والجلوس والاستقامة وتعديلها  
فارجع اليه فيضع ركبته يمنة او لا يسارها ثانيا ثم يديه كانه ركبته على استقامته عن اهل  
بن حجر قال راي رسول الله اذا سجد وضع ركبته قبل يديه واذا نهض رفع يديه قبل ركبته  
ولا يعارضه في كسائي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سجد احدكم فلا يركع كايديك  
اليمين ويضع يديه قبل ركبته لان حديثه وان ثبت منه على ما صرح به الكوفي وقيل انه منسوخ  
حديث مصعب كان يضع اليدين قبل ركبتيه ثم وجهه بين يديه لما رواه مسلم من وانما  
وضع وجهه بين يديه حين يسجد ولا يعارضه ما رواه البخاري من حديث ابي حمزة انه لم يركع  
وضع كفيه حذو منكبيه وهو قول الشافعي لان حديثه وان ثبت منه لان حديث جابر  
بن سليمان وضيقه الشافعي وابن معين وابوداود وابو حاتم حنا ما اصابع يديه حذو ركبتيه  
لما في مسند اسحق بن راهوية عن اهل قال رقت النبي صلى الله عليه وسلم فقام يسجد وضع يديه حذو ركبتيه ولا  
وضع الوجه بين اليدين يستلزم هذا ويبدى ضيقه لما في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى  
فزع بين يديه وباطن ابطيه لكن هذا اذا لم يكن يؤذي من صلى جنبه والا فلا ويجازي بطنه  
عن حذيفة لما في مسلم عن ميمونة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد لوضوء بيته ان تمر بين يديه لم تزل  
ويوجه اطراف اصابع رجليه نحو القبلة لما في البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد استقبل باطراف اصابع  
رجليه نحو القبلة ويكره تركه على ما في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم اما وضع القدم في السجود ففرض لا يجوز  
السجود بدونه على ما ذكره القادوري في شرح مختصر الكشي حتى لو رفع كلاهما لا يجوز على ما صرح به  
فاصحنان ولا ينبغي عليك ان معني رفعها عدم وضعها ابتداء حتى لو وضعها ثم رفعها لم يكن مقدرا  
لوجود السجدة ولو وضع لحدتها ورفع الاخرى يجوز على ما صرح به في الخلاصة والبرزخ وقيل  
فيه روايتان في رواية يجوز وفي رواية اخرى لا يجوز واما توجيه الاصابع نحو القبلة في  
السجود فهو سنة على ما صرح به في شرح الكفاية نقل عن الجواب ان توجيه الاصابع سنة

ويذكر عليه ما نقلناه من البحر ان تركه مكروه وفان في قاصحان ويكره ان يحرف اصابع يديه  
او رجليه عن القبلة في السجود وغيره انق وهذا لان الكراهة تفصل من ترك السنة لا من  
ترك الفرض هذا قال في الكفاية نقل عن الترمذي ان وضع اليدين والقدمين سواء في عدم  
الفرض ثم قال وهو الحق ونعقده في شرح الكفاية وقال وهو بعيد عن الحق ولا ينبغي عليك  
ان مراد الترمذي وصاحب الكفاية عدم فرضه وضع القدمين معا والحكم كذلك وانما الفرض  
وضع احدهما فظهر حقيقة ما في الترمذي قال في الخلاصة والبرزخ والمراد بوضع القدمين  
وضع الاصابع وان وضع اصبع واحد او ظهر القدم بلا اصبع ان وضع مع ذلك احدي  
قدميه صح والا فلا هكذا ذكر في شرح الكفاية ثم قال وفهم منه ان المراد بوضع الاصابع  
نحو القبلة ليكون الاعتماد عليها والا فهو وضع ظهر القدم وقد جعلوه غير معتبر انما لا ينبغي  
عليك ان تخالف لما ذكره من ان توجيه اصابع رجليه سنة وان ما ادعاه من المفهوم ثم  
تأمل والراة تخفف وتفرق بطنها بيمينها لانه استلها وفيه التبيين المرأة تخالف الرجل في عشر  
حضان يرفع اليه يمينها ويضع يمينها على شمالها تحت ثديها ولا يجلي بطنها عن فخذيها ويضع  
يديها على فخذيها تبلغ برؤس اصابعها ركبتيها ولا يفتح ابطيها في السجود ويجلس متورك في  
الشهد ولا يفرج اصابعها في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهم ويقومون سطرين  
ويزاد عليه لا يستحب حفا الجهر بالقرعة في الجهرية ويقولون في سجود سبحان ربنا  
تلقا وهو ادناه لما رواه الترمذي اذا سجد احدكم فليقل سبحان ربنا الاعلى ثلث مرات وذلك  
ادناه ويسجد بانفاه وفي المحيط الانف اسم لما صلب وفي ذكره دليل على انه لا يكتفيه ان يسجد  
على ما لان منه وهو الارنية انق وجهته لما رواه انه كان اذا سجد مكن انفه وجهته  
قال انقصر على لحدتها وعلى لورعها مع الكراهة فيه اشتباه حينان الكراهة في  
الاقتصار على لحدتها تحريمية وعلى لورعها منه تنزيهية على ما في البحر وقال لا يجوز الاقتصار  
على الانف من غير عذر والذي ظهر منه انه لو سجد على الجبهة وحدها جاز عند الثلث مع الكراهة  
ولو على الانف وحده جاز عند ابي حنيفة مع الكراهة ولا يجوز عندنا الا من عذرته الجبهة و  
هذا مخالف لما في الكفاية والبدائع انه لو سجد على الجبهة وحدها من غير عذرته الانف  
يجوز عند ابي حنيفة والكفاية والبدائع ان وضع الجبهة وحدها او الانف  
وحده لا يجوز عندهما من غير عذر والجواب ان ما في هذه الكتب مخالف للمشهور اما ما في



الأولين فالن كمشهور في المعتبرات كراهة الافتصار على الجهة بلا عذر في الألف لما رواه  
السنن مرفوعا أمرت أن أسجد على سبعة أعظم الجهة والألف واليدين والركبتين والطرف  
القديمين وأما في الآخرين فالن كمشهور من مذهب الإمامين أن الافتصار على الجهة جائز  
مع الكراهة ولا خلاف بينهما وبين الإمام علي ما فهم من لفظ الكتاب وإنما الاختلاف في  
الافتصار على الألف على ما صرح به في المحيط والزائدة فعنده يجوز مع الكراهة وعندها  
لا يجوز إلا من عذر لما روينا ولا يخفى أن المأمور به الآية السجود وهو وضع بعض الوجه  
على وجه لا يسجد فيه وهو يتحقق بالألف وحده كما يتحقق بالجهة وحدها فالزيادة عليه  
يجز الواحد على طريق الفرضية نسخ لا يجوز ولفظه أمرت لا دلالة فيها على الفرضية لأن الأمر  
أعم من الوجوب والتدب فقولها بالافتراض ما لا يدل عليه وقال بعض محقق مشايخنا أنه  
لا خلاف بينهم أصلا فقول الإمام الافتصار على الألف مكروه يريد به كراهة التحريم وهي  
في ترك الواجب وقول الإمامين الافتصار عليه لا يجوز يعني عذر عدم لكل وهو كراهة التحريم  
فالسجود على الجهة واجب بالاتفاق وكذا على الألف لما روينا ثم المعتبر وضع الأكثر حتى لو وقع  
مقدار الألف من الجهة على الأرض لا يجوز لأن الألف عضو كامل يعتبر مستفاد وهذا المقدار من  
الجهة ليس بعضو كامل ولا أكثرها على ما في المحيط هذا وقد ذكرنا أن وضع القدم في السجود  
فرض وأما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض ظاهر الرواية وعليه الفتوى على ما في الخلاصة  
والمحيط بل هو واجب عند بعض مشايخنا وسنة عند بعض ولقناره صاحب الكفاية قال  
نقلوا الشافعي أنه فرض على من سجد على سبعة أعظم فلنا من كتابنا أنما  
السجود فقط على ما ذكرناه والزيادة عليه بطريق الفرضية نسخ ويجوز بطريق الوجوب  
فيكون واجبا وقد أصابه عيب وأما السجدة على كور عامته فلما في البخاري تعليقاً قال الحسن  
كان يقوم يسجدون على العامة والقلنسوة انتهى وإنما كره ذلك لما فيه من ترك نهاية التعظيم  
في البحر الظاهر أن الكراهة هنا تنزيهية وهذا بناء على أن المتروك فيه نهاية التعظيم لا أصل  
للتعظيم وإنما لم يمنع أصلا لأن الركن فعل وضع للتعظيم فما ذكرناه التحسين أنه يكره السجود على  
كبر العامة ما دونه من ترك التعظيم على ما ذكرنا لا على أصل التعظيم وهذا لأن العامة  
حائل تابع فلا يمنع أصل التعظيم كانه السجود على كبره أو على زيله وأما الكائل الذي هو جزؤه  
ففيه خلاف فالسجود على كبره لا يجوز ولا يجوز في المحيط وفي الجوز وفي هذا أو على فذه قبل

لا يجوز ولو بعدد وفي الجوز بلا عذر وقا في فتح القدير وليس هذا أي الجوز بلا عذر ليس  
بشيء لا يلتفت إليه بل لا يحل عندى نقله كيلا يشترح أحوال الجوز بعدد لا بد منه انتهى وقالوا  
لو سجد على ركبتيه لا يجوز بعدد وبدونه اتفاقا وقا في فتح القدير ولم نعلم فيه خلافا لكن  
أن كان بعدد كراهة باعتبار ما في ضمنه من الأيماء كان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على  
حرف الركبة وهو لا يأخذ قدر الواجب من الجهة وفي التحسين لو سجد على حجر صغير كان  
أكثر الجهة على الأرض يجوز والآ فلا ويجوز على فاصل ثوبه لو كان على مكان طاهر لا تارة  
أو بسط كته على نجاسة لا يجوز السجود عليه على الأصح لأن كنه تبع له وكذا زيله فيصير به  
حاما للنجاسة بخلاف المنفصل وكان المرغيبا في صحيح الجوز فيها وهذا كما إذا جالس لا يجلس  
على الأرض فليس على كنه أو على زيله فانه بحث لا تبع له ولو على منفصل لا ينجس والأصل  
فيه ما رواه البخاري عن أنس قال كنا مضطج مع النبي ثم سجد لحدنا على ثوبه وفيه الخلاصة  
إذا بسط كته وسجد عليه أن بسط لثي الزاب عن وجهه يكره لأنه نوع بكر وان بسط  
لثي الزاب عن ثوبه أو عامته لا يكره وعن الزاد لو سجد على كنه أن كان ثمة زابا وحصة  
لا يكره لدفع الأذى عن نفسه وإن لم يكن جاز ويكره ويؤيده ما حكى عن أبيه أنه كان يصلي  
ويسجد على خرقة لثيها خر الأرض أو على ثي منفضل كالسجادة وفي البيهقي الأولى في ثلثنا  
الصلوة على السجادة لأن الناس بها ونول في أمر الطهارة ولو صلى على القبا يجعل الكنف تحت رجليه  
ويسجد على الأرض لأن طهارة موضع القدم في القيام شرط بالاتفاق وموضع السجود مختلف  
فيه على ما ذكرناه طهارة المكان والريز مساقط الأرض ولأن السجود على الأرض أقرب إلى التواضع  
بجد حجة فستروا وجدان الخيم بان الساجد لو بالغ لا يتسفل راسه بالغ من ذلك والله أشار  
بقوله وتستقرجته عليه فيصح السجود على الطنفسة والحصير والحظرة والشعر والتسوير  
والجمله إذا كانت على الأرض وأما إذا كانت على الحيوان فلا يجوز لأن قرارها على الحيوان كالبساط  
المشدد ويبين الاستحباب وكره طائفة السجود على غير الأرض والجهة عليهم ما روينا عن أنس  
الاعلى ما لا يستقر لانه منزلة الساجد على الهواء وفي فتح القدير يجوز السجود على الخشيش والبن  
والقطن والطنفسة أن وجد حجم الأرض وكذا التلج البديان كان بحال فيجب فيه وجهه ولا يجد  
أخيم لا وأن وجد جاز كذا في المحيط وأن سجد للرحمة على ظهر من هو معه في صلوة جازته رواية  
الأصل وفي رواية الحسن وهو قول الشافعي لا يجوز لقوله هم مكبر جهنم من الأرض ولنا ما رواه



عمر من وجد موضعاً يسجد فيه ومن لم يجد يسجد على ظهر راحته ولأن فيه ضرورة ولذا لا يجوز لنا  
سجدة على ظهر غير المصلي ولا على ظهر من يصلي صلاة لغز لعدم الضرورة فيه وقان في المجتبى لو سجد  
على ظهر مصل معه سجد على ظهر مصل معه لا يجوز فعلم منه أنه لا بد من أن يكون السجود عليه  
ساجداً على الأرض لا على ظهر مصل آخر ولو معه في الصلاة وقد ذكرنا أنه لو سجد على كفه أو  
على فخذه لو على ركبته قبل الجوز وقبل لا وفي فتح القدير والكنز ينبغي ترجيح الفساد على الكف في الخد  
وقد ذكرنا أيضاً أنه لا خلاف في عدم جوازته على الركعة ولو كان موضع سجوده أرفع موضع  
قدميه مقدار لبنتين منصوبتين جاز وإن كثرت لا على الأرض المحيطة وفستر واللبنة بلسان  
ربع ذراع ست أصابع فمقدار ارتفاع اللبنتين المنصوبتين نصف ذراع أشي عشر أصابع  
أي السجدة تتم بالرفع أي برفع الرأس عند سجدة لأن تمام أشي بانتهائه وانتهائها السجدة بالرفع وعند  
أبي يوسف بالوضع أي بوضع الجبهة على الأرض لأن السجود عبارة عن الاخطاط وذاتيم بوضع  
الرأس على الأرض وزيادة الرفع عليه زيادة على الكتاب بلا دليل وقول محمد بن قيس ووافق القوي  
على ما في الحقايق وثمة الخلاف في طهرتين صلى الظهر جستا ولم يقع في الركعة وفيه الكفاية  
بالسجدة وسبقه أحدث فيها لا يمكن أصابع صلوة عند أبي يوسف لأنه لا يجزئ الوضع ثم السجدة  
ففسد فرصته لفوات الكفحة وعند محمد بن مسلم ثم الكفاية فيوضاً ويتم بالقعود وقالوا هذا  
في سجدة الصلوة لأن سجدة التلاوة لا تتم بالوضع بالاتفاق في ظاهر الرواية حتى لو علم لو  
أحدث فيها فعلها أعادتها ثم برفع رأسه وقد قرأ هذا الرفع سنة على الأصح وعن أبي زرقة  
واختلف في مقداره الذي يفصل بين السجدين ففي البداية الأصح أنه أن كان إلى القعود أقرب جاز  
وإن كان إلى السجود أقرب لا يجوز لأنه بعد ساجداً فلا يقوم عن سجدين وفي المحيط والكفاية  
والعناية أنه إذا ركب جبهة عن الأرض ثم أعادها جاز عن السجدين ويؤيده ما روي عن الحسن  
أنه إذا رفع رأسه بقدر ما يجري الريح بينها يجوز وتجدد في الكفاية بأن الركعة يتعلق بأدنى ما  
ينطق عليه الاسم كالركوع والسجود فكذا الرفع يكفي بأدنى ما ينطق عليه اسمه كبرافته إشارة  
إلى مقارنة التكبير بالانفعال على ما روي في تكبير الركوع ويجلس مطمئناً وقد ذكرنا أن هذه الجلسة  
والطائفة فيها فرض أو سنة أو واجب فأرجح إليه ثم يكثر للهو حتى أي للقيام إلى الركعة الثانية  
لما أوتياه أنه ثم يكثر عند الخفض ورفع فيرفع وجهه ثم يديه ثم ركبته وينتفض قائماً غير  
مقوده قال الشافعي في باب سجدة خفيفة لما في الحقايق عن مالك بن أنس أن سويرت أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان

في وتر من صلواتهم فيستوي قاعداً ولنا ما رواه أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يهضم في الصلوة على  
صعود قدميه وما رواه جهم بن حفص عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يهضم في الصلوة على  
أبوابه ونهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يجلس على يديه إذا نهض في الصلوة وفيه إشارة إلى جواز الاعتناء على  
فخذه على ما روي عنه ثم وبكره تقديم إحدى رجله عند النهوض على ما في الرواية وأركعة التلاوة  
كالأولى في جميع ما سبق من الأركان والصلوات والسكنى والآداب إلا أنه لا ينبغي لأنه شرع  
في أول الصلوة ولهذا سمي دعاء الاستفتاح ولا يتعوز لأنه شرع في أول القراءة لدفع الوسوسة  
فلا يتكرر إلا بتبدل المجلس ولا يرفع يديه إلا في المواضع الثابتة التي دل عليها جهم بن قيس  
صحيح ثلثة منها في الصلوة فالثاني لكثرة الافتتاح والثالث للقنوت والرابع للمعنيين وخمسة  
في الحج فالتسليم لاستلام الحجر والعماد للصعود على الصفا والتميم للروة واليمين لعرفات واليمين  
للجمره وأرفع في الثلثة الأولى بخلاف الأخرى وفي الخمسة أضافته تفصيل في استدلال الحج  
عند الجمرتين الأولى الوسطى برفع حذاء منكبيه ويجعل باطنها نحو الكعبة في ظاهر الرواية  
وعند الصفا والروة وبعرفات برفعها كاللحاء باسطاً يديه نحو السماء كذا في الظهيرية من  
المنا سجد ومنه ظهران مواضع أرفع تسعاً تسعاً مواضع الدعاء كذا في الصلوة بما فهم ما ذكر  
أبو يونس مراده بيان مواضع الرفع على وجه السنة للتوكيد والرفع في موضع الدعاء مستحب  
لأنه سنة مؤكدة على ما صرح به في الحج وقد ذكرنا أنه لا يرفع ولا يكبر عند الاستواء من الركعة  
خلافاً للشافعي ولنا ما رواه أبو داود عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه حين افتتح  
الصلوة ثم لم يرفعها وما رواه مسلم أيضاً عن جابر قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي أرىكم  
رافع أيديكم كأنها إذا تاب جبل شمس أسكنوا في الصلوة وما رواه أنس بن مالك في الرفع عند الاستواء  
من الركوع محمول على ابتداء السلام ثم نسخ على ما ذكره مشايخنا فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية  
من الركعة الثانية أفترش رجله اليسرى وجلس عليها ونصب يمينه نصراً رواه مسلم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ثم يقول في كل ركعتين التحيات أي وكان يفرش رجله اليسرى وينصب يمينه وهو حجة  
على ما لا يخفى عنه من التورك وفيه أن أراهدى أن هذا في الفرض وفيه أن نقل بقيد كيف شاء  
كأنه يفرض لأن النقل مباح على التخفيف لكن مذهب الجمهور أنه مثل الفرض في الجلوس على ما في الرواية  
وأيضاً الكلام في السنة والاختلاف في أن السنة في النقل مثل الفرض في الجوز والاختلاف في  
جواز التورك في الفرض أيضاً لكنه نادر للسنة ووجه أصابع أي أصابع رجله اليمنى نحو القبلة



لما رواه الشافعي عن ابن عمر من سنة الصلوة ان يصب القدم اليمنى ويستقبل باصابعها القبلة  
ويجلس على اليسرى ووضع يديه على فخذه لما رواه مسلم كان رسول الله عم اذا قد وضع  
اليمنى على فخذه اليمنى واليسرى على فخذه اليسرى وذكر الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرغ  
بين اصابعه كحالة الركوع لما روى عن ابن عمر ان النبي عم كان اذا جلس في الصلوة وضع يديه  
على ركبتيه والاول اصبع على مائة الخلاصة وما رواه الطحاوي تحول على الجواز والاول على الافضلية  
وفي المحيط خير بين القولين بلا ترجيح ونسبوا اصابعه على فخذه موجه نحو القبلة وفيه  
اشارة الى انه لا يشير بالسبابة عند الشهادتين وقد اختلفوا فيه وفي الخلاصة المختار انه  
لا يشير في الاول والي وكثيرين وعليه الفتوى وفيه مينة كفتى انها مكروهة وفي البيهقي  
ومينة الصلي ان كثيرا من مشايخنا لا يرون الاشارة وقال في فتح القدير ان كثيرا من المشايخ  
انكروا الاشارة في الصلوة وهو خلاف الدراية والرواية فمن محمد ان الاشارة فوق وفي الجواز  
بان يقبض خضرة التي عليها ويحلق الوسط والابهام ويضم كسجه وهكذا عن ابى يوسف في  
الامالي ويكره ان يشير بمسبحة وقيل يقبض الوسط والخضر والنبصر ويضع راس يده  
على حرف مفصل الوسط الاوسط وعن الكلواني انه يرفع الاصبع عند الكفى ويضعها عند  
الابنات اشارة اليها وفي التلوي الاشارة مستحبة عند الشافعي لما في مسلم انه لم كان يشير  
باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسط ولما حدثت كثيرة وفيه رسالة للشيخ على  
القاري ورجح فيها الاشارة وقرأ تشهد ابن مسعود اخبرني عن تشهد ابن عباس وعمر بن  
موسى الاشعري وغيرهم فان كل من تشهدوا والافضل تشهد ابن مسعود لما روى عنه في عنده  
قال اخذ رسول الله م بيدي وعلمني التشهد كما علمني السورة من القرآن وان ابا بكر الصديق وعلم  
الناس تشهد ابن مسعود وهو التجأت ان الملك والبقا او العظمة او العبادات لقولية لله اي  
الاغرة كازعه ملك العرب فيكون القصر لا فراد والصلوات اي العبادات البدنية والطيبة  
اي العبادات المادية السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته وهذا القول من كبرى حكاية  
لسلامة تقا عليه السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قبل لا شيء اشرف من عبودية من  
بين حسنات العباد ولما حفته بالذكر الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبد  
ورسوله وفيه اشارة الى ان عبودية اشرف من رسالة ولا يريد عليه في الفقرة الاولى  
ملك مستند احد انه قال لابن مسعود ان كان في وسط الصلوة تنهض حين يرفع من تشهد

وان كان في آخرها دعا بعد تشهده ثم يسلم فلوزاد عبد الله كونه تركه كوجب فيجوز ان يركع  
سهو الجنب السهو بزيادة اللهم صل على محمد لتأخير القيام لا لاجل خصوص الصلوة على النبي عم وفيه  
حكاية مشهورة عن ابي سبيح في ذكره في السهو وقيل بزيادة حرف واحد يجب السهو والاول هو  
المختار على ما في الخلاصة ويقربها بعد الاوليين من الفرض الفاعلة خاصة ان يركع سورة وفرد  
وتأمل في الخبر انه لم كان يقرأ بعد الاوليين من الظهر بام الكتاب وهكذا في المصرونة والاختيار  
ان ضم سورة في الاخرين فهو مكروه مراد ذكره تزيين لان زيادتها جازية فيها على ما صرح به في  
الاسلام وبقية في غاية البيان الحديث مسلم انه لم كان يقرأ في صلوة الظهر في الاخرين قد  
خمس عشرة اية لكن تركها اول ما رويها حديث مسلم تحول على يمين الجواز وما رويها على الاول  
وقد ذكر في عدد كوجبات ما يتعلق بها وهو في الفرائض بعد الاوليين افضل وفي رواية الحسن  
انها واجبة والصحيح هو الاول على ما في الهداية وان نسخ تلك تسبيحات بدل الفاعلة وسكت فخرية  
على ما في النهاية اولئك تسبيحات على ما في الزيلعي جازية ظاهر الرواية والفقود الثاني كالاول  
افترش رجله اليسرى والجلوس عليها ونصب اليمنى وكون التشهد واجبا ليس مراده ان يركع  
الثالث والرابع الى العاشر كذلك لا يرى الى ما قاله ابو الليث في خزنة الفقهاء واكثر ما يقع التشهد  
في الصلوة الواحدة عشر مرات وهو ان يدرك الامام في التشهد الاول من صلوة المغرب ويشهد  
معه ثم يشهد معه الثانية وعلى الامام سهو فيسجد معه ويشهد الثالثة ثم تذكروا الامام ان عليه  
سجدة نذرة فيسجد ويشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويشهد معه الخامسة  
ثم اذا سلم الامام فقام الى قضاء ما سبق وصلى ركعة ويشهد السادسة ثم صلى ركعة اخرى ويشهد  
السابعة وقد كان سقيا يقضي فيسجد للسهو ويشهد الثامنة ثم تذكروا انه قد اية سجدة فيما  
فيسجد ويشهد التاسعة ثم يسجد لهذا السهو ويشهد العاشرة انتهى ومراد من التشهد بعد  
سجود النذرة وتشهد الصلوة في الفقرة الاخيرة لان العمود الى سجود النذرة يرفع الفقرة  
في بعيدة ويميد سجود السهو لبطولة بالعمود الى سجود النذرة كذا في البحر والكرة نورك اي  
تفقد على الورد اليسرى على ما اشار اليه بقوله وهو ان يجلس على اليمنى اليسرى ويخرج كلتا  
رجليها من الجانب الايمن فاذا اتم التشهد في اية كفقود الثاني وقد ذكرنا ان قراءة التشهد  
واجبة في ظاهر الرواية وقيل انه سنة في الفقرة الاولى واجبة الثانية وقيل سنة فيها وعلامة  
مشايخنا على الاول وذكر في المحيط اذا قد قدر التشهد وقرأ بعضه فليقل في ابى يوسف يجوز صلوة



كما لو ترك كلة لان قراءة الشاهد واجب ليس بفرض فلا تبطل صلوة بتركه وعلى قول محمد تبطل صلوة  
لانه اذا شرع في القراءة افترض عليه تمامه والاول اصح صلى على النبي عم وهي سنة وقد بيناه مع  
دليله في التماس وان موجب الآية فهو لا يفرض في العمرة لان الامر لا يقتضي التكرار وقد استوفينا  
مقتضاه اولاً فلا يجيب علينا ثانياً على ما ذهب اليه الشافعي ولحد وهذا لا خلاف فيه بين  
اصحابنا وانما الخلاف بين الطحاوي والكنج في وجوبها كما سمع ذكره من نفسه او من غيره كقول  
المنذوق بالترك لانه اقترانها فاختار الطحاوي تكرار الوجوب وصححه في التحفة والمحيط ثم  
اختلف على قوله انه لو تكرز ذكره في مجلس واحد هل يندخل الوجوب فيكفيه صلوة واحدة  
او يتكرر الوجوب من غير تدخل صحيح في الكلام من باب سجود التلاوة الاول والزيادة كذلك  
التشديد وقيل بجريان يشتمل في كل مرة الى الثلث وصح في المجتبى الثاني وقرئ بينه وبين تكرار  
ذكر الله تعالى في مجلس واحد حيث يقع فيه ثناء واحد دون صاوة واحدة واختار الكشي استحياء  
التكرار لا وجوبه ورجحه شمس الائمة السرخسي وقبح في قول الطحاوي بانه مخالف للاجماع قال  
بعض اصحابنا ان الاحاديث التي وردت فيها الدعاء بالرغم والاباء والشفاء والوصف بالجل  
ويكفان لم يصل عليه اذ ذكر اسمه عنده يرجح قول الطحاوي فان الوعيد بمنزلة هذه الامور من  
علامان الوجوب ولعل السرخسي ظن ان الطحاوي قائل بالافتراض كالتشافي ولحد فزده عليه لاطع  
على خلافه ومارده هو الوجوب المصطلح عندنا الذي يثبت بخبر واحد لا الافتراض ومن هنا ظهر  
ان الصلوة على النبي لم يكون فرضاً واجباً وسنة ومسجدة ومكروهة فالاولى في العمرة  
وانا في كل ما ذكر على ما صححه في التحفة والمحيط واثبات في الصلوة والرابع في جميع اوقات  
الامكان والخامس في الاوقات التي ينبغي ان لا يذكر فيها اسم الله ولا اسم الرسول عم ثم اختلفوا  
في كيفية ذكر عيسى ابن امان في كتاب الحج ان محمد استدل عن الصلوة على محمد عم فقال يقول اللهم  
صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى  
آل محمد كما باركت على ابراهيم انك حميد مجيد وكان ابن عباس يريد وارحم محمد وعلى آل محمد  
كما ترحم على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وقيل انه مكروه لا يهاجمه تفسير الابناء  
عم وذكر الامام السرخسي انه لا بأس به لو روي الاثر به ولا نلحدا وان جل شأنه لا يستغنى  
عن رحمة الله تعالى حتى بان يقال اللهم الله تعالى اذ اقم الى الصلوة عليهم حين ذكر اسمائهم وانما  
المتن ان يقول اللهم الله فان قيل ما الحكمة في قولهم اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم مع ان محمد

افضل منه اجيب بان نبشأهم سأل نفسه ولا اهل بيته لستم النعمة عليهم كما اتى على ابراهيم والفضل  
انه سأل ذلك لامتد وقيل سأل ذلك ليعلم انه افضل من ابراهيم عم وقيل معناه صلى على محمد وعم  
الكلام هنا ثم استأنف وعلى آل محمد اي وصلى على آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ودعا  
لنفسه ولو اذ كان في ارض المؤمنين ولسا ترك المؤمنين بما يستبده الفاظ القرآن اي ما كان موجوداً  
في القرآن من الادعية لان حقيقة المشابهة غير منصورة لان القرآن مجزى بلفظه لا يشابهه  
شيء مثل ربنا لا ترخ قلوبنا ربنا اننا في الدنيا حسنة والادعية المأثورة عطف على ما يشبهه  
او على الفاظ القرآن ومن المأثورة ما رواه مسلم اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب  
القيرو من فتنة الدنيا والتمات ومن فتنة المسيح الدجال وانما اطلق الدعاء ولم يبين نفسه  
لان السنة لا تجب الدعاء لنفسه لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات لا  
ان المستحب تقديم نفسه في الدعاء كما ثبت في سنن ابى داود وغيره ولذا قلنا لنفسه ولو اذ  
وانما قيدنا بما يناسبها لانه لا يجوز الدعاء بالمغفرة للشركي حتى قال القرطبي في الماكية الدعاء  
بالمغفرة لكافر كفر لطلبه تكذيباً لله تعالى فاجاب خبره بقوله لا يفران يشرك به ويفر ما دون ذلك  
ولا نقص لوالدي نوح عم لانها كانتا مؤمنين على ما صرح به اهل التفسير قبل ان عاص لا كافر لانهم  
اختلفوا في جواز مغفرة الكفر عقلاً فذهب الاشاعرة الى جواز عقلاً على ما صرح به شروح  
ابن دوي من بحث الحكماء كحوزة واخرون المؤمنين في النار عقلاً مستدلين بانه نصر في ملكه  
فان يكون ظلماً فيجوز العقل وان لم يساعد النقل وقال مشايخنا الما ترديده لا يجوز عقلاً  
كما لا يجوز نقلاً لان قضية الحكم تقتضي التفرقة بين المسي والمحسن وما يكون على خلاف  
قضية الحكم لا يجوز عقلاً على الله تعالى لان افعاله لا تخلو عن الحكمة فاذا كان جواز مغفرة الكفر  
عقلاً مختلفاً فيه فالدعاء بما جوزه العقل ليس بكفر فيه ولا ذنب على راي الاشاعرة لكن جمهور  
الما ترديده لما اجموا على عدم جوازه قلنا ان الدعاء بما لا يساعد العقل والنقل ذنب وشك  
هذا الخلاف يكفي في الحكم بعدم التكفير لا بعدم الذنب وذلك لان مثل هذا الخلاف ما للعقل  
فيه مدخل وليس من التسميات المحصنة فيكون شبهة في الاكفار وهل يجوز الدعاء بمغفرة  
جميع ذنوب المؤمنين فيلزم لقوله تعالى ويفر ما دون ذلك وان الله يفر الذنوب جميعاً وقيل  
لا مستدلين بانه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة ولو في فرد من الكذابين الموحدين لئلا يخلو  
نصوص الشرع الدالة على الوعيد عن الصدق بالكلية وان جار الخلف في الوعيد بالنسبة الى



بعض الاشخاص كونه كما فيجب تغذيتهم ببعض المؤمنين من مرتكب الكبيرة بمقتضى وعيده وقال الكوفي  
في الدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم حرام لان فيه تكدينا للحادثة الصحيحة المقصودة  
بانه لا بد من تغذيتهم بطاعة المؤمنين بالنار ثم يخرجهم منها بشفاعته او بغير شفاعته لكنه  
ليس بغير كدعاء المغفرة للمؤمنين لان دعاء الكسرك بها تكدينا للقاطع وفي دعاء المؤمنين  
تكدينا للظني واما قول ادعي اللهم اغفر لي وجميع المؤمنين فيجوز ان يريد بالمغفرة لنفسه  
المغفرة من جميع ذنوبه واما لجميع المؤمنين فان اراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشترط فيها  
يطلبه لنفسه فهو جائز وان اراد المغفرة لكل احد من جميع ذنوبه فهو المحرم الذي ذكرناه انتم  
وهذا وان رده الكرماني في شرح البخاري لكنه اشهد كونه اذبح للعاصي لا بما يشبه كلام الناس  
لما روي ان صلواتنا هذا لا يصلح شي من كلام الناس وهذا حجة على الشافعي في قول انه يجوز انشا  
بكل ما شاء من امور الدنيا والاخرة ما لم يكن انما شابه القرآن والادعية المأثورة اولا ولا حجة  
له فيما رواه مسلم ثم يخبرون المستئلة ما شاء لان ما روي بنا محرم فيقتضي على الجميع واعلم انهم اختلفوا  
في تفسير ما يشبه كلام الناس وما لا يشبهه به فسترها الجمهور لا يستحيل سؤاله من العباد  
وبما يستحيل سؤاله منهم واختاره في الهداية والكافي وهو رواية الجامع الصغير وفسر  
بعضهم ما لا يشبهه به بما يستحيل سؤاله من العباد وكان في القرآن اذ في السنة وفسر  
ما يشبهه به بخلافه صلى الله عليه وسلم في قوله اللهم اغفر لي وجميع المؤمنين فلو ان الله  
اعطى كذا ورعا بنفسه صلواته باتفاق القرنيين لانها من كلام الناس باتفاقها ولو قال  
اللهم اعطني الجنة اللهم اعزني من النار اللهم ارحمني ووالدي وللمؤمنين  
لا نفسد لانها ليس من كلام الناس باتفاقها لانها ما يستحيل سؤالها من العباد وانها وردت في  
السنة والقرآن وكذا لو قال اللهم اغفر لي ولاخي لا نفسد باتفاقها لانه ما يستحيل سؤاله  
من العباد وقد ورد في القرآن حكاية عن موسى مع رب اغفر لي ولاخي ومنه ظهر ضعف ما نقله  
في الخارصة عن ابي براهيم بنفسه بالهم اغفر لابي ولاخي ولاخي من شمس الائمة الخواني انها  
لا نفسد به وصحة في المحيط ولو قال اللهم اغفر لعمي او لخالتي او لولي ولزيد لا نفسد على تفسير  
الجمهور لان المغفرة ما يستحيل سؤاله من العباد فلا يكون من كلام الناس ونفسد على تفسير  
البعض لانه من كلام الناس على هذا التفسير لعدم وروده في القرآن ولا في السنة ولهذا  
حكم في الخارصة والخبر بنفسه هذا الاتفاق بناء على اختيارهم تفسير البعض كقول

في الظهير لو قال اللهم اغفر لعمي بنفسه اتفاقا ولا يخفى عليك ان دعوى الاتفاق مشكل بمقتضى  
في التفسير على ما ترى الان بقا لمراده بالاتفاق اتفاق الدين ذهبوا الى تفسير البعض فانما هو  
القدس من سنن العقيدة الاخيرة الدعاء بشي من صلاح الدين والدين النفسه ولو اذبه و  
استاده وجميع المؤمنين فظهر منه انه لو قال اللهم اغفر لي ووالدي ولاستأذي لا نفسد صلواته  
مع الاستاد وليس بكونه في القرآن ولا في السنة فيحل هذا على تفسير الجمهور ولو قال اللهم  
ارزقني من بقلها وقتائها وفومها وعدسها وبصلها لا نفسد بالاتفاق لان طلبه الرزق من  
العباد محال لان الرزاق هو الله تعالى لا غير وهو مذكور في القرآن بعينه ولو قال اللهم ارزقني بقل  
وقتاً وعدساً وبصل لا نفسد على التفسير الثاني لعدم ذكره في القرآن ولا في السنة واما على  
التفسير الاول فالقياس ان لا نفسد بناء على اختصاص طلب الرزق بالله تعالى واما ما في الهداية  
من انه لو قال اللهم ارزقني الاصح انها نفسد لانه من كلام الناس فلو اخص طلب الرزق بما حكم  
بالفساد فيه فقد رد عليه شره بان الرزاق في الحقيقة هو الله تعالى وقوله رزقا لا يفسد  
مجاز وكذا الحال فيما قاله في الخارصة لو قال اللهم ارزقني فلانة الاصح انه نفسد ويكن توجيهه  
ملف الخارصة بحكم كلامه على التفسير الثاني على ما هو كذا في مساق كلامه بخلاف كلام صاحب  
الهداية لانه اختار تفسير الجمهور وقال في الخفريات لو قال اللهم افق ربي بنفسه ولو قال اللهم  
افق ربي والدي انتق والفرق بينهما مشكل لان قضاء الدين لا يستحيل سؤاله من العباد فيكون  
كلاهما من كلام الناس على كلا التفسيرين فالقياس العناد فيها فان في السراج الوهاج ان الذي  
يشبه كلام الناس انما يفسد الصلوة اذا كان قبل قيام فرائضها اما اذا كان بعد التشهد  
فلا يفسد ها لان حقيقة كلام الناس لا يبطئها هذا اولى كذا في الغاية وقال فيها ايضا ان  
فساد الصلوة ظاهرة عندنا وكذا عندنا لان كلام الناس يمنع من المصلي فتم به صلواته وجود  
اخرجه بصنعه فلم منه ان يمنع ههنا عن الدعاء بما يشبه كلام الناس ليس للاحتراز عن فساد  
الصلوة بل للاحتراز عن فساد الجوز المألف في كلام الناس عن ترك السنة لان المراد بالاعمالها  
هو الدعاء بعد التشهد والصلوة على النبي ثم يسلم عن عينية لما رواه مسلم انه من كان يسلم عن عينية  
وعن يساره حتى يرى بياض خده وهو حجة على ما ذكر في قوله ان السنة تسليمة واحدة تلقا  
وجبه وفيه اشارة الى ان السنة تقديم اليدين وفي المحيط ان سلم او لاهن يساره ويسلم ثانيا  
عن عينية ولا يعيد عن يساره واذا سلم تلقا وجهه يعيد السلام عن يساره وفي الخبر لو سلم



عن يمينه ونسي عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يكلم او يخرج من المسجد وهذا بيان السنة لان الواجب تسليمه ولعدة بالاتفاق على ما في النووي مع الامام وهو الاصح على ما في الخلاصة اعتبارا بالتحريم عند الحاج وفي رواية عنه يسلم بعد الامام وهو قول الامام في التحريم والفرق له على هذه الرواية ان في مقارنته التكبير لتكبير الامام سرعة الى العبادة وفي مقارنته التسليم سرعة الى الخروج عنها فيقول التسليم عليكم ورحمة الله وهو المتواتر وتوكل سلام عليكم والتسليم بدون عليكم او عليكم التسليم لجزءه ويكون تاركا للسنة ومنهم من يوجب التبريد ولا يزيد ويركاته على ما في المحيط وعلله النووي بانه بدعة لكن قال في كفاي القديس انه مروي وقال ابن امير الحاج انها جاءت في سنن ابى داود من حديث واثل بن حبيب باسناد صحيح وقد كنا بعضنا يتعاقبون في عدد التواحيات وعن يساره كان لما رويته وبنو الامام به من عن يمينه ويساره من الحفظة والناس الذين هم معه وقيل بنو بالتسليم الاولى من عن يمينه من الحضور لانه التحلل وبالثانية بنو جميع عباد الله الصالحين من الملائكة والانس والجن على ما في السروجي والاول اصح لما في المحيط عن محمد ان التسليم الاولى للنجية والخروج والثانية للنجية احاضرين وانما السجدة الى الينة لانه مقيم للسنة فينبو بها كسائر السنن ولذا ذكر شيخ الاسلام انه اذا سلم خارج القبلة يتوى السنة ايضا وقال صدر الاسلام لاحاجة للامام الى الينة في التسليم في لجز القبلة لانه يجبر بالتسليم ويشير اليهم وهو فوق الينة والاول اصح لان الجهر للادعاء والينة لاقامة السنة وتجرد الاشارة لا يقيمها وفي كلامه اشارة الى انه لا يتوى النساء وهم صرحوا انه لا يتوى النساء زمانا لعدم حضورهن الجماعة او لكرهه لكن ذكر محمد في الاصل انه يتوى الرجال والنساء والتوفيق بينهما على حضورهن الجماعة وعدم حضورهن فما ذكره محمد على حضورهن الجماعة في زمانه وما ذكره كشايخ على عدم حضورهن ثم اختلفوا في كيفية نيته الحفظة قبل بنو الكرام الكاتبين وقيل جميع من معه من الملائكة من خمس وستين او مائة وستين على الحفظة المعروف ومحمد قدم الحفظة على الناس في الاصل وعكسه في الجماع الصغير فنه في السنة روايتان وقيل ان المسئلة مبنية على مسئلة ان الملائكة افضل او بن آدم افضل حين صنف محمد كتاب القبلة كان من رايه تفضيل الملائكة وحين صنف الجماع الصغير كان من رايه تفضيل بن آدم والمسئلة مبسوبة الى الاول وقد بينا ما ندم واقتضى كذلك اي مثل امامه فيما من وبنو امامه في اجابته الذي هو اي الامام فيه اي في ذلك الجانب وبنو فيها اي في الجانبين اجابته

اي ان حاذي القدي الامام وعن ابى يوسف يوليح ايضا في الجانبين ترجيحاً له على اليسار وتوكل المفرد الحفظة فقط اذ ليس معه غيرها وفي المحيط ان المفرد يتوى جميع من هو على جانبه من الرجال والنساء المؤمنين ثم بعد التسليم على جانبه فان كان اماما وكانت صلوة يتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول على مكانه يمينه او يساره او خلفه ويصل ذلك النفل والجلوس مستقبل القبلة بنية على ما في الجروان كان لا يتنفل بعدها فيقعد مكانه وان شاء انحراف يميناً او شمالاً او استقبالهم بوجهه ان لم يكن بجذائه مصل سواء كان في الصف الاول او في الاخير لان الاستقبال الى المصل مكرهه على ما صح في البدايع وقال في المحيط يستحب ان ينحرف عن يمين القبلة ويمين القبلة ما يجازي يسار المستقبل قال في الينة اذا تمت صلوة الامام فهو خير انشا انحراف عن يساره وان شأ انحراف يمينه وان شأ ذهب الى حواجبه وان شأ استقبال الناس بوجهه ان لم يكن بجذائه مصل في الصف الاول والاخر والاستقبال الى الوجه المصلي مكرهه وهذا اي التخيير المذكور بين الانحراف والاضراق والجلوس مستقبل الى الناس اذ لم يكن بعد الصلوة المكتوبة التي لها نطق كالنحر والعصر فان كان بعدها نطق يقوم الى النطق بلا فضل الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك التسليم تباركت يا ذا الجلال والاكرام ويكره تأخير السنة عن حال اذا انقضت باكثر من نحو ذلك القدر ثم قال نقل عن شمس الائمة الحولاني هذا اي ما ذكر من انه اذا كان بعد المكتوب نطق تقدم اليه من غير تأخير ويكره تأخير السنة اذ لم يكن من قصده الاشتغال بالدعاء بار لم يكن له ورد معتاد يفرضه عقيب المكتوبة فان كان له ورد معتاد بالي به بعد المكتوبة وقال القائل الحلي في شرحه ويوفق بين ما ذكره المعصومين ما ذكره شمس الائمة بان يحمل الكراهة على كراهة التنزيه ومراد الحولاني بالجواز على عدم الاساءة وما ينبغي ان ينبذ عليه ههنا ان من راي التسليم الصالحين انهم يسبحون ويحمدون ويكبرون بعد الصلوة المكتوبة لما رواه في صحيح البخاري عن سمى عن ابى صالح عن ابى هريرة قال قال النبي عم الاخذكم بما ان اخذتم به ادر كنتم من سبقكم يسبحون ويحمدون ويكبرون خلف كل صلوة ثلاثا او ثنتين قال فاختلفنا بيننا فقال بعضهم نساخ ثلاثا وثلاثين ونحمد ثلاثا وثنتين ونكبر اربعاً وثنتين قال فرجعت اليه فقال يقول سبحان الله والحمد لله والله اكبر حتى يكون من كاس ثلاثا وثنتين قال انكر ما في في شرحه قوله ثلاثا وثنتين بحمل ان يكون المجموع هذا المقدار بحيث يكون كل واحد منها احد عشر وان يكون كل واحد ثلاثا وثنتين فهو محل وتام الحديث بين ان المقول الثاني انتهى وقال القاضى ذكرنا في شرحه المراد بالصلوة ههنا



الكتوبة وقد اختلفت الروايات في عدد الادكار الثلاثة ففي رواية ما روي في الحديث من ان كل منها ثلث  
وتسعون وفي رواية اخرى احدى عشر وفي اخرى عشرين وفي اخرى ست وفي اخرى مرة واحدة وهذا  
الاختلاف يجوز ان يكون بسبب ان ما ذكر صدر في اوقات متعددة او انه ورد على سبيل التخيير  
او انه يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص انتهى ولو زاد على العدد المنصوص عليه لا يغيره  
وثواب العدد المنصوص عليه يحصل له لانه بعد اتيان المنصوص عليه لا يغيره الزيادة على ما  
صرح به القاضي ذكرنا **فصل** في القراءة في الصلوة فحق هذا الركن بفصل دون سائر الاركان  
لكثرة ما يتعلق به من الاحكام ولو قرأنا ما يجوز عن القراءة عند بعض الاعمال وكذا الخلاف في  
سائر الاركان على ما ذكرناه وما يتعلق بالقراءة مستقلة ذلة انقار وهي طوبى جدا والاصل  
فيها ان خطأ الفاني في الارباع او في الحروف او في الكلمات او في الايات وفي الحروف اما موضع  
حرف كان لغز او تنقيح او تباينه او بزيادة او بنقصه اما الارباع فان لم يغير المعنى  
لا يفسد وان غير فاحش ما اعتقاده كغير مثل ابداء المصور بفتح الهمزة فسد في قول القائل  
ولختلف المتأخرون قال بعضهم يفسد وقال بعضهم لا وفي الخلاصة وبه يفتي وفي فتح القدير  
قول المتقدمين لحوط وقول المتأخرين انه لا يفسد اوسع وهو على قول ابى يوسف فظاهر لانه لا يفسد  
الاعراب وتيسر هذا تخفيف المشدد عامة المشايخ على ترك المدة وكشفه بد كخطأ الاعراب  
فلذا قال كثير بالفساد في تخفيف رب العالمين وياك بعدد والاصل فيه انه لو ترك التثنية  
في موضعه او في غير موضعه فان لم يغير المعنى لا يفسد وان غير المعنى اختلف فيه على ما  
على انها تفسد وفي الخلاصة والخيار لا يفسد وهو الاصح على ما في فتح القدير ولو ترك المدة  
ان كان لا يغير المعنى لا يفسد وان كان يغير يفسد عند عامة المختار لا يفسد واما الحرف  
فان اوضح حرفا كان حرفا مخطئا او عجزا فالاول ان لم يغير المعنى ومثله في القرآن لا يفسد  
بالانفاق وان لم يغير وليس مثله في القرآن لا يفسد عندها وفسد عند ابى يوسف وان  
غير المعنى وليس في القرآن مثله يفسد بالانفاق وان غير المعنى وفي القرآن مثله يفسد عندها  
لا عند ابى يوسف لان العبرة عنده وجود الكلمة في القرآن لا بغير المعنى كما هو عندها ولا عبرة  
عندهم بقرب الجرح ومعه واعتبره بعض المتأخرين وقال ان امكن الفصل بين الحرفين يفسد  
بعد خرجها يفسد كلفاء مع الصاد وان كان لا يمكن الفصل بين الحرفين لا يفسد كالظا  
مع الصاد اختلف فيه واكثرهم لا يفسد وبعضهم يفسد كذا في الخلاصة وفرع عليه فروع

كثيرة وقال في فتح القدير هذا في مشايخنا المتأخرين ولم تنضب فروعه في الخلاصة  
ما ظاهره كالتلفظ للتأمل فالاول قول المتقدمين انتهى وفي الحاشية لوقر مشطورا بالثاء موضع  
التي لا يفسد والثاني وهو الوضع عجزا ان كان يفسد في التلويح والهازي في تصحيحه ولا يقدر  
وضوئه جازة ولو ترك جهده فاسدة ولا يفسد ان يترك في بابه عره واما الالف الذي  
يقراء بسم الله بالتيين او كان اللام الياء ولا يبطأ وعده لسانه لغيره فغير ان يبدل الكلام فسد  
فان امكنه ان يتخذ ايات ليس فيها تلك الحروف فيقبل ولا يسكت وعلى قياس الاول ان يبدل  
جهده لا يفسد في فتح القدير وبه نأخذ كذا في الخلاصة وان لم يبدل الكلام ان امكنه ايات  
ليس فيها تلك الحروف يتخذها الا الفاتحة ولا ينبغي لغيره الاقتداء به ثم ان وجد ايات ليس فيها  
تلك الحروف فقرأ ما هي فيها فالأكثر على انه لا يجوز صلوة فان لم يجد جازت وهل يجوز ببدلة  
اختلف فيه المشايخ وقال في فتح القدير وينبغي ان يكون هذا الخلاف فيما اذا قرأ بما فيها تلك  
الحروف مع وجود ما ليس هي فيها ولم يبدل الكلام اما لو بديل فينبغي عدم الخلاف في الفساد لانه  
بتدليل المعنى من غير ضرورة والفاء الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بتكرير القائل الالف  
واما التقديم والتأخير فان غير المعنى يفسد وان لم يغير لا يفسد عند محمد بن خذافا لابي يوسف  
واما الزيادة ومنه فك المذموم فان لم يغير لا يفسد عند عامة المشايخ وعن ابى يوسف  
روايتان وان غير يفسد وكذا التقصا ان لم يغيره لا يفسد وان غير يفسد هذا اذا كان  
الحروف الناقص من الكلمة واما اذا كان من الكلمة فكان في قاضيان ان كان حذف حرفا اصليا  
من كلمة وتغير المعنى يفسد في قول ابى محمد بن خذافا بلزاي ولو كانت الكلمة تثلث  
فحذف حرفا من اولها او اوسطها يفسد اما لتغير المعنى او لكونه لغوا واما الكلمة مكان الكلمة  
فان تقاربا معنى في القرآن مثله يفسد اتفاقا وان لم يوجد مثله فيه فكذلك عندها  
وعند ابى يوسف روايتان وان لم يتقاربا ولا مثله فيه يفسد اتفاقا وان كان له مثله فيه  
وهو ما اعتقاده كغير فعامه المشايخ يفسد اتفاقا وقال بعضهم على قياس قول ابى يوسف  
لا يفسد وفي فتح القدير وبه كان يفتي ابن مقاتل والتصحيح من مذهب ابى يوسف يفسد ومن  
وضع كلمة مكان اخرى ان ينسب بالبنوة الى غير ما ينسب اليه فان كان في القرآن نحو موسى ابن  
لقمان لا يفسد عند محمد ورواية عن ابى يوسف وعليه العامة وان لم يكن كبريم البتة غلب  
تفسد اتفاقا وقال في قاضيان اذا اراد ان يقرأ كلمة في حق لسانه شطركه فوجع وفراء



الاول اوركع ولم يمتها ان كان شطر كلمة لو انما لا نفسا صلوة وان كان لو انما نفسا صلوة نفسا  
وللشطر حكم الكل وهو الصحيح انتهى واما التقديم والتأخير فان لم يغير لم نفسا وان غير نفسا ويكون  
انما وجد في الكلمة مكان الكلمة واما الزيادة فان لم يغير وهي في القرآن لا نفسا وان غيرت وهي  
في القرآن فسدت وان لم يغير وليست في القرآن لا نفسا عندها ونفسا عند ابى يوسف ولو وضع  
الظاهر موضع الضمير نفسا عند بعض المشايخ وفي الخلاصة لا نفسا وهو الظاهر لانه زيادة  
لا يغير ومن الزيادة القرآن بالاحكام او زيادة الكميات فاذا نفسا فسد كذا في الخلاصة هذا هو  
منوعها في فاضلها والخلوصه وغيرها من الفتاوى فليطلب منه واعلم ان المصلي اذا لم يزل  
او النفس في قرآنه كذا يغير المعنى كفتح لام القضاء لا يجوز صلوة وان اعادها بعد ذلك على  
الصواب كذا في المنظومة وشرحها بجمهر الامام في القراءة اي يجب عليه الجهر فيها ولو نائم  
بناء على القول ان ايتان الاركان نائما يجزيه وقيل لا يجزيه والخبر هو الاول على ما ذكرناه وقد  
بالقراءة لان ما عداها من الادوار ففنده تفصيل ان كان ذكر واجبا للصلوة فانه يجزيه بكثير  
الافساح وعند كل خفض ورفع ان كان اماما اما المفرد والمقتدى فلا يجزيه به وان كان  
يخفى بعض الصلوة بكثير الميدين جهر به وكذا القنوت في مذهب العراقيين والخبر فيه  
الاخفا عند محقق مشايخنا واما ما سوى ذلك فلا يجزيه مثل التشهد وامين ونسبحك  
لانها اذا كان لا يقصد بها الاعلان في الجمعة والعيدين والحقوا بها التراويح والوتر في رمضان  
للتواتر وفي الربيع ان المنفرد بالليل ان كان اماما فالجهر واجب والخبر والولي العشائين ان  
لان النبي كان يجهر بالقرآن في الصلوة وكان المشركون يوذونه بالكتب فانزل الله تعالى ولا يجهر  
بصلواتك ولا تخاف بها واتبع بين ذلك سبيلا فكان يخاف بعد ذلك في النهاية ويجزيه  
التيه لان المشركين كانوا مشغولين بالاكل والشرب والنوم في الليل فكانوا يذرون من الاداء  
بالجهر واما الجمعة والعيدين فلا يذرون ما قام بها تأدبته بعد الجمعة وما كان للمشركين بها قوة  
يذرون بها وهذا العذر وان زال بقلية الاسلام فاحكم باق بعهده لان بقائه لا يحتاج الى بقاء  
علته ولا لانه خلفه عذر له وهو كثرة اشتغال الناس في النهار بزيادة غير ما في الخبر  
لا يجهر الامام بالجهر في الشرح والوجاه الامام اذا جهر فوق حجرة كناس فمقاسا وقضالا  
الغضا يكتفى عن الاداء ولما روى محمد بن ابي عن حماد عن الحسن قال عرس رسول الله مع فقال  
من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب انا يا رسول الله لم سقم فمرهم حتى اذا كان

الصبح غلبه عليه فما استيقظوا الا فجر الشمس فقام رسول الله فتوضأ وتوضأ اصحابه ولم يوزن  
فاذن وصلى ركعتين ثم افتم فضلي الفجر باصحابه وجهر فيها بالقراءة وهذا وان كان من سلكه لكنه  
جهد عندنا وجهر المفرد في نفل الليل والذي ظهر منه ان لا رجاء بين الجهر والاخفا فيه ولكن الظاهر  
من الهداية ان الجهر افضل فيه حيث قال وفي نفل الليل يجزيه اعتبارا باالفرض في حق المفرد وقال  
في العناية وهذا يدل على ان الجهر افضل في حقه لان الفرض في حق المفرد كذا في نفل الليل  
لانما يجزيه في نفل النهار حتما اعتبارا بفرضه وخير المفرد ايضا في الفرض الجهر ان كان في وقت  
انما وجد اخذ المصنف الهداية ان من فاته الغشاء فضلهما بعد طلوع الفجر ان جهر فيها لما روي  
من خبر التفسير وان كان وحده مخاف حتما ولا يجزيه هو الصحيح لان الجهر يفتن اما بالجماعة حتما  
او بالوقت في حق المفرد على وجه التحيز ولم يوجد احدهما انتهى وفيه بحث لان الحضر سبب  
الجهر في الامرين المذكورين ثم يجوز ان يكون موافقة الغضا الاداء وكونها حاكبة عنها سببا  
للجهر ايضا في حق المفرد ولذا قال الامام الشرحي وفي الاسلام البزدوى وفي الدين قلنا  
والمرناشي والمجوي في شروحه للجامع الضعيف ان الجهر افضل في فضا المفرد الصلوة الجهر  
لان الغضا يكون على وفق الاداء وفي الاداء المفرد يجزيه بين الجهر والخفا والجهر افضل  
فذلك في الغضا وصحة في النخبة وما قيل ان ما ذكره صاحب الهداية من سبب الجهر ثابت بالجماعة  
واما موافقة الغضا الاداء فليس على سببها اجماع ولا نص فعملها سببا يكون اثبات سببها  
ابتداء وهو باطل طيس على ما ينبغي لان سبب الاداء هو بغيره سبب الغضا على الصحيح فيجب له ان  
ينها في اذنان والصفة والافضل الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة ونحفيان اي الامام والمفرد  
حتميا سوى ذلك اتفق الظهور البصر وثالث المذهب والخبر في الغضا والكسوف والاستسقاء ونفل  
النهار بخلاف نفل الليل للامام فانه يجزيه على ما في الربيع وعن عصام بن يوسف ان المفرد  
لا يجب عليه الاخفا فيما يخاف لعدم وجوب سجود بركته بخلاف الامام فانه يجب السجود عليه بركته  
ورد بان الامام انما وجب عليه التسهول لان جنائنه اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المفرد  
وتعقبه في فتح القدير بان لا ينكر ان واجبا فيكون اكبر واجب لكن لم ينط وجوب السجود الا  
بترك الواجب لا باكاد الواجبات ولا يربيه مخصوصة منه فيحتمل كانت المخافة وليجة على المفرد  
ينبغي ان يجب بركتها بالسجود وادنى الجهر اسماع غيره وادنى المخافة اسماع نفسا في الصحيح اختلفوا  
في حد الجهر والاخفا وتجميعها واكثر المشايخ على ما ذكره المصنفين في تفصيلا وهو قول ابو جعفر السند



وذهب الكرخي الى ان ادنى اجهر ان يسمع نفسه وادنى الخاففة فيخرج الحروف باللسان وقال لان  
القرأة فعل اللسان دون الصراخ فان الاصم يتكلم ولا يسمع وفي البدائع ما قاله الكرخي اقبس  
واصح وابيه اشار لقد وري في مختصره ان المنفرد مخير في الصلوة الجهرية ان شأبه واستمع  
وان شأخفت فليقل قول الهندواني ان كلام الجهر والاختفاء من الكيفيات المسموعة وعلى قول الكرخي  
الاختفاء من الكيفيات المبصرة اذ لم يقترن في مفهومه الصوت بل هو مجرد تصحيح الحروف باللسان  
وتجهر من الكيفيات المسموعة وهما قول ثالث في الاختفاء نقلوه عن بشر المرسبي وهو تصحيح الحروف  
باللسان بحيث يسمع وهو لخص من قول الكرخي بهذه الحثية واختلافه في تفسير الغير ايضا على  
ثلاثة اقوال في الخلاصة والزهدي والحاجية المراد به كل من يكون معه واختاره مولانا انعمي  
في حاشية التذويع وصرح به في زخيرة البقي وفي المسعودية المراد به الصفا الاول وفي شرح  
التقاية المراد به واحد غيره وعكاه بان الغير يعني الغاير والواحد بغيره ثم قال ان كلامه من القولين  
الاولين لا يخلو عن شيء لانه يلزم منه ان لو كان القوم كثيرا بحيث لم يسمع الكل كان مخافة و  
كذلك في الاختلاف المذكور في الجهر والمخافة كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء  
وغيرها من التسمية على الذبحة والاباء والبيع ووجوب السجدة بالكدوة حتى لو قال ان طلاق  
اوانت حرو لم يسمع نفسه لا يقع الطلاق والعتاق على اختيار الهندواني ويقع على اختيار الكرخي  
وكذا الجهر بها وخافت الاستثناء والشرط بحيث لم يسمع نفسه بقران في حال على قول الهندواني  
ويقع على اختيار الكرخي وعند الكرخي لا يقان في الاستثناء اصلا ويتاخر الى وجود الشرط في  
الشرط وفي المحيط عن القامح الامام ان الصحيح عندي انه في بعض النسخ فان يكتب بسماع نفسه و  
في بعضها بشرط بسماع غيره فتدونه البيع لو ان المشتري صاحبه على فم البائع فيسمع كفي ولو سمع  
البائع بنفسه دون المشتري لا يكفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلان فناداه من بعيد بحيث لا يسمع  
لا يثبت لان شرط الخت ووجود الكلام معه ولم يوجد ولو ترك المصلي سورة او لي العشاء قضا  
في الاخرين مع القاعة وجهر بها ولو ترك قاعتها لا يقضيها عند ابي محمد وقال ابو يوسف  
لا يقضي واحدة منها في رواية الحسن عن ابي يقضيها وقال عيسى بن ابيان ويجزي عنكم مني  
ان يقضي القاعة دون السورة لان القاعة واجبة دون السورة والواجب والى بالقضا  
وهو وجبة الحسن في القاعة وسباني وجبة في السورة ووجه ابي يوسف ان كل واحد منهما واجب  
والواجب اذا فات عن محله لا يقضي الا بدليل ولا دليل ههنا لان الدليل هو ان يكون مثل الثابت

مشروطا يصرف الى ما عليه والسورة في الشفع الثاني غير مشروعة فلا يصرف الى ما عليه واما  
القاعة فلا تشرع في الشفع الثاني على سبيل الوجوب على رواية الحسن او على سبيل الاحتياط  
على رواية اخرى فلا يمكن اثباتها فيه لا على سبيل القضا ولا على سبيل الاداء اما على سبيل القضا  
فالقضا صرف ماله الى ما عليه لا صرف ما عليه من الواجب ولو احتياطا الى ما عليه  
والقاعة في الشفع الثاني ليست بفعل مطلق بل فيها جهة الوجوب ولو نظر الى الاحتياط فلم  
صرفها الى ما عليه واما على سبيل الاداء فلا بد ان قرأها مرة فينصرف الى الاداء لانها مشروعة  
في الشفع الثاني اداه وان قرأها مرتين فتكررها غير مشروعة فان يولي فيه بل يسقط ككثير  
التشريق اذا فات عن محله لا يقضي لان مثلها غير مشروعة في غيرها وقالوا لا يسلم ان السورة  
غير مشروعة في الشفع الثاني على طريق الوجوب والكلام ليس فيه لان القضا صرف ماله الى  
ما عليه لا ما عليه الى ما عليه وعدم مشروعتها تفادى لا نرى انه لو قرأها فيه لا يلزم التسو  
ولا الاثم ولان موضع القرأة جملة الصلوة لقوله عم لاصلوة الا بقرأة ولقوله قافروا  
ما ينشرون القرآن لكن الشفع الاول نعت للقرأة مجبر الولد الذي يوجب العمل والسورة ايضا  
مجبر واحد اخر رواه جابر بن يقطين في الشفع الثاني بشبهه كونه محلا للقرأة لان القيام في الشفع  
الثاني مثل القيام في الشفع الاول في كونه ركن الصلوة والدليل للمعبر غير قطعي الثبوت فمن هذا  
هذا الوجه لم يتحقق القنات لبقاء شبهة المحل في الشفع الثاني فوجب قضاؤها فيه بهذه  
الشبهة وهذا قضا يقضيها بشبهة الاداء وجهها في عدم قضا القاعة ما ذكره ابو يوسف  
ولان قرأة القاعة شرعت على وجه يرتب عليها السورة فلو قضاها في الاخرين لثبتت  
القاعة عليها لان الفرض انه قرأ في الشفع الاول السورة ثم يقضي القاعة في الشفع الثاني وما  
وقع في الشفع الثاني مؤخر عما وقع في الشفع الاول وذلك قبل المشروع بخلاف ما اذا ترك  
السورة لانه امكن قضاؤها على وجه المشروع اعني ترتبها على القاعة وهذا وضع الجامع القصر  
وقان في الاصل اذا ترك السورة لحيث ان يقضيها وجهها ان السورة لم يكن مراعاة وضعها  
من كل وجه في القضا لانه وان كانت مؤخرة عن القاعة لكنها غير موصولة بها لان السورة  
في الشفع الثاني والقاعة في الاول وقد وقع بينها قاعة ثالثة فلذا قال باستحباب قضاها  
ثم قوله وجهر بها هو الصحيح على ما في البداية لان الجمع بين الجهر والاختفاء ركعة شفع واحد مشروعة  
وفي الاختفاء ما على ما رواه هشام عن محمد بن سيرين صفة الواجب وهو السورة لاجل مراعاة صفة



التفيل وهو الفاتحة وذلك شنيع وفي رواية ابن ساعدة عن ابي جابر بن يوسف انه يجزئ بالسورة خاصة  
لانه في الفاتحة مؤد فيراعي صفة اذانها وفي السورة قاض فيجزيها كما كان في الاداء ولا يلزم الجمع  
بين الجهر والاختفاء ركعة واحدة تقدير الان القضاء يلحق بكل الاداء وصحة التمرناشي ثم اختلفوا  
كيفية قضا السورة قال بعضهم بقدها على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة في الاوليين وقال  
بعضهم يؤخرها من الفاتحة وهو الاستنباط على ما في الكفاية وفتح القدير لان تقديم السورة على  
الفاتحة غير مشروع وفرض القراءة في الصلوة اية عند ابي جابر وهي اما كلمة واحدة نحو حمد هاشم  
وص وقا وكلتان فصاعدا فان كانت كلمة واحدة قال بعضهم لا يجوز لانه لا يستمر قارئها وقال  
بعضهم يجوز اما نحو حمد هاشم قضاها وما نحو ص وقا فلا من مستأها وان كان حرفا غير مرقو  
ولكن اسأوها كلمة مفردة فيصح بها الصلوة وان كانت كلمتين ثم نزل جازت عنده بخلاف  
ولو قرأ ركعة نصف اية طويلة مثل اية الكرسي ونصف الحز في ركعة اخرى لا يجوز عند بعض  
المشايخ لعدم قراءة الآية في كل ركعة ويجوز عند العامة لان بعض هذه يريد على ثلث ايات  
قصار او يعدها فلا يكون اية في اية وقالوا ثلث ايات قصار او اية طويلة وهو رواية عن ابي  
وذلك لان الآية الواحدة وان كانت قرأنا حقيقة الآية في التعرف ينطلق على ثلث ايات او اية  
طويلة فيصير اليه لان الجواز المقارن اولى عندها من الحقيقة المستعملة فلا يعدها قارئها في التعرف  
بدون ثلث ايات او اية طويلة فاستنبطه قرأنا اية قراءة ما دون الآية فلا يجوز وله قوله تعالى فاقروا  
ما ينشرون القرآن من غير فصل بين اية وما فوقها والاية الواحدة يطلق عليها القرآن حقيقة والحقيقة  
المستعملة اولى عنده من الجواز المقارن فلا يعدها مع اسكان العمل بها فيجوز عليها ويعمل باطلا  
وما دون الآية لم يدخل تحت اطلاقه بالاجماع لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن  
ما هو قرآن حقيقة وحكا وما دون الآية وان كان حقيقة لكنه ليس بقرآن حكا حيث جاز قرأنا  
ثلث ايات وانما نص الآية الواحدة ليست معنى ما دونها حتى يلحق به ويخرج عن اطلاق القرآن ايضا  
وفي الجران من لا يحسن الآية لا يلزمه التكرار عند ابي جابر في حصول القرض قالوا وعندنا يلزمه  
التكرار ثلث مرات واما من يحسن ثلث ايات اذا قرأ اية واحدة ثلث مرات ففي المجتبى انه لا يلزم  
به القرض عندها وفي الخلاصة ان فيه اختلاف المشايخ على قولها ولو قرأ نصف اية مرتين او  
كلمة واحدة اربعين مرة فانه لا يجوز وسننها في السور سجدة الفاتحة واتي سورة  
تسألها واتي ثم قرأ في سفر في البحر المعوزين ولان للسفر اثر في اسقاط شرط الصلوة

فلان يؤخر في تخفيف القراءة اولى وامنة نحو البروج والشفق في البحر لانه يمكنه مراعات كسبه  
مع التخفيف والظهر كالف على ما في المحيط والهداية وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب  
بالعشاء رجاء وفي الحضر اربعون اية وخمسون سوى الفاتحة على ما في الهداية وراى في  
الجامع الصغير اوستون واقصر في الاصل على الاربعين وفي رواية الحسن عن ابي جابر انه  
يقرأ من سنين الى مائة ثم هذا المقدار في الركعتين لانه ركعة حتى يكون على رواية الاربعين مثلك  
في كل ركعة عشرون على ما في الكفاية قيل في التوفيق رواية الحسن محمول على الراغبين وما  
في الاصل على الكسالي وما في الجامع الصغير على الاوسط واستحسنوا طوار المفصل فيها  
اي في الفجر وفي الظهر لما روى ان عمر بن الخطاب كتب الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في الفجر والظهر بطول  
المفصل وفي العصر والعشاء باواسط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل واواسطه  
وفي العصر والعشاء وقصاره وفي المغرب لما روى به من اجزأت الى البروج طوار ومنها الى  
لم يكن اواسط ومنها الى اخر فصار وفي القنورة بقدر الكمال وقيل من اجزأ العيس طوار  
من كورت الى الضحى اواسط ومنه الى اخر فصار وفي القنورة بقدر الكمال وفي المحيط  
حالة القنورة هو ان يخاف فوت الوقت ونظام الركعة الاولى بنطويل القراءة على الثانية في البحر  
فقط لتواتر ولانه وقت نوم فينبغي ان يعين الجماعة بتطويل القراءة وجان بدركوها ويعتبر  
التطويل من حيث الايات اذ كان بين ما يقرأ في الاولى وبين ما يقرأ في الثانية مقارنة من  
حيث الايات اذ كان بين الايات تفاوت من حيث الطول والقصر تغير الكلام والحرف  
على ما في المحيط واختلفوا في مقدار الزيادة فهم من اعتبر الثلث والثلثين بان يكون الثلثان  
في الاولى والثلاث في الثانية وقيل يزداد مقدار نصف ما قرأ في الثانية وهو كظم من الخرجية  
في الاطالة بالاولى لان اطالة الثانية مكروهة بالاتفاق اذا كانت ثلث ايات وفي الآيتين  
اختلاف هذا عندها وعند محمد بن طلال الاولى في الكل اي في كل المكتوبات واما النوافل والسنن  
فستوى بين ركعاتها في القراءة الا في اورد به السنة وفي المحيط يكره تطويل ركعة من التطويل  
ونقص اخرى واصح محمد ما رواه البخاري عن ابي قتادة ان النبي ص كان يطول الركعة الاولى من  
الظهر والعصر والصبح ولها حديث ابي سعيد الخدري انه ص كان يقرأ في الظهر في الاوليين في  
كل ركعة قدر ثلثين اية وفي العصر في الاوليين في كل ركعة خمس عشرة اية وحديث ابي قتادة  
يحمل ان يكون التطويل فيه ناشيا من جملة الشأ والتعود والسمية وقراءة ما دون الثلث



فجعل عليه جماعين الدليلين وفيه اخلاصة قول محمد لحي ولا يتعين شئ من القرآن لصلاة بحيث  
لا يجوز غيره والمراد بالتعيين على وجه الفرضية والافالفاخرة متعينة عندنا على وجه الوجوب  
وقد يقال ان الفالفاخرة متعينة بتعيين الشارع والمراد هنا عدم تعيين المصلي من عند نفسه  
وكرهه التبيين قبل هذا مستدرك بعد ذكر ما قبله ولحيبان معنى الاول انه ليس في شئ من الصلوة  
مطلقا بتعيين شئ من القرآن بحيث لا يجوز الصلوة بدونه ومعنى الثاني انه يكره تعيين المصلي شئ  
من القرآن مثل الم السجدة وهل في العجوة يوم الجمعة لا على انه لا يجوز غيرها كما في الاول وقد يقال  
المراد بالاول نفي تعيين المصلي والثاني بيان حكمه لو فعله المصلي فلا تكرار ايضا وانما كرهه التبيين  
لايهام بتفصيل بعض اية على بعض وجه ابله ولا يقرأ المؤمن في الجهرية والسرية وقال انما  
يجب قراءة الفالفاخرة في السرية وفي الركعات التي لا يجزئها وكذا يجب في الجهرية على الصحيح  
مذهبه لعموم قوله كما قرأوا ينسحب من القرآن ولكنية الفالفاخرة عنده ولنا حديث جابر ان  
رسول الله عم قال من كان له امام فقرأه الامام قراءة له وعليه اجاع اكثر الصحابة وماتوا  
عام خض منه كذا في الركوع فيجوز تخصيصه بعده بالمقتدى بخبر الواحد وركبتهما  
على ما قدمناه ولو سلم فالكلام في ان قراءة الامام قراءة للموم او لا فاختارنا الاول لما روينا في ذلك  
الركنية بل يستمع وينصت لقوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا لربكم من قرأ الاصحاح خلف النبي  
عم في الصلوة قالوا لما كان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وجب الاستماع في خارج الصلوة  
ايضا وفي الخبر لو قرأ على السطح في الليل جهر او الناس ينام يا ثم القبي اذا كان يقرأ القرآن واهله  
ليستفلقون بالاعمال ولا يستمعون ان كانوا اشعروا العمل قبل قراءة لا يأتون ولا اغوا وان  
وصلبه قرأ الامام اية الترتيب اي ما يذكر فيه بركة او الرحمة والترتيب ولا يسأل الجئة  
والرحمة ولا يتعوز من التار ان كان اماما او مقتديا وكذا المنفرد في الفرض اذا لا اشرفه وامام في النقل  
لحسن حديثه بقا قال سابت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة فبازر الجئة الاوقف  
في صلاة الجئة وما نزل بها ذكر انما الاوقف وتعود بان الله من اننا او خطب الامام ملك  
مسلم انعم قال اذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والامام يخطب فقد افوت وفي التور  
الانصات ولحيب عند ابي يوسف والشافعي ومالك واختلفوا في انه هل يجب حالة الخطبة  
ام يخرج الامام المنيق لا بد في الثاني ومالك والثاني قول الج اوصى الامام في الخطبة  
على النبي عم لما روينا ولان الذكر والصلوة على النبي عم نطق واستماع الخطبة فرض فلا بد

لنطق وعن ابي يوسف وجوز الصلوة على النبي مخير صلى الامام على النبي عم وجوز ان ينادي  
وتشيتا لفاطس وعن محمد انه يرد في نفسه ودراسته الفقه والنظر فيه مكروه وقيل لا بآ  
به وعن ابي يوسف انه كان ينتظر في كتابه ونسخه بالفلم والثاني اي البعد عن المنبر والذاتي  
اي القرب الى المنبر بحيث يستمع الخطبة سواذ في لزوم الاستماع والانصات على ما اختاره  
وعن بعض مشايخنا ان الثاني ان يقرأ القرآن احرار النوا **فصل** في بيان الامامة بالجماعة اقلها  
انسان او واحد مع الامام في غير الجمعة ملك البخاري الاثنان وما فوقها جماعة سواء كان ذلك  
الواحد رجلا وامراة حرا او عبدا او صبيا يعقل في المسجد او في بيته حتى لو حلف لا يصلي بمكة  
وام صبيًا يعقل حنثه بمنه كذا في السراج وكذا لو اتم زوجته في بيته او جارية سنة مؤكدة  
فيلفرض وقيل وجب والخيار عند كثير من السلف سنة مؤكدة في قوة الوجوب في الخفة ذكر  
محمد ان الجماعة واجبة وقد سماعا بعض اصحابنا سنة مؤكدة وفي المعنى سواء وفي البديع  
عن عامة المشايخ انها واجبة وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا بالجماعة الواجب الاستدلال لهم  
بالاجاز الواردة بالوعيد الشديدة في تركها وفي الفينة يجب التفسير على تركها بغير عذر  
وياثم كبيران بالسكوت وفي المحيط لا يخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو تركها اهل مصر  
ياثمرون بها فان اثمروا فيها والاحل مفاصلهم وفي المجتبى ومن سمع التنادكر له الاستغفار بال  
وفي الخلاصة يجوز التفسير بلحن المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة وفي شرح النفاية للشعبي  
عن نجم الاثمة رجل يستغفر بترك الفقه ليدونها ولا يحضر الجماعة لا يعذر ولا يقبل شهادته  
وايضا رجل يستغفر بترك اللغة فيفوت الجماعة لا يعذر بخلاف تكرار الفقه قبل جوابه الاولين  
واظن ترك الجماعة هنا وبالثاني في الواجب على تركها انتفى من الاعذار المخصصة لتركها من مرض  
وكونه مقطوع اليد او رجل من خدوف او مفلوجا او مستحقا من السلطان او من الدين او لا  
المشي كالشيخ العاجز وغيره كالرضي والاعمى ولو وجدا من يتوده ويحمله وفي الزبلي والاعشى  
عند الج بناء على انه لا عبرة عنده بقدرة الغير وفقته في فتح القدير وقال الظاهر انه اتفاق  
واختلف في الجمعة لاد الجماعة في الدرية قال محمد لا يجب على الاعشى ومنها ايضا المطر والطين  
والبرد والتدبير والظلمة الشديدة في الصحيح وعن ابي يوسف سالت عن الج عن الجماعة في  
الطين والروعة فقال لا يجب تركها وفي البحر عن السراج ان الرجح الشديد من الاعذار المسقطه  
لها في الليل لانه النهار ثم اختلفوا في انها هل يجوز تكرارها في مسجد واحد صلى فيه امامه الرب



بجماعة ام بكرة فمن ايج ومالك والشافعي وابن ابي شيبة والشافعي واكثر اهل هاهنا ويصلون  
وجدا نابعدا لجماعة الاولى وعن ابي يوسف ومحمد وداود وعطاء اهل الجوز تكرارها فيه عليه  
العمل اليوم لكنهم يصلون في موضع غير موضع الامام الاول واولى الناس بالامامة عليهم بالسنة  
لما في البخاري ان النبي عم استند من فام ابا بكر بن السجامة بالصلوة بالناس لعله وفضله  
ويشفي ان يقيد العلم بالسنة بان يكون مجتهدا عن الفواضل الظاهرة وان لم يكن وعاد على ما في  
المجتبى ثم اقرؤهم لقوله عم ليوم اعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فيها فاقروهم بكتاب الله تعالى واه  
عقبه من عرو وكذا بالاقراء من كان اعلمهم بالقراءة وكيفية اداء حروفها ووقوفها باعتبار تجويده على ما  
في الكفاية وقيل المراد من كان اكثر حفظا للقرآن وهو المختار ومنه على ما في فتح الباري وفيه ايضا اذا  
اجتمع اكثر حفظا واجود قراءة يقدم اكثر حفظا وعن ابي يوسف بالنسبة الى مسلم انه عم قال يوم  
القوم اقرؤهم فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقروهم بحجزة ثم  
اقد منهم ستا في رواية اسلام واختلاف في الاختيار منهم من اختار قول ابي يوسف ومنهم من اختار  
قول ابي حنيفة ومنهم صاحب الهداية واجاب عن ابي يوسف بان اقرؤهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلفون  
بالحكمة فقدم في الحديث وكذلك في زماننا فقد منا العلم ولان القراءة يفتقر اليها لركن واحد  
والعلم يفتقر لساكنين لا ركن ونقطة في فتح القدير بانه اذا كان معنى الاقرؤوا العلم بالحكام  
الكتاب فصار معنى الحديث يوم القوم اقرؤهم اعلمهم بالقراءة والحكام كتاب الله تعالى فان كانوا  
في القراءة واعلمهم بالحكام الكتاب سواء فاعلمهم بالسنة اي المتبحر في مسائل الصلوة وهذا يقتضي  
اولا ان يكون المتبحر في القراءة وسائر العلوم ومنها الحكم الكتاب مقدم على المتبحر في مسائل الصلوة  
وهذا خلاف ما خرج به لان المتبحر في المتبحر في مسائل الصلوة بعد احسان القدر المسنون  
من القراءة مقدم على غيره ولو كان العيزا متبحرا في القراءة وسائر العلوم ويؤيد هذا ما ذكره بقوله  
ولان القراءة يفتقر اليها لركن واحد والعلم لساكنين لا ركنين وانما ان يكون المتبحر ساكنا على الحال  
بين من اعز بالعلم عن الاقرية بعد احسان القدر المسنون ومن اعز بالاقراءة عن العلم لانه  
استدل به على تقديم من اجتمع فيه الاقرية والاعلية لا على تقديم العلم مطلقا فلم يتناول المتفرق  
بالاقراءة والمتفرق بالاعلية فلا يجوز الاستدلال به على كمالها كما استدل به صاحب الهداية  
فلمس ما يستدل به على اختيار صاحب الهداية وهو مختار المتبحر في الحديث البخاري حروا ابكر  
فيصلي مع الناس وكان عمر من موافق منه لا اعلم منه هذا وفيه في التشرع الوجه تقديم العلم

بغير الامام ارباب واما الامام ارباب فهو احق من غيره وان كان غيره افقه منه ثم اوردتهم بالاجتهاد  
عن الشبهات واما الاجتهاد من التواتر وهو التقوى فلا بد منه ولم يذكر الورع في الحديث  
السابق الا ان صاحب الهداية روى عن عاصم بن علي خلف عالم تقي فكانما صلى خلف بنى وقال  
ابن الهيثم والله اعلم به وقال الحافظ العيني هذا الحديث غريب الا ان احكام روى ما في معناه قال  
عم ان سركم ان تغفل صلواتكم فليؤمكم خياركم فان صح فيها ولا فالضعيف غير الموضوع بل في  
فضائل الاعمال ثم محله ما بعد التساوي في العلم والقراءة والذي في الحديث السابق بعد البقرة  
عن مكة وقد استشهد بجواب البقرة بعد فتح مكة فوضعهوا مكانها في البقرة عن الخطا والتهيبات  
ثم استشهد بما رويته ولان الاكبر كان اخشع قلبا واعظم حرمة ورغبة فيكون في تقديمه كثير  
الجماعة وقيل المراد بالاس من امتد عمره في الاسلام بان كان قد علم اسلاما على ما وقع في بعض  
رواية ما رويته ثم احسنهم خلقا والراد حسن الالفة بالناس لانه يقتضي الى كثير الجماعة فان استدلوا  
فاحسنهم وجهما اي اكثر صلوة بالليل ثم الاشرف نسبنا ثم بقرع بينهم وهذا كله اذا لم يكونوا في بيت  
شخص ولا في مسجد لانه ارباب والا فهاجرت البيت والامام ارباب اولي الا ان يكون معه سلفا  
او قاض لان ولايتها عامة ونكره نفيها القول بحجزة الاصل امامة غيره هؤلاء الحب الى امامة العبد  
لعدم تفرغه من حذمة مولاه للعلم وفيه خلاف الشافعي وفي فتح القدير ولو اجتمع المعتق  
والحر الاصل واستوى في العلم والقراءة والحر الاصل اولي والاعرابي لان الغالب عليه الجهل والاراد  
من يسكن ابادية ولم يهاجر الامصار والاعرابي لعدم توفيقه من الجحاسة ولا يهتدي الى القبلة بنفسه  
ولا يقدر على استيفاء الوضوء غالبا وفي المحيط والزيلعي ان كان الاعرابي افضلهم فهو اولي بالامامة  
لما روى ان النبي عم استخلف في المدينة ابن ام مكتوم وعيناها كانا اعميان وفاس عليه في البحر العبد  
والاعرابي وولد اكرتا والقاسق لانه لا يهتدي لامر نبيه ولان في تقديمه تعظيم وقدرنا باها  
وفي فتح القدير عن الدابة قال اصحابنا لا ينبغي ان يقضى بالقاسق الا في الجمعة لان في غير ما يجد  
اما ما غيره بان يجوز الى مسجد لم يوافقا وعلى هذا فيكره في الجمعة اذا قدر ان اقامتها في المسجد على  
قول محمد وهو المفتي بل لانه سبيل من الحق وفي المحيط لوصلي خلف قاسق ومبتدع لحرز ثواب  
الجماعة لكن لا يجوز ثواب المصلي خلف تقي انتهى والمبتدع من الحديث في دينه او نقص على خلاف الحق  
المتلقى عن رسول الله عم من اعتقاد او عمل بنوع شبهة وجعله دينيا ولا يحكم بكفره لان من يحكم  
بكفره لبدعة لا يجوز امامته كالجمعة وغيرها من الفرق الصالحة الكفرة وولدنا لانه ليس له



اب يريته ويؤدبه ويعلمه فيعلم عليه الجهل وقال الحسن وعطاء يجوز امامته بذكره فان  
تقدروا اجاز لوجود الاهلية للصلوة مع اداء الاركان والشرائط ولا ان النبي عم قال صلوا خلف كل  
بر وفاجر ولا ان ابن عمر صلى خلف حجاج فمن اظلم منه فان امكن له الصلوة خلف غيرهم فهو افضل  
والا فالافتداهم افضل من ان يصلي منفردا في فتح القدير ويكره الافتداء بالمشهور بكل البرا  
ويجوز بالنسبة في بشرط ذكرها في باب الوتر ويكره تطويل الامام اي زيادته على القدر  
المستوفى من قراءة النبي في صلاة التيمم مرفوعا قال عم اذا صلى احدكم للناس فليخفف فان فهم  
الضعيف والسقيم والكبير والاحاجة واذا صلى لنفسه فليطول ما شاء الصلوة غير صلوة الكسوف  
فان السنة فيها التطويل حتى تغطي الشمس على مكة في فتح القدير وفيه اشارة الى ان تطويله الركوع والاسجود  
والادعية مكروه ايضا كذا قيل فان في فتح القدير وينبغي ان يقرأ الركعتين للرسالة واحدة  
للاخر سورة في كل ركعة فانه مكروه عند الاكثر وفي الخلاصة اذا قرأ سورة واحدة في ركعتين  
اختلف فيه والاصح انه لا يكره ولكن لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا بأس به وكذا للقرآن وسط السجود  
اول سورة في الاولى وفي الثانية وسط سورة اخرى والاخر سورة اخرى لا ينبغي ان يفعل ولو  
فعل لا بأس به وفي نسخة الخواني قال بعضهم يكره وكذا جماعة النساء وحدثني اي تحريما لان ما بين  
اما ان يتقدمهن او يقفن وسطهن وكلها مكروه تحريما اما الاول فلما فيه من زيادة الكشف واما  
الثاني فلما فيه من ترك مقام الامام وهو واجب على الامام لمواظبته م بذكر تركه ولو لم يجز احرام فاقول  
فثبت ان عابشة رضي الله عنهما وقامت وسطهن فكيف تركه بل هي مستحبة على ما ذهب اليه  
النسافي لجيبان ذلك كان في ابتداء الاسلام ثم استجبا كسنيته فبقيت على اصل الجوار وان  
كانت مكروهه فان قيل ان النبي اقام بمكة بعد اثنتي عشرة سنين على مكة في الحج ثم خرج  
عابشة بالمدينة فكيف يصح قوله ان فعل عابشة محمول على ابتداء الاسلام وان انتفاء صفته  
الوجوب والسنية يستلزم انتفاء صفته الجوار على مكة في الاصل فان انتخت السنية نسخ الجواز  
ايضا قلنا انه عم تزوج عابشة في مكة قبل الهجرة على قولنا في شرح البخاري ولو سلم انه كان  
في المدينة لكنه يجوز ان يكون المراد بابتداء الاسلام ما قبل زمان النسخ وان الجوار بمكة هو  
الجوار في منى كذا في لا في ضمن السنية وان فعل جماعة تقف الامام وسطهن لما روينا  
من حديث عابشة ولا في تقدمها زيادة كشف والاحترار عنه فرض وتقدم الامام واجب  
وقوله الواجب احرام من تركه فرض لا يقال لو لم يستحسن من قننا الى قديمها وتقدمت وقت

النساء فاكشفوا كراهة باقية وبقاء الحكم بدون ازالة غير صحيح لان ذلك نادر لاحكامه ولا ان ترك  
التقدم ثابت بما رويناه والتعليل بالكشف لا يصح واستخلف الامام امرأة وتخلقه جال ونساء  
فثبت صلوة الرجال والنساء والامام والمرأة المتقدمة باتفاق امتنا اثبتت على ما في السير والواجب  
اما الرجال فظاهر واما النساء فلا يثبت دخولهن في تحريمه ناقصة بعد كماله فعلم ان هذه المسئلة  
من جوار امامة النساء كان جماعة من صلواتنا اجازة مستشادة عن الكراهة لان صلوة  
الاجازة في فضيلة وركعة التقدم مكروه فذا الامر بين فعل المكروه وبفعل الفرض وترك الفرض ترك  
المكروه فوجب الاول كذا في فتح القدير كالعرات فالافضل في حقن الصلوة فرادى وان صلوا  
بجماعة تقف اما من وسطهن ولا يجفون اي النساء اجماعا اي جماعة للكتوبة والجمعة والعيد  
ومجلس الوعظ خوفا لفنة الا يجوز في المغرب والنساء والفجر فقط لعدم خوف الفنة في هذه  
الاقوات لان الفسقة يستغلون الطعام في المغرب وينامون في النساء والفجر ويجوز اي التوضي  
ومحذورهما اي الجوز في الكل لان الجماعة مشروعة في حقن والفنة معدومة لانها غير مبرورة  
فيها فلا يكره وفي الكافي الفتوى اليوم على الكراهة في الكل لظهور الفساد وحضور مجلس الوعظ  
اولى بالكراهة ومن صلى مع واحد بالغا او صبي اقامة الامام لوقام عن يساره او خلفه ولم يتحول  
هو بنفسه عن عينية مساويا له ولا يتأخر عنه وعن محمد انه يضع اصابع رجليه عند عتبة الامام  
والظاهر قولها لما في مسلم عن جابر قال كنت مع رسول الله في سفر فبقي وقت خلفه فاخذت  
فجعلت عن يمينه وهذا ظاهر في المساوات وعليه اكثر العلماء فلو اقام الواحد عن يسار الامام او  
خلفه كره على ما في الزيلعي ولا يفسد صلواتها بالتحويل الى اليمين لانه على قائل وانه يفرق في المساواة  
القدم لا الراس حتى لو كان الامام اقصر من المتقدم فوقع راس المتقدم قد اقام الامام يجوز بعد ما  
كان اكثر قدومه مساويا للقدم الامام او متأخرا عنه قليلا ولو اختلف قدمها صغرا وكبرا فالخير  
بالساق والكعب ويتقدم الامام الاثنين فصاعدا لما رواه الجماعة عن مالك بن انس ان النبي عم  
تقدم الاثنين وعن ابي يوسف انه لا يتقدمها بل يقوم بينهما لما في مسلم ان ابن مسعود ومن صلى خلفه  
والاسود فقام بينهما قلنا هذا دليل الجواز وكلاهما في الافضلية وفعل النبي عم مقدم على فعل  
الصحابة او يقال انه منسوخ ولو اقتضى واحد بواحد عن يمينه فجاء ثالث وجذب المتقدم الى  
نفسه بعد تكبير الثالث او قبله فلا يضره ذلك ولا يفسد صلوة المتقدم على ما في قاضيان  
لكنه لو كان هذا في الصغار ينبغي ان يكره او لا ثم يجزبه ولو جازبه او لا فانه ثم يكره فيل



صلوة من تأخر على ما نفهم كرتدوسي لأن هذا الجاية بالتعليل فيعتبر الجاية بالقول والأصح أنه  
لا نفسد لأنه على قيس كذا في الجوز يصف الرجال ثم النساء ثم المسلم ثم قال ليلتي منكم أو لا إلا  
والنهي ثم الذين يلوونهم والمراد به العتيان لا حائل جوبلهم ثم احتج في دفع الخابج الخفي ثم النساء  
لحديثنا من صلينا مع رسول الله وصفقنا وألجوز من وراءنا واد الجماعة إلا ابن ملجاء وما يوجب  
عليه مسلم أن صفوق النساء خلف الرجال وإذا استوى جانب الإمام فالجائي يقوم عن يمينه وإن خرج  
أيمن فيقوم عن يساره وإن وجب في الصف فرجة سدها والافين نظر حتى يخرج فان خاف في  
الركعة جذب ولحد من الصفان علم أنه لا يؤذنه وإن اقتدى بخلف الصف جاز في الركعة الأولى  
في الصف الأول فرجة دون الثاني لأنه ان يصلي في الأول وتحرق الثاني لأنه لا حرمة له لتقصير  
حيث لم يسجد في الأول واختلفوا في الصف الأول قبل هو الذي يلي الإمام سواء جاء صاحبه متقدما  
أو متأخرا أو سواء تخلله مقصورة أو منبر أو لا وقبل المراد به هو المتصل من طرف المسجد إلى طرف  
الأخر لا يتخلله مقصورة أو منبر فان تخلل فليس بأول وقبل المراد به هو الذي جاء صاحبه أولا أو  
صلى في صف متأخر والأصح هو على ما يدل عليه ظاهر الأحاديث الصحاح كذا في فتح الباري وفي  
النووي القول أن الأخران غلط فان حاذت أي المصلي مشتهات صالحة للجماع بان كانت عيلة  
تامة الخلق وضعة وقيل من بلغت سبعا وقيل تسعا فهي مشتهات والأول أصح أطلقها فشمات  
الاجنبية والزوجه وأخرى والمشتهات حالا أو ما بينها فدخلت الجوز الشوها والاحجية إلى  
في العاقلة ليخرج به الجنونة لعدم تصور الاشتراك معها في الصلوة لعدم صحة صلواتها في صلوة  
مطلقة أي ذات ركوع وسجود فخرجت صلوة الجنان مشتركة بينها تحريمه واحدة بان يكونا  
بإثنين محرمين على تحريمه إمام أو يكون الرجل إماما لها أو أدبان يكون الرجل إماما لها أو كان إماما  
فيما يؤيدانه تحقيقا كما في المدركين أو تقدير كما في المدركين فان قيل هذا مستدرك بعد قوله  
مشتركة تحريمه قلنا لم لان بينهما عموما وخصوصا من وجه لأن المقتدى إماما مدرك والآخر غير  
مسبوق والآخر مسبوق أو مسبوق غير لاحق ففي المدرك يوجد الاشتراك تحريمه وإذا فسدت  
الحاذا في ذلك وفي الثلاثة كما فيه يوجد الاشتراك تحريمه لا إذا لان اللاحق إذا حاذت في الحقيقة عند  
الغيب إلى الوضوء أو عند الجئي قبل الاشتغال بالصلوة فلو فسدت هناك لعدم الاشتراك إذا  
حالة الحاذات لأن هذه الحالة ليست حالة الأداء أو الجحد الاشتراك تحريمه في هذه الحالة وكذا  
المسبوق إذا حاذت في المسبوق في وقتا ما سبقا به لعدم الاشتراك إذا لانها متفرقان فيه وإن جدد

الاشتراك تحريمه في هذه الحالة ولو اقتضى كل منها بإمام غير الذي اقتضى به الآخر في صلوة واحدة فقد  
وجد هنا الاشتراك إذا لا تحريمه فظهر الفرق بينهما فلا يستدرك ثم حكم المدرك واللاحق والمسبوق  
معلوم وأما حكم اللاحق المسبوق فمؤاذا زال عذره الذي صار به لاحقا يصلي أولا ما لم يحق فيه  
ثم يصلي مع الإمام ما أدركه معه ثم يعقب ما سبق به لأن اللاحق يصلي على ترتيب إمامه والمسبوق  
يعقب بعد فراغ الإمام في مكان متعلق بحاذته متحد حتى لو كان الرجل على الأرض والمرأة على دكان  
قد وقامة الرجل لا يفسد صلوة لعدم اتحاد المكان بل هو مثل من الاستوائية وغيرها ونحوها  
وإذا نه قدر مؤخرة الرجل وغلظه مثل الأصبع والفرجة تقوم مقام الكائل وإذا نه قدر  
مقام الرجل على ما في فتح القدير وقائه مع اللاحق لانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل فيل لا يفسد  
استوى والظمنه أن الفرجة لا عبرة لها عند بعضهم فسدت صلوة استحسانا على ما سنبينه لا  
صلواتها إلا ان حاذت إمامها في فسدت صلواتها أيضا بفساد صلوة إمامها ان نوى إمامها  
أي إمامة تلك المرأة أو النساء وقت الشروع لبعده ولا يشترط حضورها عند النبذة في رواية  
ويشترط في أخرى على ما في السبرج كونه حاج والظاهر الأول ولا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى هذا  
الفتيد لانه علم من فيد الاشتراك إذا لا اشتراك بينهما تحريمه إلا نبذة إمامها إذ لو لم ينو إمامها  
لم يصح اقتداؤها بالاتفاق في غير الجمعة والعيدين واختلفوا فيها فذهب بعضهم إلى اشتراطها  
فيها أيضا وبعضهم لا ثم انما اشترط النبذة لانه يلزمه الفساد من جهتها على تقدير محاذاتها  
أي لو لم ينو إمامها تفسد صلوة المرأة لا الرجل لعدم صحة اقتدائها ولو نوى إمامها واقتدت به  
مقارنا لتبكيره محاذية لم تنفقد تحريمه الإمام وهو الصحيح على ما في قاضيان والخاصة لأن يفسد  
للصلوة إذا قارن الشروع منع من الانقطاع وإلى هذا أشار بقوله فسدت هذا عندنا وقال  
زفر والنشاف وما لك لا يفسد صلواته بالمحاذات كصلواتها فلنا هذا قياس تركها بالاشتراك  
لحديث ابن مسعود آخره من حيث آخره الله تعالى روى من فوعا وموقفا وهذا وإن كان  
حيزا لحد لكنه كفى بما نالج قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فصيح الاحتجاج به على فرضية التحريم  
لأن الحكم بعد البيان يضاف إلى المبين فإذا ثبت فرضية التحريم في المحاذات يلزم ترك فرض المقام  
اعني التحريم ففسدت صلواته حتى إذا أشار إليها بالتحريم بعد ما دخلت في صلواته ونوى إمامها  
فلم يتأخر في بطلت صلواتها لتركها فرض المقام اعني التأخر لصلواته لانه لم يترك فرض المقام  
حقه اعني التحريم لانه قد فعله بالإشارة إليها بالتحريم والتأخر ففسدت فرض



المقام ففسد صلوة كذا في الجوفان قبل قد يمكنه التقدم بخطوة او خطوتين فيما اذا لم يتأخر المرأة بعد انشاؤها  
اليها بالتأخر فاذا لم يتقدمها ففسد صلوة تركه فرض المقام فكيف يصح قوله لا يفسد صلوة لان لم يترك  
فرض المقام لعيب عنده في الجوفان تقدمه بخطوة مكروه فلا يؤمر به بقول هذا الجواب ضعيف لان  
ترك التقدم يلزمه فساد الصلوة والتقدم يلزمه الكراهة والبطال العمل غير مشروع فالرجح ان  
يتقدم بل الاول في الجوفان كل من التقدم والتأخر في الصلوة لا ينبغي بدون الدليل وقد وجدناه  
في التأخر اعني ما روينا في التقدم فلا يؤمر بالتقدم وفيما سيم على صلوة المرأة فاسد لان الرجل  
هو المخاطب بتأخيرهن فيما روينا فيكون هو التارك لفرض المقام دون المرأة فان قيل اذا كان هو  
ما مور بالتأخير تكون هي ما مور بالتأخر لضرورة التلازم بينها الجيب بالمنع بانه انما يكون كذلك  
اذا لم يتحقق التأخير بدون التأخر ولكنه قد يتأخر بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين سلمناه  
لكونه مكروها او لعدم الدليل على جوازها على ما ذكرناه لكنه صحتي والاعتبار بالصينيات في الشرع  
فاذا علم ان الغلة في الفساد ترك فرض المقام ظهر عدم صحة قول من قال ان محازات الامر يفسد  
الصلوة ايضا وانما يصح ذلك ان لو كان الغلة المستهورة وليس كذلك ثم هذا الجواب عن فيما سيم  
ظاهر فيما اذا كانت المرأة حاضرة حين شرع الرجل فقامت وحاذته ولم يشر اليها بالتأخر واما  
اذ جاء بعد ما شرع واقتدت به وحاذته فيه خلاف وفي ظاهر الرواية انه مثل الاول  
لانه لما نوى صلواتها حين شرع فصارت كأنها حاذته في ابتداء الشروع فيلزم ترك فرض المقام  
وفي رواية اخرى لا يفسد صلوة بل يفسد صلواتها تركها فرض المقام اعني تأخرها لان  
التأخير لا يمكن للامام لكونه في الصلوة والصحيح هو الاول لان كونه في الصلوة لا يمنع ان يفعل  
فرض المقام بالاشارة ثم اختلفوا في ان المعتز في المحازات ما هو قيل هو الساق والكعب وقيل  
القدم وقيل هي ان يجازي عضو منها عضو من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة ورجلها بها  
اسفل منها او خلفها ان كان يجازي الرجل شيئا يفسد صلوة كذا في الفوائد النسفية قال  
في المجتبى والمحازات المفسدة ان تقوم بجنب الرجل من غير حائل او قدماه وهذا هو الصحيح في  
الاخلاصة وغيرها من الفتاوى امرأة صلت خلف الامام فوفقت في وسط الصف وقدمت  
الامام امامة النساء لجمعوا ان صلوة المرأة تامة لكن يفسد صلوة ثلثة نفر من القوم واحد  
عن يمينها وواحد من يسارها وواحد خلفها بهذا بناء على ان محازات المرأة الرجل في صلوة  
مطلقة مشتركة وقد استويا في المكان وليس بينهما حائل يوجب فساد صلوة الرجل قلت المحازات

او كثر ثم قال في الاخلاصة عن الجامع الكبير الامام السرخسي انما كان شرط لتحقيق المحازات حتى  
لو كان الرجل على الدكان والمرأة على الارض قدر قامت الرجل لا يتحقق المحازات ويجوز صلوة  
انتي فظهر منه ضعف القولين الاولين فان المحازات بالكعب والساق والقدم فيمن خلفها واما  
في فوائد النسفية يشترع عدم اشتراط الاخذ في المكان واعلم ان شرط المحازات على ما اشار اليه  
ثمانية الاشياء وكون الصلوة مطلقة ومشاركة بينها وكون الاشتراك في التيممة وفي الاداء  
والاخذ في المكان وعدم الحائل والنية بامامتها وبقي منها شرطان لخران احدهما انما وكيفية  
حتى ولو اختلفت كما في جوف الكعبة او بالتحريم في ليلة مظلمة لا يفسد كذا في البحر واما ان يكون  
ان يكون المحازات في ركن كامل حتى لو كبرت في صف وركعت في صف اخر وسجدت في ثلث  
فسدت صلوة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف لانها ادت في كل صف ركعا كذا  
في المحيط عن الحرجاني وعن ابى يوسف انها لو وقفت مقدار ركن يفسد وان لم تؤد الركن قيل  
لو حاذته اقل مقدار ركن ففسدت صلوة عند ابى يوسف ويؤيده مله في قاضينان والآخر  
المحازات توجب فساد صلوة الرجل قلت المحازات او كثر واستشكل ههنا بانهم جعلوا الفرجة  
كالحائل على ما مر والرجل الذي هو خلفها بينه وبينها فرجة هي مقدار ما بين الصفيين فكيف  
يفسد صلوة من خلفها الجيب بان الفرجة التي بينها وبين من خلفها من الرجل غير معتبر وانما  
من الفرجة مله يمينها ويسارها حتى قالوا المرأة الواحدة في صف الرجال يفسد صلوة ثلثة رجال  
واحد من يمينها وواحد من يسارها عند عدم الفرجة وواحد من خلفها والثنان يفسد صلوة  
اربعة والثلثة يفسد صلوة خمسة وقيل ثلث كالصف التام يفسد صلوة جميع الصفوف  
التي خلفه ولا تدخل امرأة في صلوة رجل بل ينية الرجل وقت الشروع لا بعده ولا يشترط  
حضورهن وقت النية على ما ذكرناه اياها خلافا لفرقة اعتبار اياها بالرجل قلنا يلحق الامام من جهتها  
ضربا لاحتمال المحازات فلا بد ان يلتزم صلواتها لان التروم فرع الالتزام فصار كالمقتنع  
الامام فانه لا بد للمقتدى من نية الاقتداء ليكون القدر اللازم من جهته جهة الامام ضررا  
مرحبا واعترض عليه بان القاري اذا اقتدى بالامام ففسدت صلوة الامام من جهة القاري  
ولا يشترط نية امامه القاري ليكون القدر اللازم له من جهة المقتدى ضررا ملتزما وجب  
بالمنع بناء على قولنا ان لا يصح عنده بدون ائنه سلمنا ذلك لكن كذا من فساد يحصل  
بسبب الاقتداء والقاري لو صلى وحده والامام وحده وامكن الامام الاقتداء به ففسدت صلوة



ايضا على ما في الغاية فلم يكن الفساد بسبب الاقتداء قلت لا ينبغي عليك ضعف هذا الجواب لان المرأة  
اذا حاذت الرجل خلف الامام وقد نوى امامتها فصوله الرجل فاسدة وانما فسدت بسبب الاقتداء  
مع انه لا يلزم عليه بنية صلوة تلك المرأة التي جاءت كفساد من قبلها ثم اقول راسا ان ضرر الحاذية  
للإمام انما يلزم اذا نوى امامتها على ما سبق واذ لم ينو لم يلزم فلو لم يقرر للإمام من قبلها  
موقوف على بنية واثبات اشتراط البنية يلزم كفساد صلوة من قبلها دور ولو نوى امامة النساء  
الا فلا تفاقدت به الفلانة وقامت بحجبه لم يفسد صلوته على ما روى عن ابي يوسف علوه  
بالاستثناء وفسد صلوة المرأة وهل يصير شاردة في النقل فيه روايتان اطلق النقل  
فينقل صلوة الجمعة والعبدان وهو الأصح وقال بعضهم لا يشترط فيها البنية بل يصح دخولها  
في صلوة الرجل في الجمعة والعبدان وقال في الخلاصة وهو الأصح وفسد اقتداء رجل بامرأ  
لما رويناه من حديث ابن مسعود وصحى لان صلوته نقل لعدم كونه مكلفا ولا يجوز اقتدائه  
به لانه في الفرض ولا في النقل ام في الفرض فلا يلزم بناء الفرض على النقل وذا لا يجوز وام في  
النقل فلا ان الامام ضامن والعبدي ليس من اهل الظان فلا يكون ما ضلوه مضمونا عليه حتى  
لو افسده لا يجب عليه القضا فيكون دون تنقل كماله فلا يجوز اقتدائه به لكونه بئرا للفقر  
على الضعيف هذا عند العامة وقال مشايخ بلح يجوز اقتداء ابناء الفسقة بالنسبي في النقل قياسا  
على اقتداء غير الظان على الظان فان من ظن ان عليه فرضا ثم يتبين خلافه فالأقتداء صحيح  
نقل مع ان نقل المقتدى مضمون عليه بالافساد حتى يجب عليه قضاؤه بالافساد ونقل  
الامام ليس بمضمون عليه قلنا ان وجوب القضا على الظان مجتهد فيه فان زعم يقول وجوبه  
فانظر ان الظان عاين ما في حق المقتدى بخلاف القبي وقال الشافعي نصح امامة العبيد للبايع  
مخافا بنا على جواز اقتداء المقتدى بالنقل عند الحاجة عليه ما ذكرناه ثم اذا اقتدى الرجل  
لو لم يمس النساء والعبيدان فهل يصير شارعا فيها ام لا ولم يذكره محمد في الجامع الصغير فقال  
بعض مشايخنا يصير شارعا وبعضهم لا حتى لو كان مقطوعا لا يجب القضا على الاول لصحة الشرع  
دون الثاني والعمي هو الاول على ما في المحيط عن الاصل ووجه الثاني ان شروع غيره  
الندوة او نذر الرجل ان يعصى خلف امره او صحت لا يلزمه فكذا اذا شرع فصار كما اذا اقتدى  
القاري بالاموي او المحدث او الجنب واما الاقتداء بالحنفي فان كان المقتدى رجلا او حنفي  
مثله لا يصح لجوار ان يكون الامام اني والمقتدى رجلا وان كان المقتدى امرأة يجوز والاما

يتقدم ولا يقوم وسط الصف على ما في الخلاصة وفي القنية يجوز اقتداء الحنفي بمثله استحسانا  
ولا يجوز الاقتداء بالسكران والمجنون للطبق والافيجوز في حال افاقته على ملك الخلاصة  
وطاهر بعد ورلان الامام ضامن والطاهر اقوى حالا من المعتور والشي لا يتضمن فوقه انما  
يتضمن مثله او دونه والكراد بالمعتور ما ظهر عذر عند الوضوء او يطرا عليه قبل ان يصل  
معه لانه لو نوضا على الاقطاع وصلى كذلك يصح الاقتداء به لانه في حكم الطاهر على ما في  
البحر المحيبي وفيه بالطاهر اشارة الى ان اقتداء المعتور بالمعتور رجائز بالاتفاق ان اخذ  
عذرهما واما اذا اختلف فلا يصح فيجوز اقتداء من به انقلاب ربح بمثله لانه به سلس بول  
ولا يجوز اقتداء المستحاضة بالمستحاضة والصالة بالصالة وان اخذ عذرهما الاختار  
اقتدائها بالحنفي على ما في القنية وفيها ايضا ان كان رجل جرح سائل فتوضا وام فوما قال  
مشايخ بلح لا يجوز وقال تدبر شجاع صلوة القوم جائزة كتنظيم ام المؤمنين وهذا قول صحيح  
فقد قال في الجامع الصغير صاحب الجرح السائل ام الاصح قبل لا يجوز للمعتدين وقبل يجوز  
لها وبه ابو يوسف وعلى هذا اختلف المبطلون والمستحاضة انتم وقال في التمه الفروفي  
على القدوري اقتداء الصحيح بالمعتور رجائز عند زعم عامة العلماء على انه لا يجوز لما بيناه  
واقته قاري باق لا يحسن مقدار ما يفرض من القرآن والاصل فيه ما ذكرناه من ان الاضعف  
لا يتضمن الاقوى لان الامي ضعيف حالا من القاري ففسد صلوة القاري واختلف في صلوة  
الامي فقال ابي نفع ففسد ايضا لانه فرض القراءة مع القدرة عليه بالاقتداء بالقاري وقال  
محمد في الجامع الصغير عن ابي ابي صلي القوم اميين وقاريين فصلواتهم فاسدة وقال ابو يوسف  
ومحمد صلوة الامام ومن هو مثل امامة صحيحة وقال الكرخي اقتداء القاري بالامي وشرعه  
معه صحيح ولكن اختلفوا وان القراءة تفسد صلوته وقال الطحاوي لا يصح شرعه اصلا  
فعل قول الكرخي يلزمه قضا النقل لافساده لا على قول الطحاوي ولا يجوز اقتداء النسي بالامي  
ايضا لان الامي اقوى حالا منه لقد رتبته على التجرمة وفي المحيط عن شرح شيخ الاسلام ما يدل  
على جواز الاقتداء بالامرئ بالامي جائزا لاتفاق مكش بما ذكرناه ولان صلواته انما  
ضرورية ولا ضرورية اقتداء المكش به وفيه بالملكس لما في الخلاصة القاري اذا تم العت  
والا بسبب يجوز صلوة الامام والقاري ولا يجوز صلوة الذي بسبب بالايجاع انتم وطالب  
بالفرق بينه وبين ما من ان الامي اذا اميا وقارنا فسدت صلوة الكل عند ابي ج وحبيب



للمؤمن يمكنه ان يجعل صلوة بقرأة بان يقتدى بالفارسي بخلاف الفارسي لان ستر الامام ليس ستر الامام  
بخلاف قرأته وكذا اذا اتم معذوره بصلته وبطاهر يصح صلوة الامام مع مثله دون صلوة الطاهر والامام  
بالمكش مستور المورة وبالفارسي مكشوف المورة فلا يرد عليه ما في التبرج الوهاب لوقا ولا مستور  
المورة خلف الفارسي كان اولي لان من ستر عورتها بالستر والاو نحوه لا يستر في العرف مكشوبا  
ويصح صلوة المكشوب خلفه لانه مستور المورة انتهى واقضاء غير موم يوم لما ذكرناه وكذا لا يجزئ  
اقضاء الموم قاعدا بالموم مستلقيا لان المفرد ركع معتبر فثبت به القوة كذا في الهداية بخلاف  
ما اذ كان الامام يصلي قاعدا بالاياء والمفدى قائما بالاياء فان جاز على ما ذكره الموم الموم  
عن التمرناشي معناه بان حال القيام غير معتبر لانه ليس بركن وذكر في النهاية اقضاء الذي  
يصلي قاعدا بالاياء بالذي يصلي مضطجعا فيه خلاف والاصح انه يجوز على قول حماد وكذا  
الظاهر على قولهما جواره وذكر في المحيط ما يوافق رواية الهداية ومقتضى مقتضى قوله عم  
انما الامام ليؤتم به فلا يختلفوا فيه والاختلاف في نية الفرض لاختلاف عليه ونوقض بعكسه  
ولجيبا لاختلاف غير معتد به لكونه بنا الضعيف على أقوى بخلاف ما نحن فيه وهو ضعيف  
لانه من قبل تخصيص النص بالرأي فالاول ان يستدل بان الاقضاء ببناء امر وجوبه على مثله  
والفرضية موجودة في المفدى معدومة في الامام فلو صح اقتداؤه به لزمه بناء الموجود على  
المعدوم وذلك لا يجوز بخلاف عكسه لان التولية موجودة في صبي الفرضية وقال الشافعي انه  
يجوز لما رواه البخاري ان معاذ كان يصلي مع النبي ثم ياتي فومه فيصلي بهم واعتبار بعكسه  
فلما ما رواه عنه الامام احمد بوجوه على ما ذكره في محله وذكر ابن سبويه ان حديث معاذ  
هذا قد اعياه القرون الاولى ولو سلم فيجوز ان يكون ماصلا مع معاذ مع النبي ثم نقلا ثم يصلي الفرضية  
بقومه هكذا اوله امتنا قائلين بانه انما ضله كذا لك لمرار الفضيلتين فضيلة الصلوة  
خالف انتهى وفيه اجاعة مع قومه ولا ينافي هذا التاويل ما رواه الدارقطني والبيهقي عن  
جريح ان معاذ اصلي مع النبي ثم انشأ ثم يصير في الفومه فيصلي بهم على له تطوع ولهم فرضية  
لان قومه له تطوع ولهم فرضية زيادة مدرجة من ابن جريح على ما في فتح الباري فلا يبلغ  
حجة واعتباره بعكسه فاسد لما بيناه ثم اختلفوا في عدم جواز اقضاء المفدى بالمنفصل  
لا يجوز في جميع افعال الصلوة ولا في بعضها وقيل لا يجوز في جميعها ويجوز في بعضها والاول  
اصح على ما في المحيط لا يخلو ما رواه وبنياه فان قيل ذكره في الاصل ان الامام اذا دفع

من الركوع فافدى به رجل فقبل ان يسجد السجدين سبق الامام الحديث فاستخلف هذا الرجل صح  
استخلافه وياتي اخليفه بالسجدين ويكون هاتان السجدة ان تقرأ للخليفة حتى يعبد بها  
حين قضا ما سبق في فرضنا في حق من ادرك اول الصلوة فهذا اقتداء المفدى بالمنفصل في  
حق السجدة وهو صحيح وكذا ان المنفصل اذا افدى المفدى في الشفع الثاني يجوز مع انه قبل  
اقضاء المفدى بالمنفصل في حق القراءة فلما ان نفلية السجدين في حق الخليفة ثم بل فرض في  
حقه ايضا لصدق تعريف الفرض عليه وهو انه اذا لم يؤده في محله يؤمر بالاعادة اذا افدى  
والسجدة ان كذا لك غاية انها بمقتضى صلوة وهذا لا ينافي الفرضية وان صلوة المفدى  
لن تحكم الفرض بالاقضاء فكانت القراءة فحق المفدى ايضا او بمقتضى فرضا لم يزل  
احدهما يصلي الظهر والاخر يصلي العصر وكذا صاحبنا نظر اذا لم لصاحب الجمعة او الامام يصلي  
الجمعة والقوم يصليون الظهر وكذا ظهر الامس وظهر اليوم مختلفان كذا في الحارصة فظهر انه لا يصح  
الاقضاء بنية اقتضا من يصلي الاداء وهذا لان الاقضاء شركة في الترية وهو افقة في الاصل  
وذلك يقتضي اتحاد ما حرم له وفقد اختلافه للشافعي لان الاقضاء عنده اداء على سبيل التواضع  
وذلك موجود فيما نحن فيه فلما معنى التضمن مراعى ايضا لان الامام ضامن لما رواه وانشى كما  
لا ينبغي ما فوقه كذا لك لا يتضمن منابره فلا يجوز اقضاء الناذر بالناذر لان الترام كل منها  
انما يظهر على نفسه فقط فيكون منذر وكل منها غير منذر والاخر الا اذا نذر كل مناه على ما  
الاخر ولا اقضاء الناذر بالكالف لعدم الاتحاد وقوة كذا في من كملوف بها ولا المسافر  
بلقيم بعد الوقت فيما تغير بالسفر لعدم الاتحاد بخلاف اقضاء الكالف بالناذر فانه يصح لقوة  
النذر فتضمن الاول وبخلاف اقضاء الكالف بالكالف ايضا لان الواجب هناك اكثر فثبتت  
الصلوة بان تقرأ بنفسها على ما في فتح القدير لا يقال النقل مقابر للفرض فكيف يصح اقضاء  
المنفصل بالمفدى مع عدم الاتحاد لان النقل مطلق والفرض مقيد والمطلق جزء المقيد لا ينافي  
له والمانع وجود المغالبة لعدم الاتحاد واعلم ان المواضع التي لم يصح الاقضاء فيها اعني الموم  
الثانية التي ذكرها هنا هل يصير المفدى اذا افدى شارعا في صلوة نفسه نقلا ام لا فيضه  
خلاف قال محمد لا يصير شارعا بل يبطل ماصلا واصله عند ما يصير شارعا فيستغني نقلا  
والخيار قول محمد على ما في المحيط وقال بعض مشايخنا ان كان الفساد لفقد شرط الصلوة  
كاقضاء الطاهر بالمعدوم لا يكون شارعا فيه وان كان للاختلاف بين الصلوتين يكون شارعا



غير مضمون بالقبض لا استجماع شرائطه وهو لا يشبه بألفقه على ما في كذا بل على ما علم ان ههنا نوعا اخر  
 حاشا لا يمنع الاقضاء وهو الحائل فان حذرت في الاصل اذ كان بين المقتضى والامام حائطا لجزائه فقلوب  
 قال مستأجنا هذا الذي ذكره محمد ليس على اطلاقه بل في الحائط القصير الذليل فان كان غير ذليل  
 لا يجوز الاقضاء به نص على هذا الحاکم الشهيد حيث قال اذ كان بينه وبين الامام حائط ذليل لا يمنع  
 الاقضاء لانه اذ كان بهذه الصفة لا يكون حائطا ثم اختلف المشايخ في احوال الفاصل بين القصير  
 والذليل وغير الذليل فتم من قال ان الحائط اذ كان عرضا طويلا يمنع عن الوصول الى الامام  
 لو اراد الوصول اليه يمنع صحة الاقضاء استنبه عليه حال الامام او لم يستنبه بسباع صوته  
 او روي من نقب الحائط لانه اذا لم يمكن الوصول اليه يختلف المكان حتى لو كان على هذا الحائط  
 العريض الطويل نقب يمكنه الوصول منه اليه يصح اقتداؤه به سواء استنبه عليه حال الامام  
 او لم يستنبه وان كان النقب صغيرا يمنع عن الوصول لا يصح اقتداؤه به وان لم يستنبه  
 عليه حاله ومنهم من قال اذا استنبه عليه حال امامه لا يصح الاقضاء به لان الحائط لا يصير  
 مانعا لا اشتباها حال الامام عليه بسببه لا لاختلاف المكان لان القدر الذي صار مشغولا  
 بالحائط لو كان خاليا عنه لا يختلف المكان فالفاصل على الاول هو المنع عن الوصول والافقار  
 هو الاشتباه والتجسس هو الثاني على ما صرح به في المصنوعات وفي الخلاصة العبرة للاشتبا لا لاختلاف  
 الوصول والحاصل ان الحائط اذ كان بحيث يمنع عن الوصول ولا يستنبه عليه حال الامام يمنع صحة  
 الاقضاء بالاجماع وان لم يمنع عن الوصول ولا يستنبه عليه حال الامام لا يمنع صحة الاقضاء بالاجماع  
 وان كان استنبه عليه حال بسببه ولكنه لا يمنع عن الوصول وان كان بحيث يمنع عن الوصول  
 ولكنه لا يستنبه عليه حال الامام ففيه الخلاف المذكور قال في الخلاصة لو قام على سطح المسجد  
 واقتدى بالامام على هذا ان كان السطح بابا في المسجد ولا يستنبه عليه حال الامام صح الاقضاء  
 في جميعها وان لم يكن له باب في المسجد لكن لا يستنبه عليه حال الامام صح الاقضاء ايضا  
 وكذا لو قام في المأذنة مقتديا بابا في المسجد فان قام على الحد الذي يكون بين داره وبين  
 المسجد ولا يستنبه عليه حال الامام صح الاقضاء وان قام على سطح داره متصل بالمسجد  
 لا يصح الاقضاء وان كان لا يستنبه عليه حال الامام انتهى وحكمة المسئلة الاخيرة عدم  
 الصحة ليس باتفاق بل هذا الاختيار الفاضل الامام علاء الدين في شرح اختلفا وقال شمس  
 اكلواني في شروحه انه يصح الاقضاء فيه لان سطح بيته اذ كان متصلا بالمسجد لا يكون اشده

حالا من منزل بجنب المسجد يكون بينه وبين المسجد حائط ولو صلى في مثل هذا المنزل مقتديا بابا امام  
 المسجد وهو ليسع الكثير من الامام او من الكثير يجوز صلواته فالقيام على السطح يكون كذا وكذا  
 في المصنوعات والحائط في المصنوعات ايضا اذا قامت القفوف خارج المسجد متصلا بالمسجد  
 كان المسجد مانعا يصح الاقضاء وان لم يكن ملونا ففيه خلاف والتجسس انه لا يجوز وهو اختيار  
 الخطاوي وعليه ما قال في الخلاصة ولو قام على دكان خارج المسجد متصل بالمسجد يجوز الاقضاء  
 لكن شرط ان يقبل القفوف ولو كان بينه وبين امامه طريق اعظم او غير اعظم او صفا للشالاح  
 الاقضاء ايضا لاختلاف المكان وقد روي المنع عن النبي م والمرد بالتطريق الاعظم ما يترفع به  
 او حل بصير وقيل ما يترفع العامة هذا اذا لم يكن القفوف متصلة على الطريق والا فلا يمنع هذا  
 اذ كان الصفا الذي على الطريق ثلثة او اكثر وان كان واحدا مقتديا للامام يكره ولو قام على  
 لغز وراه هذا الرجل واقتدى به لا يصح الاقضاء لعدم ثبوت الاتصال بذلك الرجل الواحد  
 وان كان الذي على الطريق اثنين قال ابو يوسف يصح الاقضاء من خلفها بثبوت الاتصال عند  
 بالاثنتين وقال لا يصح الاقضاء لعدم ثبوت الاتصال بها ايضا بل لا بد من الثلثة على الطريق  
 والمراد بالهز الاعظم لا ما يجري فيه السفن والزوارق على الاصح ولو كان بينه وبين الامام حوض  
 وبحره ان كان بحال لو وقعت الحماصة في جانب شمس بجانب الاخر لا يمنع الاقضاء ولا يمنع  
 وفي القبة السواني يمنع الاقضاء كالانهار عند ابو يوسف وفي رواية عن ابي جعفر وقال محمد لا يمنع  
 الامايجري فيه السفن واختلف في مقدار ما يمنع الاقضاء في الصحراء من العزبة بين القفوف  
 فقال ابو القاسم مقدار ما يمكن فيه الصف وقال غيره مقدار ما يمكن فيه الصفان يمنع الاقضاء  
 بخلاف مصلى العيد حيث لا يمنع الاقضاء وان كان بينه وبين الامام مقدار القفوف لا يترفع  
 المسجد في الصلوة فيجبها مكان واحد واما المسجد كالمسجد فيصح الاقضاء منه وان لم يستعمل  
 القفوف وفي المخذ للصلوة اجازة لخلاف المشايخ على ما في الخلاصة ويجوز اقتداء  
 بما في لان الحف يمنع سرية الحدث الى القدم وما اصاب الى الخف من الحدث قد زال بالمسح عليه  
 فصار كانه غاسل وما سح الجبيرة اولى منه بالجواز لانه كالفضل لما تحتة ومتنفل بمفترض  
 لان بناء الضعيف على القوى جائز وقد مر انه لا مفايزة بين النفل والفرض وليس فيه اقضاء  
 المفترض بالمتنفل في القراءة حتى يمنع الاقضاء فيه وموم بمثله لا ستوا حالها فله يصح الاقضاء  
 الموم قاعدا بالموم مستلقيا او مضطجعا ويجوز عكسه وفيه خلاف فذكره اتفاقا قائم ببلد



وان بلغ حدونه الحد الكون على قول الامامين خلافا لمحمد وفي الظاهرية قول محمد اصح ولم يفرق بينهما  
2. فاصحان والخاصة وكذا اقتداء المتوضي بالمتيم سواء كان مع المتوضين ما ولا على ما  
به اطلاقه لكن فيه شيخ الاسلام بان لا يكون مع المتوضين ماء وقاض في فتح القدير اصل هذا التقيد  
رفع اذا رأى المتوضي المعتنى بيمينه ما في الصلوة ولم يره الامام فسدت صلوة لا اعتقاد فساد صلوة  
الامامة لوجود الامام الماء خلافا لفران وجوده لا يستلزم علم امامه به وينبغي ان يكون محل  
الفساد انه اذا ظل علم امامه به انتهى والقائم بالقاعدة خلافا لمحمد فيها المسئلة الاولى ان  
التيتم طهارة ضرورية والوضو طهارة اصلية فلا يجوز بنا الاصلية الكاملة على الضرورية <sup>فصل</sup> لنا  
ولها ما روى ان عمرو بن العاص صلى الله عليه وسلم في ليلة باردة ولم يامر النبي بم بالاعادة ولا نه  
طهارة مطلقة عند عدم الماء لا ضرورية على ما قد مناه فغل عليه وبحقيقته ان الشك في طهارة  
الاطلاق باعتبار عدم توقفه وجهه الضرورة باعتبار ان المصير اليه لفروزة عدم اعتد  
على الماء في اعتبار جهة الضرورة في هذا الباب فمع الاقدام وجهه الاطلاق في باب الرجعة  
وهما اعتبار جهة الاطلاق ويجوز الاقتداء وجهه الضرورة في الرجعة ولذا في الثانية ما رواه جابر  
انه عم قال لا يؤمن احد بعدى جالساً ولا يركب ناق ولا يلبس ثياباً القوي على التصفيف ولها ما في الصحيحين  
ان النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته قاعد او الناس خلفه وحديث جابر مرسل وهو لا يخفى بسنده  
فخلا عن مرسله ولا يتم ان بناء القوي على التصفيف لان القعود قيام من وجهه كالتوجه لانتساب  
لحد نصفيه ثم اختلفوا على قولها فقالت طائفة انه يصلي خلف القاعد قائماً من قدر على القيام  
لعموم قوله صلى الله عليه وسلم قائماً فان لم يستطع فقام عدا وقال طائفة ان القادر على القيام لا يصلي خلف  
اجالس قائماً بل يصلي جالساً في الجارية مرفوعاً لما جعل الامام ليؤتم به فاذا صلى قائماً فاضلوا  
قائماً واذا صلى جالساً فاضلوا جالساً ولجب بان يستنوخ وان علم اي بعد ما صلى ان امامه كان  
عندنا اعاد ما صلى خلفه لانه في الحقيقة من قبيل بناء التوجه على التوجه فلا يجوز قال في  
فتح القدير رجل اتم رماناً ثم قال انه كان كافراً او صلياً مع العلم بانجاسة المانعة او بلوطاً  
ليس عليه اعادة لان خبره غير ميثون في البيانات لفسقه باعتزافه انتهى فعلم ان محل ما ذكره  
المصنف غير هذا وان اقتضى اي وقار في بام فسدت صلوة الكل عند اي لان الامام ترك فرض  
القرأة لفدونه بالافتداء بالقائين وقالوا بفساد صلوة القارئ فقط لانه بنا التوجه على  
المعدوم في حق القرأة وفيه خلاف بين الطحاوي والكشي على ما قد مناه في اقتداء القارئ بالآ

ولو استخلف الامام القارئ اميناً في الاخيرين فسدت صلواتهم خلافا لفران ورواية عن ابي يوسف  
لان فرض القرأة قد توتى ولنا ان كل ركعة صلوة فلا يجوز من القرأة تحقيقاً كانه الاوليين او فقيراً  
كله الاخيرين وليس شئ منها موقوف في الاخيرين لعدم الاهلية وكذا الوقوم الاخيرين ان يقعد مقدار  
التشهد فسدت واما اذا قدمه بعد ما قد قدر كالتشهد فسدت عند اي خلافا لها على ما  
سياق في بيان المسائل الاثني عشر ان شاء الله تعالى وقيل لا يفسد عند الكل وجعله الترتيب في اولها  
عند ما فظاهر واما عنده فلو جرد الصنع منه باب الحديث في الصلوة من سبقة الحديث  
ساوي موجب للوضوء ولا يندرج في الصلوة توجهاً من غير توقف على ما هو المتبادر من الجراء  
فان مكنت مكانه قدر ركن فسدت الا ان الحديث بالنوم مكنت ساعة ثم انتبه فانه يني وكذا لو  
لعدز الزحام على ما في الحائنة وفي فتح القدير عن المستقي ان لم ينو في مقامه الصلوة لا يفسد لان لم يوجب  
جزء من الصلوة مع الحديث قلنا هو في حرمة الصلوة فما وجد منه صالحاً لكونه جزء من الصلوة  
انصرف الى ذلك غير معتد بالفساد اذ كان غير محتاج اليه والمراد توجهاً ثلثاً وثلاثاً وثلاثاً  
التسليق ايضا وفي كل مرة وان زاد فسدت صلواته ولا اول اصح على ما في الزبلي وبني ان لم يقبل  
ما ينه في ابنا والمرأة مثل الرجل في جوار ابنا اذ امكها المسح بل كشف رأسه والا فلا يجوز لها  
ابناء وكشف الذراع لا يمنع ابنا على ما روى عن ابي يوسف عن ابي جع لعدم كونها عورة عند  
والصحيح انها تمنع كونها عورة على الصحيح على ما في المبسوط والزبلي وفي الخلاصة عن ابن رستم  
لا يجوز للمرأة البناء مطلقاً ثم قال فيها وهذا كله اذا لم يستنج واما اذا استنجي فسدت صلواته و  
لا يجوز البناء جلد او امرأة ثم نقل عن الخزي ان يستنجي من تحت ثيابه ان امكن ولا يستقبل في  
النهاية عن ابي علي الكشي ان لم يجد من كشف العورة بداء لم يفسد وان وجد بان تمكن من الاجزاء  
وغسل البنجاسة تحت القميص وابدى عورته فسدت وجعل الفساد مطلقاً ظاهر للذهبي في  
واعلم ان البناء شروط الاقل ان يكون الحديث ساوياً لا اختياريه فيه ولا في سببه فلا يني  
بشيء او عضة ولو منه لنفسه والثاني ان يكون موجبا للوضوء لا للغسل والثالث ان لا يلبس  
وجوده فلا يني باغاء وقميصه واذا رابع ان لا يفعل فعلة منه بد فلو استنقى الماء من الكبر لا يني  
بل يستقبل على الاصح وكذا لو كان التلو مخراً فخرزه لا يني وكذا لو وجد ماء يكفي للوضوء منه  
فذهب الى ما ابعد منه من غير عند النسيان وعوه وكما مر ان لا ياتي به بناء في الصلوة فلو لم  
يكلد ان الناس بعد ان سبقة الحديث لا يني والسادس ان ينصرف من ساعته فلو مكنت مقدار



ركن بلا عذر ولا يبي على ما ذكرناه والسابع ان لا يؤدى ركعا مع الحدث فلو سبقة الحدث في سجوده  
ورفع راسه قاصدا للقاء لا يبي وانما من لا يؤدى ركعا مع المشي ذهابا وايابا فلو فرحين ذهب  
الى الوضوء ارجع عند لا يبي والتاسع ان لا يطرأ حدثه السابق بعد الحدث السماوي فلو سبقة  
حدث فذهب للوضوء فانقضت مدة مسجده او كان متميا فرائنا او كان مستحاضا فخرج الوقت  
لا يبي وانما شران لا يتذكر فاشنة عليه بعد الحدث السماوي وهو صاحب ترتيب وهذه القصة  
وله شرط اخر في المقتضى وهو ان يعود الى امامته ان لم يفرغ الامام وكان بينهما ما يمنع الاقتداء  
فان كان امامه قد فرغ فلا يعود ولو علو لاختلافه في فساد صلواته ولو لم يكن بينهما مانع الاقتداء  
فله الاقتداء من مكان الوضوء والاصل في هذه الشروط ما رواه ابن ملجاء عن عائشة رضي الله عنها  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصاب برقي او رعا او قلنس او مذى فليصرفه وليتوضأ ثم يلبس على  
صلواته ما لم يتكلم وصححه الجماعة وارسله الدارقطني وسياتي تفريقات هذه الشروط عن المعبر  
والاستيناف افضل وقال الشافعي وما لك انه واجب والبناء مفسد لان الحدث يتأخر والاول  
عن القبلة والمشي بفسدها كحدث العهد وفيه الاستيناف بالاتفاق ولنا ما روينا من حديث  
عائشة والقياس على الحدث العهد فاسد لان السماوي فيه بلوى فيجعل المكلف معذورا بخلاف  
العهد فان كان من سبقة حدث اما ما يجزى الى مكانه ان صلح مكانه والابان كان من خلفه  
صتيا او امرأة فتسدت صلواتهم وصلوة الامام ان استخلفه فمضا فان لم يكن قصدا بان لم يكن  
خلفه غير صتيا او امرأة فخرج وتركه فيصلي بياته فيقبل ما يفسد فاذا تسدت صلواتهم لم يمسهم  
الاستيناف ويجزى ان ياخذ بثوب جليل الخراب او يثير اليه ويذهب هو محدود باظهوره وانما  
يده على انقه بلا تكلم ولو ترك ركوعا يثير بوضع يده على ركبتيه او سجودا اشار بوضعهما على يديه  
او قراءة اشار بوضعهما على فاه وان يقرأ ركعة واحدة اشار باصبع واحدة وان كان اثنين باصبعين  
السجدة الكبرية بوضع اصبعيه على ارجله واللسان والسر على الصدر هذا اذا لم يعلم الخليفة  
والا فلا حاجة الى الاشارة ثم الاستخلاف ليس بغير حتى ان كان في المسجد ما يتوضأ وينبى ولا  
الى الاستخلاف على ما في الزيلعي لانه باق على امامته مادام في المسجد وان لم يكن في المسجد ماء  
فلا يخل الاستخلاف على ما في المستصفى بنا على ان الافضل للامام والمقتضى البناء حييانه  
لفضيلة الجماعة والمقتضى الاستيناف مخرا عن الخلاف وصححه في الترخيص كونهما في ظاهرهما في  
الكتاب وسائر النور ان الاستيناف افضل حتى اكل وما في شرح الجمع من ان الاستخلاف يجب

على الامام صيانة للصلوة القوم فتقو رفيه على ما في الخبر ثم الامام لا يخرج عن الامامة بمجرد اختلافه  
مادام في المسجد او في الصفوف في القصر حتى لو اقتدى به انسان من ساعته في المسجد قبل ان  
جاز لان تحريمه باق على ما صرح به في المحيط وشرح الجمع وبؤيده ما في الظهيرية والحائنة ان  
الامام لو توضأ في المسجد وخليفته قائم في الخراب ولم يؤدركا فانه يتأخر الخليفة ويتقدم  
الامام ولو خرج الامام الاول من المسجد وتوضأ ثم رجع الى المسجد وخليفته لم تؤدركا فاما  
هو الثاني انتهى ولو لحدث ولم يستخلف هو او القوم ولم يتقدم ولحد بنفسه مقام الامام قبل  
خروجه من المسجد ومن الصفوف في القصر مخرج تسدت صلواتهم لبقائهم بامام وفيه فساد  
صلوة الامام روايتان بخلافه قبل الخروج من المسجد ومن الصفوف فان صلواتهم لم تسد  
قبله لبقاء الامام على امامته قبل الخروج ولو قدم الامام رجاء والقوم جلاء في قدمه الامام  
اولى والخليفة الاستخلاف ايضا ان احدث وان توضأ الامام عاد وانتم في مكانه الا واما  
ان كان امامه اي خليفته لم يفرغ وكان بينهما مانع الاقتداء والاي وان فرغ امامه ولم يكن  
بينهما مانع الاقتداء فهو مجزى بين العود وبين الامام حيث توضأ كما تقدم لان في العود انما يردى  
في مكان واحد وفي الامام حيث توضأ فله المشي فيخار بينهما شاء ولو لحدث عدا استيناف  
البناء للضرورة البلوى في السماوي ولا بلوى في العهد فلم يكن من متنا ولات ما روينا وكذا  
لوجس او اعني عليه لان وجودها في الصلوة ما يندرفلا بلوى فيها ايضا ولتكم بان نام نوما  
غير ناقص للوضوء فاحتمل فلا يبي لعدم الشرط الثاني على ما ذكرناه وكذا لا يبي من اصابته سبقة  
موجبة للفعل مانعة من الصلوة من غير سبق حدث له عندها خلافا لابي يوسف وان سبقة  
حدث واصابه نجاسة من حدثه بني اتفاقا والفرق لهما ان ذلك غسل ثوبه او بدنه ابتداء  
وعذا بقا للوضوء ولو اصابته النجاسة من حدثه وغيره لا يبي ولو اتخذ محلها كذا في فتح  
التقدير او حقه لا نتفأ الشرط الثالث ولا هنا في معنى الكلام فتنا في الصلوة فينتفي الشرط الثالث  
وفيه اشارة الى ان التفحك غير مانع للبناء على ما في المحيط لانه ليس في معنى التفحك واصابته  
نجاسة مانعة من الصلوة من غير سبق حدث له هذا عند ما خلافا لابي يوسف ولو اصابته  
من حدثه لا يبي اتفاقا وكذا لو اصابته من حدثه ومن خارج على ما ذكرناه اتفاقا وشيخ راسد  
بفعل انسان او عضه انسان فادماه لا نتفأ الشرط الاول لان سببها اختيارى هذا عند ما  
وقال ابو يوسف يبي فيها ولو شيخ راسد سقوط مدر من السطح او لجرة او خنبا او كثر من الشجر



فادماه بلا صنع من الانسان اصلا او دخل المشورة في رجله او وضع جبهته على الارض فسال منه ان  
بلا صنع قبل بني وقيل لا بني وهو الصحيح لان السقوط منافي الى الوضع او ان احدث فخرج من  
المسجد او جاوز المشقوق في القصر او حارة او من جواربه الاربع وان كان منفردا فالمعتبر  
موضع سجوده من كل جانب ولو تعلم قدامه فالحديث ثم ظهر انه لم يحدث بطلت صلواته ولا  
لانقأ الشرط الخامس بل يستأنف ولو لم يخرج من المسجد ولم يجاوز المشقوق بنى استحسانا  
عند ابي وابي يوسف خلافا لما لم يوجد المتناهي بلا عذر وهو الانصراف عن القبلة وهذا يقتضي  
ان يكون خلاف محمد فيما اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة لتحقيق الانصراف واما اذا كان  
يمشي في المسجد الى القبلة بان كان باب المسجد على حائط القبلة لا يفسد صلواته اتفاقا على ما  
في النهاية وجه الاستحسان ان انصرافه انما هو لقصد اصلاح صلواته وبهذا الوجه تحقق ما توجه  
من احدث بنى على صلواته فالحق توهم الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج او التجاور  
واما قيد بطلن الحديث لانه لوطن انه افق على غير وضوء او طن ان في توبه نجاسة او طن ان  
مدة مسحه قد انقضت او طن ان التراب ماء وهو متيقن او كان في الظهر فظن انه لم يصل الفجر  
فاستقل ويحتمل من القبلة في هذه الصور ففسد صلواته وان لم يخرج من المسجد لان الانصراف  
فيها ليس بقصد الاصلاح بل على سبيل الكفر وقيل لو خاف الحديث فانصرف ثم سبق الحديث  
فتوضأ ليس له البناء عند ابي محمد لانه عرف بضاع على خلاف القياس فيقتصر عليه والخوف  
ليس في معناه فلا يلحق به وقال ابو يوسف انه ينبغي لان خوف الحديث في معناه عنده والاول  
اصح على ما في المحيط عند ابي محمد انما اذا سبقه الحديث قبل التشهد واما اذا سبقه الحديث بعد  
فاشار اليه بقوله ولو سبقه الحديث بعد التشهد لتوضأ بلا توقف وسلم لان السلام  
واجب بالاتفاق فلا بد له من الوضوء ليلتزم به الواجب فلم يفعل ذلك كره تحريما لذكره التوجيه  
موجب اعاد ما صدره لان كل صلوة اربعت مع كراهة تحريم يجب اعادتها وان كان هذا اماما استحل  
من يسلم بالقوم قال في شرح الكنية لا خلاف بين ابي وصاحبيه في ان من سبقه الحديث  
بعد التشهد يتوضأ ويسلم واما الخلاف فيما اذا لم يتوضأ حتى الى بمنا في حديث ابي بطل صلواته  
ليس بخروج بعضه وعندها لا يبطل لانه ليس بفرض عندها التمسك وتبطل في فتح التمسك  
الذي يانه لا يجازي لان اذا الى بمنا في حديث سبق الحديث فقد خرج من البيت فلهذا قال كشاف  
الزبلي وكذا اذا سبقه الحديث بعد التشهد ثم احدث متعذرا قبل ان يتوضأ بطلت صلواته ولم يكن

خافوا وان تعذر اي احدث في هذه الحالة اي بعد التشهد قبل السلام او عمل ما ينافيه من التكلم بخروج  
من المسجد والتمسكه ونحوها تمت الصلوة بالاتفاق لتمام جميع فرائضها عند ما ولو جرد الخروج  
بصنعه عند ابي محمد والمراد بتمام الصلوة ههنا تمام فرائضها والافا لخروج بلفظ السلام ولعيب  
بالاتفاق ولم يوجد ولذا فان في الجريان هذه الصلوة تكون مؤداة على وجه مكروه لتركه  
الواجب وهو التسليم فوجب اعادته وبطلت صلواته اصلا بحيث لا يصح البناء عند الامام  
ان راي اي قدر على الاستعانة لانه المدار لا مجرد الرؤية في هذه الحالة اي بعد التشهد قبل  
السلام سواء قد استعانه قبل سبق الحديث او بعده على ما يشعر به اطلاقه لكن في الثاني  
خلاف قبل يبطل وقيل لا والصحيح هو الاول على ما في المحيط والزملي عند شرح قوله او تمت  
مدة مسحه حيث قال وفيه الصحيح ان المتيم اذا احدث فذهب للوضوء فوجد ماء فانه لا ينبغي لان  
وجدان الماء ليس يحدث واما يظهر الحديث السابق على الشروع عنده فكانه شرع في الصلوة  
من غير طهارة هذا واختاره في النهاية الثاني حيث قال اذا احدث المتيم في الصلوة فانصرف  
فوجد ماء فانه يتوضأ وينبغي لان انقضاء التيم برؤية الماء باعتبار ظهور الحديث كسابق  
ورؤية الماء ههنا بعد انقضاء التيم فلو لم توجد القدرة حال قيام التيم فلا يتحقق انقضاؤه  
بطريق الاستناد انقضاؤه كره في الزبلي ثم صح الاول على ما ذكرناه وذكر في فتح القدير  
اختلف في هذه المسئلة ثم قال والذي يظهر ان الاسباب المتعارفة كابول ثم الرعا  
ثم القى ان اوجبت احداثا متفردة بخبره وضوء واحد فالوجه ما صح في المحيط  
الزبلي وهذا هو الموافق لقول محمد في حلف لا يتوضأ من الرعا فيقال ثم رعت ثم توضأ  
انه يحث وان قلنا انها لا توجب احداثا متعارفة فالوجه ما في النهاية وهو الحق في الثاني  
انتهى وهو اي ذلك المصلي متيم ماء وهذا لان عدم القدرة على الماء شرط لصحة التيم ابتداء  
وبقاء ففقد انتفاء الشرط ينفي المشروط فيظهر الحديث السابق فكانه شرع بغير وضوء فلا يصح  
البناء بخلاف من سبقه الحديث واعتز بان تقييد البطلان عند رؤية الماء بالمتيم غير مفيد  
لانه لو كان متوضئا يصلي خلف متيم فرائي كونه المتيم بطلت صلواته لعله ان امامه قادر على الماء  
بالجواز وصلوة الامام تامه لعدم قدرته على الماء ولو كان متيم او مقننه كان اشمل والجواب  
ان كلا مناه في بطلان اصل الصلوة بحيث لا يصح البناء ويلزمه الاستئناف والمؤصفي المقتدى  
بالتيم اذا راي ماء لم يعلم به الامام لم يبطل اصل صلواته بل تنقلب فلهذا عند ما الان في المحيط



ان المؤمن خلف المنيح اذا راى الماء او كان على الامام فاشة لا يذكرها والمؤمن يذكرها او كان الامام  
على غير القبلة وهو لا يعلم والمؤمن يعلم فقهه المنيح فعلية لوصوه عند خلها للمنيح  
ورفقا على ان الفرضية متى فسدت لا تنقطع التيمم عند خلها للمنيح انتهى او تمت بعد التشهد  
قبل السلام مدة المنيح اطلقه فشمها اذا تمت ابتداء وماتت بعد ما سبق الحدث بان سبقه  
فذهب للوصوه فتمت المدة ففي كل واحد لا يبنى بالاتفاق وفي الثاني على الخلاف قبل لا يتصل  
بل يتوضأ ويفسل رجله وبني لانه انما اراد غسل رجله لحدث حل بها المكان فصارت كحدث  
سبقه للمكان وقبل يتصل ويستقبل وفي الزيلعي وهو الصحيح لان انقضاء المدة ليس بحدث  
وانما ظهر لحدث السابق على الشروع عنده فكانه شرع في الصلوة من غير طهارة كانه في صلاة  
المنيح ثم انما يتصل اذا وجد الماء عند تمام المدة والافلا يتصل بل يمضي على صلوته على الاصح اذا كان  
في النزاع لعدم الماء ولا حظ للقدم من التيمم على ما في قاضيان والزيلعي وقبل يتصل وان لم يجد  
الماء لان الحدث السابق يسري الى القدم فتيمم له كما اذا تيمم اذ بقي لعمه من عضوه ولم يجد ماء  
او نزع بعد التشهد قبل السلام خفيه بقل قليل بان كانا واسعين لان النزاع بقل كثير  
لا يتصل صلوته لوجود الخروج بصنعه وحكم نزع الواحد كذلك او تعلم الاي بعد التشهد  
قبل السلام سورة اي ما يجوز به الصلوة لانه هو الفرض وذلك بان تذكرها وحفظها بالاشارة  
من غير اشتغال بالاعتناء لانه لو اشتغل بالاعتناء بصلوته لوجود الخروج بصنعه لطلقة  
فشل الامام والفنذ والمفرد الا انهم اختلفوا في المفتي خلف الفاري قبل يتصل وقبل لا وهو  
مختار في البت بناء على ان قراءة الامام قراءة له فقد تكامل اول صلوته وبنائها اكامل على اكمل  
جائز والاول مختار العامة بناء على ان الصلوة بالقراءة حقيقة فوق الصلوة بالقراءة  
حكما فلا يبنى اذ شاء القوي على الضعيف لا يجوز او وجد الفاري بعد التشهد قبل السلام نوب  
يجوز فيه الصلوة او قدر المنيح بعد التشهد على الاركان او تذكر صاحب الترتيب بعد التشهد  
فان عليه او على امامه وفيه تفصيل سيما في قضاء الفوات واستخفاف الفاري بعد  
التشهد اميا وقبل لا يتصل صلوته منها ولختار من لا سلام لوجود الخروج بصنعه لا يستخف  
مع تمام جميع فروضه وطلعت الشمس بعد التشهد في الفري وفيه خلاف في الساق في كل ما ذكرنا  
في الصلوة في الاوقات المذكورة او دخل بعد التشهد وقت العصر في الجمعة قبل كيف  
يتحقق الخلاف في البطلان في هذه المسئلة ودخول العصر عنده اذ اصاب كل شيء مثليه

وعندها

126  
اذ اصاب رطله ولجيبه اذ روى عن ابي ان قوله في الخروج والدخول مثل قولها ولغري بان هذا  
على رواية الحسن عن ابي من ان بين الظهور والعصر وقتا مباحا اذ اصاب رطل كل شيء مثليه يتحقق  
الخروج عندهم جميعا وتمت الصلوة عندهما وبطلت عنده لكن هذا يخالف ظاهر الكتاب  
لانه لم يقل او خرج وقت الظهور زال بعد التشهد عذر المعذور اي استمر انقطاعه يعني اذا انقطع  
عذره بعد التشهد قبل السلام فالامر موقوف فان رآه وقتا مباحا بعد الوقت الذي  
صلى فيه ووقع الا انقطاع فيه في يعلم انه انقطاع فيظهر الفساد عند ابي فيقبضها والا  
فلا او سقطت بعد التشهد قبل السلام الجبيرة عن برء لان يسقط طرا لا عن برء لا يتصل  
بالاتفاق وقد تناه ما يتعلق بها في بابها واعلم ان هذا اثني عشر مسئلة يتصل فيها الصلوة  
بعروض تلك العوارض عند ابي بناء على ان الخروج بصنعه فرض عنده ويترك الفرض يتصل  
الصلوة وقال لا لا يتصل لان عروض تلك العوارض مفسدها كالحديث والكلام وفيه وضوح  
بعد التمام لان الخروج بصنعه ليس بفرض لقوله عم لابن مسعود اذا قلت هذا او فعلت  
هذا فقد تمت صلوتك ولانه لو كان فرضا لاختص بها هو فربه ولكنه قد يكون بها هو  
معصية كالقنقه والحدث قلنا حديث ابن مسعود مدبر منه فلا يخرج به فان قيل  
ادراج الصحابي هو الوقف عليه والوقوف عليه حكم الرفع قلنا معنى قوله فقد تمت قاربت  
التمام لان الشيء يسمى باسم ما قرب اليه وان الفرض هو الخروج المسبب عن فعله لا نفس فعله  
من الحدث وغيره ولا يلزم من فح السبب في السبب ولو سلم ان الفرض نفس الفعل لكنه من  
من حيث انه معصية بل من حيث انه سبب للخروج من الصلوة وانما كان الخروج بصنعه  
فرضا عنده لان اداء صلوة اخرى فرض في وقتها وذلك لا يمكن الا بالخروج من هذه الصلوة وما لا  
التوصل الى الفرض الا به كان فرضا ثم اعلم ان واحدا من هذه العوارض لو عرض له بعد ما قد  
قدر التشهد او في سجود السهو بطلت صلوته عنده وصلوة من خلفه لو كان اماما ولو سلم  
وعليه سجود السهو ثم عرض له واحد منها فان سجد بطلت صلوته والافلا ولو سلم ان يقوم  
قبل الامام بعد التشهد بطلت صلوته دون يقوم وكذا اذا سجد هو للسهو ولم يسجد يقوم  
ثم عرض له واحد منها على ما في الزيلعي وما يلحق بهذه المسائل ما اذا كان يصلي بالنوب الجنس  
فوجد بعد التشهد قبل السلام ما يفسل به وهذه مستفاد من قوله او وجد الفاري نوبا  
وما اذا كان يصلي القضا فدخل عليه الاوقات المذكورة بعد التشهد وهو مستفاد من



قوله او طلعت الشمس وما اذا كانت الامه تصلح بغير فناء فاعتقت بعد التشهد ولم تستمر من ساعتها  
وهو مستفاد من قوله او وجد العاري ثوبا ولو استخلف الامام مسبوقا صح للمشاركة في الركعة  
لكن الاول ان يقدم ركعا وحيد لانه اقدر على اتمام صلوة الامام وينبغي لهذا المسبوق ان لا يقدم  
لجزءه عن السلام قال في فتح القدير افاد هذا التقليل ان الامام اذا كان مسافرا ينبغي ان لا يقدم  
مقبلا ولا لاحقا لانه لا يقدم ان على اتمام صلوة الامام وحكما لا ينبغي للمسبوق ان يقدم كذا  
لا ينبغي ان يتقدم الاصح ايضا وكما لو تقدم للمسبوق ينبغي ان يقدم مذكر السلام مع القوم  
كذا المقيم والرامي ينبغي ان يقدم مذكر السلام معهم اما المقيم فلان السافر خلفه لا يلزمهم  
الاتمام بالاقضاء به كما لا يلزمهم الاتمام بنية الامام الاول الاقامة بعد الاستحراق وبنية الخليفة  
لو كان مسافرا في الاصل خلا لفرقان عنده ينقلب فرضهم اربعا للاقتداء بالمقيم فلنا ليس  
هو اما بالضرورة عجز الاول عن الاتمام لما شرع فيه فيصير قائما مقامه فيما هو قدر صلوته  
اذ خلفه يعمل على الاصل كانه جوفكا نو مقدين بالسافر معنى وصارت العقدة الاولى فرضا  
على الخليفة لقيامه مقامه اما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستحراق ثم استخلف فانه  
يتم الخليفة صلوة المقيمين لو علم بنية الامام بان اشار الامام عند الاستحراق فافهم قصد  
الاقامة ثم اذا تم خليفة السافر صلوة الامام وهي الركعتان يقدم مذكرهما مسافرا يسلم بهم ثم  
يقضي المقيمين ركعتين منفردين ولو اقتدوا به بعد قيامه بطلت صلواتهم دون السافر لان  
اقتنائهم انما يوجب المتابعة اليه هنا واما الرامي فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف الوجوب  
بان بداه با تمام صلوة الامام فانه يقدم غيره للسلام ثم يشتغل بما فاته معه اما اذا فصل التوابع  
بان قدم ما فاته مع الامام ليضع الاربعة مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ  
ما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم هذا كله واما اذا استخلف الامام السافر مسبوقا  
في الظهرية مسافرا صلى ركعة فاجا مسافرا واقتدى به فاحداث الامام واستخلف المسبوق  
فذهب الامام الاول للوضوء ونوى الاقامة والامام الثاني نوى الاقامة ايضا ثم جاء الامام الاول  
ليصلي بها فانهم لم يفعلوا احدهما الاول يقضي بالثاني في الذي هو باق في الصلوة واذ على  
الامام الثاني الركعة الثانية يقعد قدر التشهد ويستخلف وجلا مسافرا من كذا دارك اول  
صلوته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي تلك ركعات والامام الاول يصلي ركعتين بعد سلام  
الامام الثاني ولا يتغير فرض بنية الامام الثاني ولا فرض الامام الاول انتهى وهذا مثل ما ذكرناه

في المقيم من ان فرض القوم لا يتغير بنية الخليفة الاقامة ثم الخليفة بتداء من حيث انتهى اليه الامام  
بائنا على ذلك فلذا قالوا لو استخلف في اربعة مسبوقا بركعتين فضلى الخليفة ركعتين ولم  
فسدت صلوته كما لو استخلف مسافرا مقبلا وصلى ركعتين ولم يقعد فسدت صلوته وصلوة  
القوم كذا هذا كذا في فتح القدير وقان في البحر ولو اشار الامام الى المسبوق بركعتين التي  
استخلفه في اربعة انه لم يقرأ في الاوليين لزمه ان يقرأ في الاخيريين لقيامه مقام  
الامام واذ اقر التحق بالاوليين فحلت الاخيريين عن القراءة فصار كان الخليفة لم يقرأ  
في الاخيريين فاذا قام الى فقام ما سبق لزمه القراءة فيما سبق به من ركعتين فقد لزمه القراءة  
في جميع الفرض اربعة وهذا بنا على ان المسبوق يقضي اول صلوته في حق القراءة فاذا تم  
المسبوق صلوة الامام يقدم مذكر السلام بهم هذا لو وجد معهم مدرك والا فبنيته تفصيل فلما  
الامام وخلفه قوم كله مسبوق ينظر ان يبقى على الامام شيء من الصلوة يستخلف واحدا من المسبوقين  
فيتم صلوة الامام ثم يقوم هو الى قضا ما سبق به من غير تسليم وكذا القوم يقومون من غير  
تسليم ويتواصلونهم وان لم يبق على الامام شيء فله ان يقوموا من غير تسليم ويتواصلونهم وحده  
هذا ان علم المسبوق كمية صلوة الامام والقوم واما اذا لم يعلم فان كان الامام سبقه لكثرة  
في قيامه صلى المسبوق الذي تقدم ركعة وقد قدر التشهد ثم قال واتم صلوته والقوم  
لا يفتدون به ولكنهم يكتفون الى ان يفرغ هذا من صلوته فاذا فرغ قاموا فيقفضون ما بقى من  
صلواتهم وحدها فالان من الجائز ان الذي بقي على الامام اخر الركعات فيصلي الخليفة تلك  
الركعة تمت صلوة الامام فلما اقتدوا بها يقضي هو كانوا اقتدوا بمسبوق فيما يقضي فنفسد  
صلواتهم ولا يشتغلون بالقضا حتى يفرغ الجواز ان يكون بعض ما يقضي هذه الخليفة ما بقي على  
الامام الاول فيكون القوم قد انفردوا قبل فراغ امامهم من جميع اركان الصلوة فنفسد صلواتهم  
فالاحوط في ذلك ما قلنا كذا في البحر عن الظهيرية وقان في فتح القدير ويقعد هذه الخليفة على  
كل ركعة احين لا وان كان الامام سبقه الحدث وهو قائم واقعدوا به وهو قائم فاستخلف  
واحد منهم ولم يعلموا انها العقدة الاولى والثانية والفرض رباعي فيصلي الخليفة ركعتين وحده  
وهم جلوس فاذا فرغ منها قاموا وصلى كل واحد منهم اربعا وحده والخليفة ما بقي ولا يشتغلون  
بالقضا قبل فراغه من الاوليين كما ذكرناه لاحتمال ان يكون العقدة التي للامام هي الاخيرة وح  
لا يجوز لهم الاقتداء به ويحتمل ان تكون الاولى وح لا يجوز لهم الانفراد وقبل فراغ امامهم هكذا



ذكره في الخبر وادعى اختصاصه ببيان نفسه ثم أي بعد تمام صلوة الإمام لو ضل المسبوق الخليفة فما  
 للصلوة من صحت وكلام أخرج من المسجد وغيرها بعده أي بعد الأتمام فحينئذ استدرج بغيره أي  
 المسبوق ومن خلفه من لم يفرغ من صلوة الإمام لأن المتأخر وقع في خلال صلواتهم ففسد وغير  
 أيضا الإمام الأول لم يكن الإمام الأول فرغ من صلواته لأنح يصير مأمونا لخليفته فيقع المتأخر  
 في خلال صلواته أيضا ولا يضر من فرغ من القوم والإمام الأول لو وقع المتأخر في خارج صلواتهم  
 وأعلم أن حقيقة المسبوق هو من لم يدرك أول صلوة الإمام خلاف المدرك وله أحكام كثيرة  
 فمنها أنه منفرد فيما يقضي إلا في أربع مسائل أحدها أنه لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به لأنه بان  
 في حق الخيرة حتى لو اقتدى مسبوق بمسبوق فسدت صلوة المقتدي قرأه ولم يقرأ دور الإمام  
 ولو ضل الإمام أن عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه ثم علم الإمام ليس عليه سهو  
 ففسد صلوة المسبوق لأنه اقتدى في موضع يجب الانفراد فيه وقال أبو الليث وأبو حنيفة  
 لا يفسد في زماننا لأن الجهل غالب في القرى ولو لم يعلم الإمام ذلك لم يفسد بالافتقار كذا في  
 الخلاصة والظاهر من المحيط وقاضيه أن المعتبر علم المسبوق لا علم الإمام وثانيها أنه لو كبر  
 نأويا للاستيناف بصير مستانفا فاطعا له ولو جاز للمنفرد فانه لو كبر نأويا للاستيناف  
 لا يصير مستانفا ما لم ينو صلوة أخرى وثالثها لو قام لقضاء ما سبق به وعلى الإمام سجدة سهو  
 قبل أن يدخل معه كان عليه أن يعود فسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان قيدا بسجدة  
 لديه لغير صلوة بخلاف المنفرد إذ لا يلزمه السجود لسهو غيره ورابعها أنه ياتي بكبير للتشريق  
 اتفاقا بخلاف المنفرد فانه لا يجب عليه عند الإجماع أن قبل ما ذكر في المسئلة الأولى من عدم  
 صحة الاقتداء بالمسبوق بعارضته صحة خلافته للإمام المحدث قلنا صحة الخلافه مبنيه  
 على الاشتراك في الخيرة وقد وجد في المسبوق وصحة الاقتداء مبنيه على ابتداء الخيرة للإمام  
 ولم يوجد في المسبوق لأنه بان في حق الخيرة فلا تعارض وقد استنبه هذا الجواب على بعض  
 القضاة فوقه منها في وقوع ومنها لو سلم مع الإمام أو قبله سهوا لا يلزمه السهو وان سلم  
 بعده لزومه السهو وان سلم مع الإمام على ظن أن عليه السلام مع الإمام بفساد صلواته لأنه  
 سلام عد ومنها أنه لا يقوم إلى قضاء ما سبق بعد المسلمين بل ينتظر فراغ الإمام بعدها  
 لاحتمال السهو على الإمام ومنها أنه لا يقوم قبل سلام الإمام بعد فقد التشهد لأنه يكره  
 تخريا إلا إذا خاف تمام مدة سجدة لو توقف على سلام الإمام أو خاف في الجمعة والعيد

والنفر أو المذود وخروج الكوف أو خاف أن يتبدأ الحدث أو أن يركب الناس بيديه على ما في القيد  
 ومنها أن الإمام لو تذكر سجدة تلاوته وسجدها بعد ما قام المسبوق فان لم يقيد المسبوق الركعة  
 بسجدة برفض ذلك ويتابع الإمام ويسجد معه للتلاوة والسهو أيضا أن يسجد الإمام للسهو  
 على القول بوجوب السهو لتأخير سجدة التلاوة ثم يقوم إلى القضاء ولو لم يعد فسدت صلواته  
 لأن عود الإمام إلى سجود التلاوة يرفع القعدة وهو بعد لم يصير منفردا لأن ما أتى به دون  
 ركعة فير تفضي حقه أيضا وإذا ارتفعت لا يجوز له الانفراد لأن هذا وإن افتراض  
 المتابعة والانفراد في هذه الحالة معسند للصلوة ولو تابعه بعد تقيدها بالسجدة فيها  
 فسدت صلواته رواية واحدة لتحقق انفراده التقيده وان لم يتابعه ففي رواية كتاب الصلوة  
 تفسد أيضا وهو الأصح على ما في الظهيرية لأن العود إلى سجود التلاوة رفض القعدة فبين  
 أنه انفراد قبل أن يقيد الإمام وفي رواية النوادر أنها لا تفسد لأن ارتفاع القعدة في حق الإمام  
 لا يظهر في حق المسبوق لأنه بعد ما تم انفراده وخروج عن متابعتة من كل وجه لا ينفدي  
 حكمه اليه ومنها أن الإمام لو تذكر صلوة بعد ما قام المسبوق وسجدها فان لم يقيد المسبوق  
 ركعته بسجدة عاد إلى متابعة الإمام والافسدت صلواته وان قدها بسجدة فصلواته  
 فاسدة عاد إلى المتابعة أولم يعد لأنه انفراد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز  
 عن متابعتة بعد كمال الركعة ومنها أنه يقضي أول صلواته في حق الكفارة ولزمله في حق  
 التشهد حتى لو أدرك مع الإمام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والنسوة  
 ولو ترك في أحدهما فسدت صلواته وعليه أن يقضي ركعة بتشهد لأنها ثابته في التشهد  
 فيها ولو أدرك ركعة من الرباعية فعليه أن يقضي ركعة ويقرأ فيها الفاتحة والنسوة  
 ويتشهد لأنه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة ويقرأ فيها كذلك ولا يشهد في  
 الثالثة تخير والقراءة أفضل ومنها أنه لو بدأ بقضاء ما فاته قبل متابعتة الإمام ثم تابعه  
 قالوا لا تفسد صلواته ولكنه يكره ذلك وعلة قاضيه أن بانه خالف السنة وقيل تفسد  
 لأنه عمل بالمسوخ وفي البرزخية والأول أقوى وسكت عليه في قاضيهان والخاصة  
 ولم ينعرضا بالقول بالفساد أصلا وفي الظهيرية الأصح بفساد صلواته وأيده بان المسبوق  
 لو أدرك الإمام في السجدة الأولى فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلواته ولو أدرك في السجدة  
 الثانية فركع وسجد سجدتين تفسد صلواته ومنها أنه يتابعه في السهو لأنه التسليم والتكبير



والثبوت فان تابعت في التسليم والتبعية فسدت صلواته وان تابعت في التكبير وهو يعلم انه مسبوق  
 لا يفسد والتميز بغير كثرين ولو فقهه الامام عند الاختتام او حدث عدا فسدت اي صديج  
 صلوة من كان مسبوقا لصلوة الامام ولا صلوة المدرك اتفاقا على ما سبق فيه وفي صلوة النبي  
 روايتان قيل يفسد وقيل لا ثم فسدت صلوة المسبوق عند ايج معتمد بما اذا لم يكن المسبوق  
 ففني ركعة سجدها قبل ان يحدث الامام او فقهه بان قام المسبوق للقبض قبل سلام الامام  
 تاركا للواجب وهو ان لا يقوم الا بعد سلامه اما لو قام فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام  
 ذلك لا يفسد صلواته لانه ناكذ انفراد به بالسجدة حتى لا يسجد لو سجد امامه للهوه عليه  
 ولا يفسد صلواته لو فسدت صلوة الامام بعد سجوده واما قبل سجوده ففسدت صلواته <sup>بفساد</sup>  
 صلوة امامه وقال في فتح القدير وكذا لو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام  
 بقضى ما فات مع الامام يفسد ولا يفسد عنده انتهى خلافها الا ان كلاما اخرج من المسجد  
 اي عند الاختتام لاجماع الراجح ان الحدث والفقه العديس مفسدان للجمعة الكذبي بل يقيه  
 من صلوة الامام وكما هو الامام لا يحتاج الى ائبنا لانام اركانه وكذا المدرك معه المسبوق  
 يحتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف الكلام والخروج عن المسجد لانها مهيان كالمسجد  
 لا مفسدان ولهذا قالوا لا يخرج المعتدي عن الصلوة بسلام الامام وكلامه وخروجه عن  
 المسجد بل يخرج عنها بسلام نفسه فيلزمه السلام ويخرج منها بحدث الامام وفهقهته عدا  
 فلا يسلم بعده بل يذهب على كذا في فتح القدير والجموع ولها اعتبار صلوة المسبوق بصلوة  
 الامام والمدرك واعتبار الفقهية والحدث العهد بالكلام والخروج فلنا كل الاعتبارات  
 فاسد لما ذكرناه من الفرق وفي المحيطان وضوء الامام باطل بهذه الفقهية العهد وان تمت  
 صلواته لمصارفها حرمة الصلوة وان تمت اركانها ومن سبقه الحدث ركوع او سجود  
 اعادها احتياجا ان يتي لان تمام اركان لا يكون الا بالانتفاء مع الظهارة الى ركع لخروج الحدث  
 فيها لا يتحقق الانتفاء فلا يتم فيعيدهما ولا يفسد صلواته وهذا ظاهر على قول محمد بن  
 ان تمام اركان عند بالرفع واما على قول ابو يوسف من انه بالوضع على ما سبق فالسجدة وان  
 بالوضع لكن يجلس بين السجدين وكذا القومة فرض عنده ولا يتحقق ذلك بغير طهارة  
 ولا انتفاء لان ركع الامام لا يحتاج الى ائبنا لان يفسد بفساد المدرك لان الحدث في الركوع او  
 لو كان اماما واستخلف غيره وام خليفة على ركوعه وسجوده ولا يفسد الا

يكنه الامام بالاستدامة عليه على ما صرحوا به وبما اذا لم يرفع رأسه من الركوع او السجود مرديا به  
 الادا حتى لو سبقه الحدث في الركوع او في السجود فرفع رأسه فانه لا يسمع الله من حده والله  
 اكبر مرديا به اذ ركن فسدت صلواته وصلوة القوم على ما في الكافي لا يستغفله اذ ركن مع  
 الحدث واذا فسدت لا يصح البناء عليه ومن تذكر سجدة تلاوة او صليبة او ركوعا من الركعة  
 الاولى في ركوع او سجود من الركعة الثانية فبنيها عقيب التذكرو لانه يؤخرها الى اخر الصلوة  
 فيقضيها هناك على ما صرح به في فتح القدير نداء عاداتها عند بعض مشايخنا واختار صاحب  
 الهداية يقع الاصل مرتبة بقدر الامكان والخروج عن خلاف زفر وكشاف في لان عندها  
 يجب الاعادة واختاره بعض مشايخنا منهم قاضيان بناء على ان بالعود الى المتروك يرفع  
 التذكرو فيه لانه قبل الرفع منه يقبل الرفض بخلاف ما الى به حيث لا يقبل الرفض لانه ناكذ  
 بالامام قال في قاضيان في الحرمان بوجوب السجود كان اماما فصلى ركعة وترك منها سجدة  
 وصلى ركعة اخرى وسجد لها فذكر التذكرو فالتسجود فانه يرفع رأسه من التسجود وسجد  
 المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيد لها استحسانا فاما ما قبل للمتروكة  
 هل يرتفع ان كان ما تحل بين المتروكة وبين التي تذكر فيها ركعة تامة لا يرتفع اتفاقا  
 الروايات فلا يلزمه اعادة ذلك وان لم يكن ركعة تامة فقد تكرر في ظاهر الرواية وروى  
 الحسن عن ابي ان يرفع يديه في رفع يديه من الهمام ما اختاره صاحب الهداية حيث قال الاصمعي  
 الهداية للقاعدة التي قد تناقض في اول باب صفة الصلوة من ان الترتيب بين ما يتخذ في كل  
 صلوة من الاركان وهو الفقرة الأخيرة وبين غيرها مطلقا شرط لا يبي المحذوف في كل ركعة  
 وهو المتعدد في كل الصلوة وبين المتعدد في كل ركعة لان الشرح على التمام بالاعتقاد فلو  
 تاخر شيء عنها كان ذلك انفرادا مطلقا وهو مشف شرعا بخلاف تقديم سجود ركعة على  
 ركوعها والركوع على القيام لان الركوع شرع وسبيله الى السجود بعده والقيام الى الركوع  
 فلا يتحقق ذلك الا بالانقضاء المهور وكذا تقدم القراءة على الركوع لانها زينة فلا يتحقق الا  
 فيه فلا يتصور تقديمها عليها وتذكر السجدة في ركوع الثانية سلام من الاول لم يتحقق تقديم  
 له على ركوع الاولى بل هو في محله من البعدية غاية الامر انه صار بعد ركوع الثانية ايضا  
 ان لم يعد على ما هو الامر الحاضر وهو في التقديم قبله لا الخاقه بحله من الركعة الاولى انتهى  
 فان قيل ان الترتيب بين سجدة الركعة الاولى وبين سجدة الركعة الثانية وكذا بين ركعتيها



وبين ركوع احدها وسجود الاخرى وان لم يكن فرضا الا انه واجب على امرئ في بيان رعاية الترتيب  
 فينبغي ان يكون اعادة التذكير فيه من الركوع والسجود واجبة كما قال زفر والشافعي قلنا نعم الا  
 ان وجوبه سقط بالنسيان فيبقى الاولوية والكتيب فان قيل ان الترتيب الشاقط بالنسيان  
 هو الترتيب بين الفوات من الصلوة واما الترتيب بين افعال الصلوة فحكمه اذا ترك نسيانا  
 سجود السهو لا السقوط قلنا انهم لم ينفوا عنها وجوب السهو وانما منفوا الزوم اعادة التذكير  
 فيه فالمعقل له هو عدم لزوم الاعادة بترك الترتيب نسيانا لعدم وجوب السهو اولا بعد  
 فيه نظر لان هذا التام يتحقق ان لو عطل الفقرة الثانية وجوب اعادة التذكير فيه باشتراط  
 الترتيب بين الركوع والسجود المذكور فيه من الركعة الثانية وبين السجدة المتروكة من الركعة  
 الاولى لكنهم عللوه بارتفاض التذكير فيه بالعود الى المتروكة على ما ذكرناه لا بوجوب الترتيب  
 بينها نعم لو منفوا الارتفاض بالعود الى المتروكة لاستقام وانما قيد بذكر السجدة في الركوع  
 والسجود لانه لو تذكر سجدة صلوية في الفقرة الاخيرة فسجدتها انتقضت الفقرة الاخيرة  
 لغرضية الترتيب بينها وكذا لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ فافاد فقرأ انتقض الركوع لغرضية الترتيب  
 بين اركان ركعة واحدة من قيامها وركوعها وسجودها فكذلك فرض بين ما شرع في القيام  
 من القراءة وبين الركوع كذلك او فيه نظر لما مر في بيان رعاية الترتيب بين الاركان ان  
 الترتيب بين القراءة والركوع واجب لا فرض والحاصل ان الترتيب بين الركن المتروك والركن  
 المذكور فيه ان كان فرضا يلزمه فضا المتروك واعادة التذكير فيه وقضا ما بينها من  
 الاركان التي قد اتى بها ويلزمه السهو ايضا وان كان واجبا يلزمه فضا المتروك وسجود  
 السهو لا فضا ما اتى به بعد المتروك من الاركان واختلف في اعادة التذكير فيه انها مندوبة  
 او واجبة على ما ترى ومن ثم فرزنا فحدث الامام وخرج من المسجد لانه ما كان في المسجد  
 فهو على ما منه لم يتعين له الاستخلاف فان كان الامام رجلا صالحا لا امامة فخرج و  
 المحدث والقبلي والقراءة والاقبال والخرس والخشوع والمنقلب المفترض يتعين ذلك لا يخل  
 للاستخلاف وان لم يستخلفه الامام لان فيه صيانة للصلوة المقنونة وهل فيه صيانة  
 للصلوة الامام المحدث ايضا فظاهر ما في النهاية ان فيه صيانة للصلوة الامام والمحدث  
 بناء على سناد صلوة الامام اذا لم يستخلف حتى يخرج عن المسجد وفي فتح القدير ان في فساد  
 صلوة الامام المحدث اذا لم يستخلف وخرج عن المسجد روايتين ثم قال وعندى انه يشك

فساد صلوة الامام اذا لم يستخلف وخرج لان الاستخلاف ليس من اركان الصلوة حتى تنفس الصلوة  
 بتركه بل غاية الوجوب عليه تحصيلها لصلوة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد  
 في حق نفسه فغاية ما في خروجه بفساد استخلاف فانه لسعيه في فساد صلوة غيره فصار  
 كامما بعد التاخر عن خلفه حتى فسدت بقدمهم عليه صلواتهم انتهى ولا اي وان لم يكن حلا  
 صالحا لا امامة بان كان واحدا ما ذكرناه فقبل يتعين بنفسه ففساد صلواتها لانه لما تعين  
 بنفسه صار كانه استخلف من لا يصلح لا امامة وقبل ففساد صلوة الامام دون المقنونة لانه  
 لما تعين كان الامام مقنونا به لا يصح ففساد صلواته بخلاف المقنونة والاصح انه لا يتعين  
 ما لم يقينه الامام ففساد صلواته كخلو مكان امامه دون صلوة الامام لانه لما لم يتعين لانيته  
 ولا يتعين امامه صار الامام المحدث منفردا يذهب الى الوضوء فلا يفسد صلواته قبل الفرد  
 لان المقنونة لو فقدت يحتاج الى تعيين الامام او القوم او يتقدم واحد بنفسه ولو عين الامام  
 واحدا والقوم واحدا ونوى كل منهما الامامة فالامام من عينه الامام لانه ما دام في  
 المسجد حتى الاستخلاف له وفي الفتاوى ان نوبت الامامة جازت صلوة المقنونة بخلافه  
 الامام وفسدت على المقننين بخليفة القوم وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام هكذا  
 وان كان خليفة القوم فاقدموا به ثم نوى الاخر فاقننى به البعض جاز صلوة الاولين  
 دون الآخرين كذا في فتح القدير من اول باب احدث ولو حصر الامام على وزن تعين ففساد  
 عن القراءة للجلل او الخوف اما اذا نسي القراءة اصلها بحيث يمنع عليه لا يجوز له الاستخلاف  
 بالاتفاق لانح بصير امينا على ما في النهاية والغاية جاز له الاستخلاف عند ابي خلفها  
 لا يبح ان الاستخلاف في باب احدث لعله يجرى عن المعنى في الصلوة وقد وجدت تلك  
 هنا ايضا بل هي الزم له هنا لانه ربما يجد المأ في المسجد فتوضأ عن حدثه وبني من غير  
 استخلاف بخلاف من حصر فثبت الاستخلاف في الحصر بطريق الاول ولها ان الاستخلاف  
 ثبت على خلاف كقياس في اغلب وجوده وهو كحدث فلا يتعداه غيره قلنا لان ما نادر  
 الوجود ولو سلم فالحصر حين حصر هو الاستخلاف اذ في الاستيقاف ابطال العمل وهو  
 ممنوع ولا تمام بل وقراءة لا يجوز بالاجماع وما نقل في الزيلعي عن الامامين ان الامام يقرأ  
 جازر عندهما سهو على ما في الغاية وقالوا هذا الخلاف فيما اذا لم يقرأ مقدار ما يجوز في الصلوة  
 فاذا قرأ ذلك المقدار لا يجوز له الاستخلاف بالاتفاق بل يركع لعدم كمله اليه لكن في البحر يجوز له



الاستحلاف عند الموت مطلقا **باب** **الاعتناء** وما يكره فيها أي في الصلوة بنفسها الكلام  
الصادر عنه بالاختيار قبل ان يقع قدر التشهد على ما في الخلاصة لأنه بعد التشهد لا يفسد  
بالاتفاق وكذا الصلوة ولا عن اختيار لعدم إمكان الاعتراض عنه كالوعظ فيحصل منه كلام و  
يدخل فيه قراءة التوراة والإنجيل والربور فانها مفسدة ايضا على ما في الخبر عن النبي ولو سبوا  
او نسيانا او خطأ قليلا او كثيرا سمع غيره او الحاجة او الاصلاح الصلوة او لا عالما بالنية  
او لا ماروا التجارى ومسلم اقرأ بسكون في الصلوة ونهت عن الكلام فيها وكذا يفسد  
على قول الكرخي ما صحح الحروف ولم يسمع نفسه وقال محمد بن الفضل لا يفسد اعتبارا بما لم يصح  
الحروف والاول احوط لان الحكم يتعلق بتصحيح الحروف فالشافعي وما كان كلام الناس  
والتخفيف لا يبطلها الا اذا طال لقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه  
ولان العمل القليل عفو فكذا الكلام القليل قلنا ظاهره ليس بمراد لان نفس الخطا والنسيان  
ليس برفع فيقدر الحكم وهو دينوى وهو الجوار والفساد والحزى وهو التوب والعتق  
ولا يردان معا لعدم عموم المشترك والجواز والاضروي مراد بالاتفاق فانتهى الاخر لقول ان  
الحكم مقدر اقصا لضروية تصحيح الكلام ولا عموم في المنع والاعتبار بالعل القليل فاسد  
لوجود الفارق وقالت طائفة يجوز الكلام فيها لاصلاح صلواته لما في الصحيحين من حديث  
ذي الابدین ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في الصلوة لا يفسد الاصلاح ثم بنى وسجد قلنا انه منسوخ بما روينا  
فان قيل تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وروى حديث ذي الابدین ابو هريرة وهو متأخر  
الاسلام فكيف يصح نسبه قلنا يجوز ان يرويه ابو هريرة عن غيره من الصحابة المتقدم عليه  
او في يوم على ما احتار اكثر المشايخ وقال في الاسلام لا يفسد كلام الناس والاول اصح  
لاطلاق ما روينا وكذا الدعاء بما يشبه كلام الناس لاطلاق ما روينا لانه في معنى كلام  
الناس والمراد بما يشبهه ههنا ما كان قبل ان يقع قدر التشهد لان ما وقع منه بعد التشهد  
لا يفسد الصلوة لاعتناءها وهو ظاهر ولا عند ابي لان الدعاء خروج بعينه وقد ذكرنا  
قبيل فضل القراءة وذكرنا فيه ايضا ما هو المراد بما يشبه كلام الناس وما فيه من خلاف  
التشافي ولاجل خلافه افره ههنا بالذكر مع دخوله في الكلام والابن ابي يقول اذ بالمد والساو  
ان يقول اوه وقيل وفيه ثلث عشر لفظا ذكرها في شرح المبينة والتأنيف ان يقول اوه  
او تف سواه اراد بها تنقية موضع سجوده او اراد التأنيف كما في قوله تعالى ولا تقل لها اف

وفي المحيط اذا نفع الزانية موضع سجوده فهذا على وجهين ان كان نفعها لا يسمع لا يفسد صلواته  
لانه تنفس فلا يفسد ها لكن اذا تمديكره وان كان نفعها يسمع نفسا عند ابي ومحمد فان بعض  
مشايخنا المراد بالنفع المسموع ما يكون له حروف متجاءخوف وتف وغير المسموع عكسه قال  
بعضهم لم يشترط للنفع المسموع الحروف متجاءخوف ولو وصلية كانت كل من هذه الثلثة بحرفين  
لكن في كل حال بان كانت من وجع او معصية على ما في الخلاصة والهداية لانهما في معنى  
انني مصاب ففسد واما ان كانت من ذكر الجنة او النار فلا يفسد لانها في معنى التتم اني  
استلكت الجنة واعوز بك من النار وهذا لا يفسد فكذا ما في معناه وهذا عند همل خلافا  
لابن يوسف قال في الهداية ان الابين والتاوه ان كان من ذكر الجنة والنار لا يفسد وان كان  
من الخرج والتاوه يفسد ثم قال وعن ابي يوسف ان قوله آه لم يفسد في الحالين اي  
اي حال ذكر الجنة والنار وحال الخرج والتاوه يفسد في الحالين وقيل الاصل عند  
ابي يوسف ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدتان او احديهما لا يفسد وان كانتا  
اصليين يفسد وحروف الزوائد عشرة جمعها في قوله اليوم تنساه وهذا لا يقوى لان  
كلام الناس في مقام العرف يتبع وجود الجاه وإفهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف  
كلماتها وانتهى وتفقته صاحب الهداية وقال هذا لا يرد على ابي يوسف لان كلامه في الخبرين  
لا في الزائد عليها فان في الزائد عليها قوله كقولها وتبعه اكثر المشايخ وجواب عنه في  
الهداية وفيه القدير بانه يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية بقوله حروف كلماتها زوائد الشبهة  
او كثيرا ما يطلق الجمع ويراد به اثنان مثل لا تسبح الا بشهود فيكون معنى كلام الهداية كلام  
الناس في العرف عبارة عن وجود الجاه وإفهام المعنى وذلك يتحقق في الكلام الذي فيه حرفان  
من حروف الزيادة فيكون من كلام الناس كغيره فيكون مفسدا ولا مدخلا في الافساد كون  
الحرفين اصليين اقول ان ما ذكره صاحب الهداية لما يرد على ابي يوسف لو كان اصله ما ذكره  
ذلك القائل واما على تقدير اصله ما ذكره صاحب الخلاصة حيث قال والاصل عنده ان في  
الحرفين نفسا صلواته وفي اربعة لحرف يفسد وفي ثلثة لحرف يختلف المشايخ فيها على  
قوله والاصح انها لا تفسد واما فيفسد انني فلا يرد عليه ما ذكره صاحب الهداية ولا  
الى الجواب عنه كما في الهداية ثم اقول فلي ما في الخلاصة من اصل ابي يوسف ان ما روى عنه من  
ان قوله آه لم يفسد في الحالين واوه يفسد تحول على غير الاصح من روايتي المشايخ لان الاصح



الرواية عنهم عدم الافساد في ثلثة احرف واوه بفتح الهمزة وتشديد الواو ويسكون الهاء عا  
صرح به الحافظ الكيفي في حاشيته الهداية ثلثة احرف وقال في فتح القدير وكذا في مشددا  
او محققا لا نفسد عند ابى يوسف لما روى انه في ثلثة صلوة الكسوف فقال لوقلنا انه  
واقعة حال لا عموم لها فيجوز كونها قبل تحرير الكلام في الصلوة وفي المحيط عن شيخ الاسلام  
ان على قول الج وحده نفسد الصلوة بالصوت السميع في حرف واحد اولي ونفسد ها ايضا البكا  
لصوت لوجع او مصيبة لا لذكر حنة او نار الظاهر ان كلامه قوله لوجع او مصيبة وقوله  
لا لذكر حنة او نار متعلق بجميع ما ذكر من قوله والايين الى قوله والبكا بصوت لان كلامه ثلثة  
الاول انما نصير مفسدة حال كونها في وجع او مصيبة على ما ذكرناه وانما قيد البكا بالصوت  
لحتراسه عن البكا بلا صوت لما في الخلاصة عن الجامع الصغير ولو بقي في صلوة ان سأل الشيخ  
من غير صوت لا نفسد صلوته وان رفع صوته وحصل به حروف ان كان من ذكر الحنة ولما  
لم نفسد وان من وجع او مصيبة نفسد عند ما خلاها لابي يوسف وعن محمد انه ان كان في  
لا يملك نفسه لا يضره ذلك انتهى وعلم في قاضيان قول محمد بان ما لا يمكن الامتناع عنه يكون  
عفو كما لو عطس وحصل به حروف ثم ظاهر اطلاق الصوت ينتظم على ما رويناه عن شيخ  
الاسلام من ان الصوت السميع نفسد ها ولو بلا حرف انما اكد ارعده هو السماع بخلاف ما في الخلاصة  
فانه حق الصوت بحصول الحروف في ثم الظاهر من الخلاصة ان خلاف ابى يوسف جاز في البكا  
ايضا والتخفيف وهو ان يقول الج بالفتح او النظم بل وعذر بان يستطيع على الدفع ولا يضطر اليه  
فان اضطر ولا يستطيع الدفع لا نفسد ها بالاتفاق حصل به حروف اوله لانه عفو كما قلنا  
والجاء الحصول من قبل من السكت وكذا الاين ونحوه ان كان بعد زوان استطاع على الدفع  
وحصل به حروف فان كان له غرض صحيح من تحسين الصوت للفردة او للاعلام انه في الصلوة  
او ليندى اما له عند خطئه فينه لاختلاف المشايخ فقال شيخ الاسلام لا نفسد لانه يصير  
بمعنى القراءة معوقا كالمشي للبناء فانه لكونه لا صلاح الصلوة صار من الصلوة وهكذا ذكره الامام  
سبحانه في قوله في الحديث عن اسماعيل الرضا انه نفسد عند الج وحده لانه حروف بكاء  
وهكذا ذكره في الهداية واعتبر من عليه في العناية بان مذهب ابى يوسف في حصول الحروف  
وهو المعروف في المسئلة مثل مذهب الامام في افساد فلا معنى لتبقي الخلاف فيها  
لان محل الجمع على التثنية قلت وهو مدفوع بما ذكرناه من الخلاصة من ان اصل ابى يوسف

ان في الحروف ثلثة لا نفسد على الاصح فثبتا لخلاف على الاصح وان لم يكن له غرض صحيح ما ذكرناه  
مفسد عند ما خلاها لابي يوسف على ما في البحر والكلام فيه كالعلم في الشق الاول فبينا  
بحصول الحروف في هذين الشقين لانه لو لم يظهر له حروف بكاء لا نفسد لكنه مكره  
ان كان عدا فيل هذا بالاتفاق لكن يفتى ما ذكرناه عن شيخ الاسلام من ان الصوت السميع  
ولو بلا حرف مفسد عند ما ينافي هذا الاتفاق فيدب بالتخفيف لانه لو تناوب وحصل منه صوت  
او عطس وحصل منه صوت مع الحروف لا نفسد كذا في البحر عن الظهيرية وتسميت عا  
الظاهر انه مضاف الى مفعوله لانه اذا قال العاطس لنفسه في الصلوة يرحمك الله يا نفسي  
لا نفسد لانه بمنزلة يرحمك الله تعالى على ما في العناية والخلاصة فان رجلا عطس في صلوة  
فقال له رجل في الصلوة يرحمك الله نفسد صلوته اما لو قال العاطس في الصلوة يرحمك الله  
وخطب به نفسه لم يضره ولو قال الحمد لله لا نفسد وينبغي ان يقول في نفسه والاحسين  
هو السكون انتهى ووجه الافساد فيما نفسد انج بصير من كلام الناس لانه يخرج في مخاطباتهم  
وقصد جواب اي للعاطس او لمن اخبر بخبر سيئه تاكيد له اي الحمد لله ولو قال العاطس ذلك  
في نفسه لا نفسد صلوته على ما ذكرناه وقال في الخلاصة لو عطس في الصلوة فقال له رجل  
في الصلوة او في غير الصلوة يرحمك الله فقال العاطس امين نفسد صلوته انتهى اي صلوته من  
قال امين وكذا نفسد صلوة من قال في الصلوة يرحمك الله على ما ذكرناه من قبل وفي البحر  
عن الظهيرية رجلان يصليان فعطس احدهما فقال رجل خارج الصلوة يرحمك الله فقالا  
جميعا امين نفسد صلوة العاطس لصلوة الآخر لانه لم يدع له انتهى فلا يقع تاخير  
جوابا له الحصول الجواب بتاخير العاطس بخلاف ما اذا امن المصل لدعاء رجل لينت في الصلوة  
فانه مفسد لوقوع تاخير جوابا عنه اذا لا يجيب غيره على ما في الخلاصة او الهيلة اي قال لا اله  
الا الله خير يجيبه او يستجله اي قال سبحان الله بخير يجيبه ايضا او الاسترجاع اي انا لله  
وانا اليه راجعون في جواب خبر السوء او الحقلة اي لاحول ولا قوة الا بالله في خبر السوء  
خلافا لابي يوسف من قوله والبكا الى الحقلة على ما اختاره بعض مشايخنا وقال بعض اخر  
منهم ان الاسترجاع قاطع للصلوة بالاتفاق ولا خلاف فيه لابي يوسف وله على قول الاول  
انها دعاء وذكر بصيغته فلا يغير بغيره والله لا يبطل الصلوة وهذا هو الوجه له في  
آبائه ايضا ولها انها خرجت تحت الجواب وهو محتمل فيحمل عليه فيلحق بكلام الناس ولها



لوقال الله صل على محمد وقال الله اكبر ان لم يرد به الجواب لانفسد صلوة بالاجماع وان اريد كبريا  
تفسد عند الكل وكذا لوقال رجل بين يدي المصلي اسع الله الله فقال المصلي لا اله الا الله يريد  
به الجواب تفسد صلوة وكذا لو كان بين يدي المصلي كتاب وعند رجل اسمه يحيى فقال  
يا يحيى خذ الكتاب بقوة يريد به الجواب تفسد او كان في السفينة وابنه خارج السفينة  
فقال يا بني اركب معنا يريد به الجواب تفسد الى غير ذلك مما يقصد به الجواب من الاذكار ولو ان  
بذلك اي بكل من الكدلة والهيللة وغيرها اعلامه انه في الصلوة لانفسد اتفاقا القصد  
اصلاح صلوة فيكون من الصلوة كالشيء الى الوضوء للبناء ولو فتح المصلي على غير امه سواء  
كان مصليا معه في صلوة واحدة او منفردا في صلوة اخرى او لم يكن مصليا اصلا ففسدت  
صلوة الفاتح ان قصد التعليل لانه ادخل في صلوة ما ليس من اجزاها لانه ما ينصب على  
الصلوة ولا ان التعليل في معنى كلام الناس فيلحق به وهو القياس في الفتح على امامه ايضا لكنه ترك  
استحسانا بالاشارة على ما سمي وفيه خلاف الى يوسف بناء على اصله للمار من انه لا يخرج  
عن كونه قرانا وذكر بقصد التعليل على بشرط تكرار الفتح للفساد والاصح انه لا يشترط على ما  
في الخلاصة وهو رواية الجامع الضعيف لانه لما كان في معنى الكلام بقصد الجواب فيفسد عليه  
وكثيره كالعلوم وقيل يشترط وهو رواية الاصل هذا في صلوة الفاتح واما صلوة المستفتح فان  
كان كفاح خارج الصلوة لو كان مصليا غير صلوة المستفتح فاخذ المستفتح من واحد منها  
تفسد صلوة ولو كان كل من كفاح والمستفتح مقدين خلف امام واحد الظاهر فساد صلوة  
كل منهما لانهما ممنوعان عن القراءة خلف الامام لانفسد ان فتح على امامه مطلقا اي سواء قرأ  
الامام مقدار ما يجوز به الصلوة او لم يقرأ وسواء انتقل الامام الى اية اخرى او لم ينتقل بل توقف  
يستفتح لان في فتحه على امامه اصلاح صلوة اما فيما لم يقرأ مقدار ما يجوز به الصلوة  
فظاهر واما فيما يقرأ مقداره فلا ريب بما يجري على لسانه ما يكون مفسدا وقد روي  
فيه اثر عن علي رضي الله عنه الاتحار عا قبل ان يفتح على امامه بعدما قرأ مقدار ما يجوز به  
الصلوة تفسد صلوة سواء انتقل الامام الى اية اخرى او لا لانه في غير موضع الكلام  
فيكون في معنى كلام الناس والجواب انه في سركناه استحسانا بما يبناء وبما روي  
عن علي فان في الخلاصة ولو فتح على امامه فان كان قبل ان يقرأ قدر ما يجوز به الصلوة  
ولم ينتقل الى اية اخرى لانفسد صلوة اخذ الامام بفتحها ولم يأخذ وان كان بعد ما قرأ

قدر ما يجوز به الصلوة لانه انتقل الامام الى اية اخرى لا ينبغي ان يفتح فان فتح واراد به التعليل ففسدت  
صلوته وان اخذ الامام بفتح تفسد صلوة الكل وان قرأ الامام قدر ما يجوز به الصلوة  
الا انه توقف ولم ينتقل الى اية اخرى حتى فتح المقدي اختلعا فيه والاصح انه لا تفسد صلوة  
المقدي وان اخذ الامام بفتح لا تفسد صلوته انتهى ولا ينبغي عليك ان الظاهر منه بخالف  
ما ظهر من كلام المصنف ان الظاهر منه ان الاصح قد يجمع ما دخل تحت قوله مطلقا كما ترى والظن  
من الخلاصة انه قبل الاحتار واحد كن يرجع ما ذكره ظهر من المعنى في خبره لو فتح على امامه  
لا تفسد صلوة سواء قرأ الامام مقدار الفرض او لم يقرأ اما الاول فظاهر واما الثاني فليس  
الصحيح ثم قال لو فتح على امامه بعدما انتقل الى اية اخرى وقد قرأ مقدار الفرض فانه لا تفسد  
صلوته عند عامة المشايخ لاطلاق الخبر وفي المحيط ما يفيد انه المذهب وان فيه وذكر  
في الاصل وفي الجامع الضعيف انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا ان يفتح وان كان قليلا او كان  
التعليل ليس بعلة فثبوت انه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصح  
في الظهيرية انه لا تفسد صلوة الفاتح على كل حال وتفسد صلوة الامام اذا حدثت الفاتح  
بعدما انتقل الى اية اخرى وصح في الكفاية انه لا تفسد صلوة الامام ايضا فصارا حاصلان في الصحيح  
من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلوة احدا لا الفاتح ولا الاخذ مطلقا في كل  
حال فساد الجامع الضعيف للصدر الشهيد لو قرأ قدر ما يجوز به الصلوة قالوا ينبغي ان تفسد  
صلوته واصل القوم ان اخذ الامام خلاف الصحيح ثم المقدي ينوي بفتح الفتح على امامه لا  
التلاوة وهو الصحيح على ما في البداية لانه يحسن في الفتح على امامه ومنع عن التلاوة مطلقا ولا ينبغي  
للامام المقدي ان يفتح قبل الاستفتاح ولا ينبغي للامام ان يلجئ المقدي على الفتح بل يركع ان يقيد  
ان قرأ قدر ما يجوز به الصلوة وبعد ما السلام سواء ضم اليه عليكم او لا على ما هو الظاهر من الخلاصة  
عند هكذا في البداية والوقاية وعلوه بان السلام من الاذكار المشبهة على الخطأ  
غالبا فيعتبر ذكره في حالة التسهو والنسيان وكل في حالة العمد ولم يقيده فاضحان والخلاصة  
والنقابة وقالوا وسلم على انسان او رد السلام تفسد صلوته ولو اراد ان يسلم على احد  
ناسيا او ساهيا فقال السلام ثم علم انه في الصلوة فشكت تفسد صلوته انتهى فالتوفيق  
بينهما ان مراد من لم يقيده بالعمد هو السلام على مخاطب حاضر على ما دل عليه قوله على انسان  
وعلى احد فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان في كونه مفسدا لكونه من جنس كلام



الناس وحراد من قيده بأنهم لا يكون بخاطب حاضر فانه لا يكون مفسدا بدون الكمد وبؤيته  
ما في كبدائع ان السلام على انسان مفسد مطلقا واما السلام بدون انسان وهو الخروج من  
الصلوة فانه مفسد ان كان عدا واما حاصل ان السلام العمدى مفسد مطلقا سواء كان مخاطب  
حاضرا او لا و السلام على مخاطب حاضر مفسدا ايضا مطلقا سواء كان عدا او سهوا او نسيانا  
هذان السلام قاعدا واما السلام قائما على ظن انه اثم ثم علم انه لم يتم فاختلفوا فيه قيل  
يفسد وقيل لا بل ينبغي ان لا يفسد في غير محله بخلاف القعود و صلوة الجنان لانه محله فيها على ما  
في القينة عن التهام الهارونيات ولو سلم على قصد الرقص قائما او قاعدا دون الاتمام تفسد  
صلوته عمدا بقصده على ما في الخلاصة هذان السلام باللسان ولو سلم باليد بان صاح  
رجلا يريد بها التسليم فسدت صلوته على ما في الخلاصة والزيادة اوردته ولم يقيده بأنهم  
لان الرد ليس من الاذكار بل هو خطاب وكلام فيكون مفسدا عدا او سهوا او نسيانا  
الرد بالقول ولورده بالاشارة بيده او راسه او اصبعه لم يفسد على ما في الخلاصة  
لكنه مكروه على ما سياتي في المكروهات وفي النبيين ان رد السلام باليد يفسد صلوته  
وفي الجيران علم الفساد برد السلام باليد والراس قول ابي جريح ومحمد وابي يوسف والفساد  
ليس ثابتا في المذهب واما استنبطه بعض مشايخنا لما روى عن صهيب عن رسول الله  
عم وهو يصلي فسكت عليه فرد على بالاشارة فان قيل هذا يدل على عدم الكراهة ايضا مع  
انهم عنده من الكراهة قلنا المراد بالكراهة تنزيهية وفعله عم لما كان لتعليم الجوارف لا يفسد  
بالكراهة وفي الظهيرية لو طلب من المصلي شيئا فاجب براسه او بيده بدل او يغم لا يفسد  
صلوته كذا في النبيين وفيه ايضا انه يكره السلام على المصلي والفاري والجالس للقضاء  
او تحت العلم او الخلق ولو سلم عليهم لا يجب الرد وقد ذكرناه في الاذان وفسد ما ايضا  
قرآته المصلي اما او منفردا والتقييد بالامام على ما في بعض الكتب اتقاء من مصحف عند ابي  
خالد قالها لما روى ان زكوان مولى عاتكة كان يؤمها في رمضان وكان يقرأ من المصحف  
ولان القراءة عبادة انضمت اليها عبادة اخرى وهي النظر في المصحف ولهذا كانت القراءة من  
المصحف افضل الا انه يكره في الصلوة لما فيه من التشبه بفعل اهل الكتاب ولايج ان يحمل المصحف  
ووصفه عند الركوع والسجود ورفع عند القيام وتقليب اوراقه على كثير يقطع من راه  
ان ينس في الصلوة لانه منافس من المصحف فاستبد السكت من غيره وما روي به شمول على انه

كان يقرأ قبل شروعه في الصلوة ثم يقرأ فيها عن قلب والذي ظهر من وجه الاقل انه لو قرأ من  
المصحف بدا احتياج الى وضعه ورفع اوراقه لا يفسد ومن الوجه الثاني انه تفسد فقارنا  
حتى لو قرأ من الحراب ونحوه ما كتب فيه شيء من القرآن وهو المراد بالمصحف ههنا لا تفسد على  
الوجه الاول ونفسد على الوجه الثاني وقيل وهو الصحيح ثم لا فرق بين القليل والكثير والحافظ  
وغيره على ما صرح به في الكبير ويشعر به اطلاقه ايضا وهو وضع الجامع التفسير وقيل  
مادون مقدار اية تامة لا تفسد وفيه ما دون مقدار الفاخرة لا يفسد وقيل ان كان  
حافظا لا يفسد لان الظاهر انه قرأه عن قلب لا عن مصحف كذا في المحيط وقال الرازي قول ابي  
نحوه على ما لم يحفظ القرآن ولا يقرأ الا من مصحف فاما الحافظ فلا يفسد صلوته في قولهم  
جميعا وينبغي على ذلك الامام الشرحشي في جامعه التفسير وابو نصر الصغار معاذ الله ان كان  
من المحيط وبؤيته ايضا ما في الخلاصة قال ان كان يحفظه لكن مع هذا ينظر في المكتوبات  
على الحراب ويقرأ لا شك انه يجوز صلوته انتهى ولو نظر الى ما كتب فيه شيء من الشعر والنقش  
او غيرها من الحراب او الكتب ونما مل فيه وفيه من غير ان يقرأ بلسانه قال الصحيح على ما في الهند  
والخلاصة لا يفسد صلوته بخلافه اذا لحظ ان يقرأ كتاب فلا يفسد فيه وفيه ما فيه فان  
يجتنب عند تحمله خلافا لابي يوسف والفرق محمد ان المصلي يقرأ الفهم وقد وجد واما فساد المصنوع  
فيا لعل الكثير ولم يوجد ونفسد ما ايضا اكله وهو ايضا ما يتا في فيه المصنع الجوفه مضغه  
اولا حتى لو اكل شيئا من الخلوة وابتلع عينا ثم دخل في الصلوة ووجد خلوة فيها فيه وفسد  
ابتلعها لا يفسد صلوته ولو اكل السكر ونحوه فيه ولم يمضغه وخر في الصلوة واكله  
نقل الى جوفه تفسد كذا في الخلاصة لان الاول لم ياكل شيئا مما يمضغ وفي الثاني اكل وان لم يمضغ  
اطلقه فشم المصلي ان كان حاله الصلوة مذكرة لمخالفتها العادة فلا يعفى النسيان  
فيها بخلاف الصائم فانه لا مذكرة فيه فيعفى النسيان فيه وشمل القليل والكثير ايضا ولهذا  
فسر الحارثي في الكلى والشرب بما يصل الى الخلق وينبغي ان يكون هذا اتفاقا لان المراد  
بالاكل ههنا الاكل من خارج الفم ولم ينقل عن احد الفرق بين القليل والكثير واما الفرق بين قيل  
الاكل من بين اسنانه وكثيره عند بعض مشايخنا على ما سياتي بيانه ثم الاصل ههنا الاكل  
من خارج الفم على كثير وان كان الماكول قليلا لا احتياجه الى عمل اليد والفم والاسنان على ما علة  
فاضمان ولا يرد عليه ما لو لم يمسسه فاتباعها تفسد صلوته لانه قد وجد فيه اكثر الاعمال



وهو على اليد والكف وشربه وهو ايضا ما لا يتا في فيه المضع الى جوفه قليلا او كثيرا اعدا او سهوا او شيئا  
على ما قرع الاكل حتى لو رفع راسه الى السماء فوقه في فيه برودة او نجاسة او قطرة مطر ووصلت الى  
جوفه فسدت صلوته وكذا صومه على ما في الخلاصة لعنه ونفسه ها ايضا سجود على  
سند خلافا لابي يوسف فيما اذا اتاه على ظاهره اعتبرا رابعا لو ترك السجدة الثانية من اركعة الاولى  
واعادها اخر الصلوة ولها ان السجدة جزء فيفسد اكل بنفسا وجزئته وانما لم يفسد بتلخيها  
اخر الصلوة لان الترتيب في افعال الصلوة ليست بفرض في مثلها على ما ذكرناه فالقياس عليها  
قاسد وعن ابي يوسف مثل قولها ايضا وفي المحيط انه لو سجد على الدم لا يعيد الصلوة عند  
الرجوع خلافا لها ولو وضع يديه او ركبتيه لا يعيدها اتفاقا بنا على ان وضعها ليس بفرض و  
النظم لو وضع ركبتيه على الخشب لا يجوز في ظاهر الاصول وفي بناءه من قبل والعمل الكثير لان  
الاحتراز عنه ممكن دون كفايل لعدم امكان الاحتراز عنه بدعج واختلافوا في افاضلها  
فقل الكثير ما يشمل على عدد ثلث ولو بيد واحدة ومادونه قليل حتى لو تروح بمرحة او بكفة  
ثلاث مرات نفسد وبمادونها لا نفسد وقيل الكثير على يكون مقصودا للقاء على مجلس على  
حدة وكفايل خلافا حتى لو ادهن راسه او كعبته او جعل ما اكورده على راسه يتناولها القارور  
ففسد نفسد ولو كان كدهن او ثيابا في يده ففسد راسه او كعبته لا نفسد وقيل كل على لا يمكن اقامته  
الا باليدين فهو كثير وما يمكن اقامته بيد فقليل كشد الكسر اويل والجام دابته واستراحه  
فانما لا تقام الا باليدين بخلاف نزع الكسر اويل والجام فانه يقام بيد واحدة وقيل كل على شك  
الناظر في عامله انه في الصلوة او لا فهو قليل وان يتقن انه ليس في الصلوة فهو كثير ولحقنا  
العامه وقيل يفرض في الصلوة ان استكثره فهو كثير ولا فقليل قال شمس لامة الخلو في هذا  
اقرب الى المذهب ابي لان من حسن هذه المسائل يفرض الى ردى المتبلى بهذه هذه الاصول فان  
بعض قولهم في بيان الفروع ينطبق على بعض دون اخر وهكذا لا ترى ان قولهم لو ضرب انسانا  
بيد واحدة او بسوط واحد نفسد صلوته لانه ينطبق على القول الاول والثالث وما قال  
في الظهيرة لو ضرب دابة مرة او مرتين لا نفسد ولو ضربها ثلاثا في ركعة واحدة نفسد  
لا ينطبق على القول الثالث وما فصله في الزيلعي انه اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب  
مرة اخرى وسكن ثم ضرب مرة اخرى لا نفسد صلوته ينطبق على اعتبار الثالث وكذا قولهم قول  
القول ان ان ضرب في ركعة واحدة لا يفسد صلوته في الركعة الثانية

على

على اعتبار الثالث وقولهم لو قبل المصلي امرأة بشهوة او غير شهوة او مسها نفسد صلوته لا ينطبق  
على الاول والثالث بل ينطبق على الثاني والرابع وهكذا وبقي الاشكال بما في الخلاصة لو كانت  
المرأة في الصلوة دونه فقبلها هو بشهوة او غير شهوة فسدت صلوته ولو كان هو المصلي  
فقبلته هي ولم يشتهرها فصلوته تامة وهذا لانه ليس من المصلي فعل في المتوربين فلو ينطبق  
شيئا من الاقوال المذكورة فالقياس بعدم الفساد فيها وان جعلنا تمكنه من الفعل بمنزلة فعله  
لمكن المرأة فالقياس من الفساد فيها بنا على تطبيقه على القول الرابع فان في الهداية لا بأس  
بقيل الحية والعقرب في الصلوة لقوله من اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان  
فيه ازالة الشغل فاستبدد رد المار ويسنوي جميع انواع الحياد على الصحيح لاطلاق ما رواه  
انني وقيل لا ينقل الحية البعوضا فانها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقيل الكمل لانه مع عاهد  
الجن ان لا يدخلوا بيوت امته ولا يظهروا انفسهم فاذلحوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة  
لهم وقال في فتح القدير ان الكمل في قتل الكمل ثابت ومع ذلك فالاولى الامساك عما فيه علة  
الحسن لا للحرمة بل لدفع الضرر المتوهم من جهنم لانه قد حصل في عهد النبي في وفي بعد الضرر  
بقيل بعض الحيات من الجن واما قتل القملة في الصلوة فقال ابو ج لا يقتلها فيها بل يدفنها  
تحت الحصى ثم قتلها وقال محمد قتلها ليجب الى من دفنها وقال ابو يوسف يكره كلاهما وقالوا  
قتل الحية والعقرب لا يفسد الصلوة ولو ضربات اذ امر بين يديه وخشيان يؤذيه وان  
على عكس هذا يكره قتلها وقيل نفسد في ضربات والاصح هو الاول لانه من خص فيه  
فضار كما لمشي الكثير للوضوء بعد احدث ونفسد ها ايضا شروع في غيرها في غير ما صلى  
بان صلى ركعة من الظهر مثلا ثم افتح العصر او انتطوع بتكبيره فقد بطل ظهره لانه صح شرعه  
في الثاني لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فصيح بينه ومن ضرورة صحة الثاني بطلان الاول  
وهذا اذا لم يكن صاحب ترتيب بان سقط عنه بكثرة الفوات او ضيق الوقت واما اذا كان  
صاحب ترتيب فلا يصح ما انتقل اليه من العصر بل ينقلب نقلا عند الرجوع والي يوسف لانه  
لا يلزم من بطلان الوصف عندها ويبطل اصلا عند محمد وان انتقل الى عصر سابق على ما صلى  
من الظهر فقد انقض وصف لفرضه قبل تكبيرة العصر السابق للترتيب فصير مشتقا عن  
المنطوق لا عن المفروض على ما في شرح اوقافه لعله الذي لا نفسد ها شروع فيها ثانيا بان صلى  
ركعة من الظهر مثلا فبكرهه ايضا بنوى الاستيقاف لا يفسد ما اداه بل يحسب بتلك الركعة



حتى لو لم يقعد فيما بقي من الثالثة برغم ان ما اداه بطل بنفسه صلواته لتركه العقدة الأخيرة فاذا لم يبطل ما اداه بل احتسب في بناء الثانية لانها تحصيل الحاصل فان في الخلاصة هذا اذا نوى بقلبه اما اذا نوى بلسانه من غير رفع اليد حتى لو قال نويت ان اصلي الظهر لانه كلام واكلام مفسد ولا ان نظر في مكتوب جند القرآن وغيره وفيه اي فهم ما فيه بلا قراءة لان حكم القراءة من المكتوب قد سبق مفسدا اطلقه فشمئ المستفهم وغيره في القرآن وغيره اما فهم القرآن فلا يفسد الا انما مستفها او لا واما فهم غير القرآن صلى التحجج على ما في الهداية وقال بعض مشايخنا ان كان غير مستفهم لا يفسد بالانفاق وان كان مستفها بنفسه عند محمد وبه اخذ ابو الليث ولا يفسد عندها وبه اخذ مشايخنا وجه محمد اعتباره مع اليقين فانه لو حلف لا ينظر كتاب فلا ينظر فيه وفيه فانه تحت وجه الصحيح ان مذاق الفساد صدور الفعل منه ولم يوجد لان كظم لیس بفعل مخلوق اليقين فان لم يقعد في الفهم لا الفعل القراءة واذا لم يكن مفسدا فهل يكره في ان يكره ان كان عدا او اكل ما بين اسنانه دون الحصة لانه قليل لكنه مكروه وتفسد في قدرها لانه كثير واعلم ان الاكل من خارج الفم يفسد الصلوة مطلقا عدا او سنيانا قليلا او كثيرا على ما بيناه واما اكل ما خرج من بين اسنانه فقال محمد انه لا يفسد ولم يفصل وقالوا هذا في القليل وان كان كثيرا يفسد ثم اختلفوا في كذا الفاصل بين القلة والكثرة فقال بعضهم المعتر فيه ملاء الفم حتى لو ابتلع ما بين اسنانه وكان ملاء الفم تفسد صلواته لكثرة ولا فلو تفسد وان قدر الحصة لانه قليل وهم يفرقون بين الصلوة والصوم فان قدر الحصة يفسد الصوم وقال بعضهم المعتر قدر الحصة لا كذا حتى لو ابتلع ما بين اسنانه وكان قدر الحصة تفسد صلواته وضومه وان لم يكن ملاء الفم وان كان دون الحصة لا تفسد كالا يفسد الصوم وهم لم يفرقوا بين الصلوة والصوم والاول اوسع والثاني احوط ولهذا اخذه المصنف شيخ الاسلام خواهر زاده ما لا الاول حيث قال لو اكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلوة فابتلع الباقى لا تفسد صلواته ما لم يكن ملاء الفم وقدر الحصة لا تفسد وفي الخلاصة والتقدير بالحصة رواية اسد عن الشيخ في غريب الرواية وفيها وفيه ابرزت لو ابتلع وما خرج من بين اسنانه لم تفسد صلواته ان كان اقل من ملاء الفم ومراعاة ما بالتم ههنا المتخذ لا لما يع لان الملايع لا يخلو من ان يكون مختلطاً بالبراق او لا فان كان مختلطاً به فالمعبر فيه مساوات البراق لا الكلاء فان كان مساوياً له فيقضي وضومه وتفسد صلواته لا في

وضومه لاكثرته والا فلا ينتقض ولا يفسد لانه يشع التريق وان لم يكن مختلطاً به فقليله وكثيره ناقض للوضوء مفسد للصلوة على ما مر في التوافق وملاء الفم غير معتبر وانما يعتبر الكلاء في المتخذ اذا كان فينا وما خرج من بين الاسنان ليس بغير وهو ظاهر ولا بد من ايضا لا يفسد فلا يكون ناقضا للوضوء وانما يفسد الصلوة لكثرة وذلك ملاء الفم ثم محل النزاع ما اذا ابتلع ما بين اسنانه بلا مضغ ولا الخرج لانه اذا مضغه كثيرا يفسد بخلاف وان كان دون الحصة كما في مضغ القلق وكذا اذا اخرجته ثم ابتلعه وان مراراً رجلاً او امرأة مؤمناً او كافراً لم يفسد او طاهرة حارة او كلباً اسود او غيره لما رواه البخاري عن عائشة قالت رايت النبي صلى الله عليه وسلم يمشي وانا على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فبندوا الحاجة فاستل من عند بجله وهذا لان المرأة لما لم تقطع مع استئصال النفس ماكثر من غيرها وهو المنطوق في المنع فالرجل والحمار والكلب اولى وكذا الاضطجاع مع دوامه اذا لم يكن قاطعاً فالمرور اولى قبل بقطع مرور المرأة مطلقاً وقبل مرور الحائض وقبل مرور الحمار وقبل مرور الكلب مطلقاً وقبل مرور الكلب الاسود وقبل مرور الكافر والكل مجروح عليه باطلاق ما رواه في موضع سجوده اذا كان المصلي على الارض اختلفوا في الموضع الذي يكره المرور فيه قبل ان يركع موضع سجوده اي صلواته من موضع قدمه الى موضع سجوده واختاره صاحب الهداية ولا لم السر حسي وقاضيان وتبعهم المصنف لان هذا القدر من المكان حق المصلي وفيه حرمة ما رواه تقي الدين على النار وقبل اذا صلى رايها بصره الى موضع سجوده ولم يقع بصره على النار لم يكره وان وقع كره واختاره في الاسلام وصححه في ابدان وقيل انه مقدور اربعين او ثلثة وقيل ثلثة اذرع وقيل خمسة اذرع وقيل ياربين هذا في القبر واما في المسجد فقبل لا ينبغي ان يمر بينه وبين قبلة المسجد وقبل يمر ما رواه الحسين ذراعاً في المحيط لوم عن بعض في المسجد فالاصح انه لا يكره وهذا في المسجد الكبير واما في المسجد الصغير فيكره في اي موضع كان على هذه الذخيرة اوحا في الاعضاء اي اعضاء المصلي الاعضاء اي اعضاء المصلي اذا كان في المسجد على الدكان وانما اشترط الحاذية لانه لو صلى على الدكان الذي كان مثل قامة المار يكون ذلك ستره بينها فلا يفسد المرور على ما في الهداية انما رواه البخاري لو يعلم المار بين يدي المصلي ما اذا عليه من الاثم كان يقف اربعين ذراعاً من ان يمر بين يديه ولا يفسد صلواته لما رواه من حديث عائشة كره ذلك للمار يخرج المار وبنائه من يصير الاثم



عليه وينبغي ان يفرز المصلي امامه في القصر او ستره ما صحح ابن حبان عن ابن عمر مرفوعا ان صلى  
احدكم في القصر فليصل الى ستره ولا يدعى احد يرب بين يديه والكفانه ان تركه الستره في  
القصر في موضع الخوف حرام وقد صرحوا بكراهته تحريما وقيل وضع الستره في القصر  
مستحب فليهذا يكون تركها كراهة تنزيه ويكون الامر المذكور للثدب طول ذراع وعطف  
اصبع لما رواه مسلم مرفوعا اذا وضع احدكم بين يديه مثل مؤخرة الرجل فليصل ولا يبال من  
وراء ذلك ويقرب منها لما اخرجاه لحد مرفوعا اذا صلى احدكم الى ستره فليدن منها قبل ان يفر  
كفر بغيره الكثير وقيل لئلا يزرع وقيل سنة ازرع ويجعلها على احد حاجبيه لما اخرج  
ابوداود عن المقداد قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في عورة او شجرة الا يجعلها على حاجبيه  
الا يمين او اليسر ولا يكتفي بالوضع على الارض لعدم حصول التقرب وهو المروي عن ابي جحيد  
وعن الكشي انه كره الوضع وقيل يستألف الوضع عند تقدير الفز وهو المروي عن ابي يوسف فيقول  
وضعه طولا وقيل عرضا ولا الخط لما ذكرناه وقيل الخط كاف اذا لم يجد ما يصلح للانحناء  
للستره الحديث ابي هريرة ان لم يجد ما ينصب فليخط خطا اخرجاه لحد واذا صلى وبين يديه  
ما يمنع الاستطراق من يمينه او يمينه فليست ستره قالت طائفة نعم وقالت طائفة اخرى لا  
ويدر المصلي لما بالاشارة باليد او بالراس او التسبيح لهما كفاية لحيدهما وفي الهداية  
جمع مكروه قالوا هذا حتى الرجال واما النساء فيصنفن لما رواه مسلم مرفوعا التسبيح للرجال  
والتصنيف للنساء وهوان يضرب بطن كنها الا يمس على ظهر كنها الا يمس وهذا لما قالوا ان  
صوت النساء عورة ان عدت الستره او قصد المرور ببيها اي بين المصلي وبينها اي بين الستره  
لما رواه البخاري مرفوعا اذا صلى احدكم الى شيء يسره الناس فاراد احدا ان يجتاز بين يديه  
فليدفعه فان الى قليقا تله فانما هو شيطان وهذا وان دل بمفهومه على ان الدفع مختص  
بعضه الى ستره كمن هذا المفهوم ليس بمعتبر عندنا بل هو من باب تخصيص بعض افراد القوم الذي  
دل عليه الاحاديث التي لم يذكر فيها اشراط الستره منها ما رواه مالك مرفوعا اذا كان احدكم  
يعلى فلا يدع احدا يمر بين يديه ولتدراه ما استطاع فان الى قليقا تله فانما هو شيطان  
اجاب مسلم المراد بالقلقا تله الدفع العنيف مجازا تركها عند المرور والاولى اتخاذها  
وستره الا امام مخبرته من القوم لما في البخاري عن ابن عباس انه مر بين يدي بعض الصف  
الذي خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه لحد ومع هذا لو اتخذها القوم ايضا كان اولي

على ما في عاده الذين كسبه فان في البخاري لا تشترع للمؤمنين اتخاذ ستره خاف الامام بعد اتخاذها  
الامام ولو حل في الشروع عليه على نفي التزوم لم يكن منافيا للاولوية المذكورة وهذا في ستره لحد  
واما الستره للنار فظاهرا طلاقا تم انها مثل ستره المرور لكن ولنا فيه كلام سيباني في المذنب  
ولو صلى على ثوب بطنه نجسه صح ان لم يكن مصرا بان يخطوط لانه في حكم ثوبين بخلاف الثوب  
فانه في حكم ثوب وكذا لو صلى على الطرف الظاهر من بساط طرف لحد منه نجس سواء تحرك  
احدهما بحركة الاخر او لا على الصحيح وقيل لا يجوز ان تحرك الثوب في الصلاة وكراهة  
واختلف في تفسيره فانه في فتح القدير العتبات الفعل لغرض غير صحيح فلو كان النفع كسلبت المعروف  
كالتراب فليس به باس انتهى وفي غايه البيان والمراد من العتبات في الصلاة فعل ما ليس بها لعدم  
الخشوع بتوبه او بدنه كراهة تحريم لما اخرجاه لحد في مسند الشهاب بن سنان ابي بن م  
قال ان الله تعالى كره لكم ثلاثا العتبات في الصلاة والوقوف في القيام والكف في المقابر ولان  
مكروه في خارج الصلاة فيها اول وقبل الحصى لا مرة لكيك السجود لما اخرجاه لحد مرفوعا  
لا تسمع الحصى وانت تصلي وان كنت لا بد فاعلا فواحدة وفي الخلاصة ان التسوية مرة واحدة  
والترك اولي لانه اقرب الى الخشوع وفي الهداية ما يدل على ان التسوية مرة اول من تركت قال  
ولان التسوية مرة اصلاح صلواته اي فيه تحصيل السجود على الوجه المستوي فيكون اولي  
والعتبات بالمره حجاب ظاهر كرواية وقيل بسوءها مرة او مرتين وفرقة الاصابع بان يفرها  
او يدها حتى يصبوت لما رواه ابن ماجه مرفوعا لا ترفع اصابعك وانت تصلي وهي مكروهة  
تحريم في الصلاة وتنزيها في خارجها بل ضرورة وكذا يكره تشبيل الاصابع لقوله صلى الله عليه وسلم  
احدكم فلا تشبيل الاصابع فانه من الشيطان وان احدكم لا يزال في صلاة ما دام في المسجد  
حتى يخرج خرجه لحد وفيه دلالة على كراهية التشبيل في المسجد مطلقا وروى كراهية ايضا  
لمن ذهب الى المسجد واما التشبيل لمن سواه فلا كراهية فيه لما رواه البخاري انه من تشبيل  
اصابعه خارج الصلاة وكذا الفرقة لما شئ الى الصلاة او انتظارها مكروهة والتخضر هو  
وضع اليد على الحضرا على وسطه او على الحاصرة لا في سنان ابي داود عن ابي هريرة انه قال في  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاختصاص في الصلاة صلى هذا ينبغي ان يكون اكرهة تحريم ولا نقات  
لما رواه البخاري الالتفات في الصلاة لحد من تشبيل الشيطان هذا اذا لم يكن حاجة  
والا فلا كراهة ثم المراد بالالتفات المكروه تحويل وجهه عن القبلة بمناء وبسرة على ما في



الربلي واما النظر بوق عينيه فلا كراهة فيه والأفقا قبل هوان يضع اليديه على الأرض وينصب  
ركبتيه نصبا وهو الصحيح على الهداية والخلصة وقبل هوان يضع اليديه وينصب ركبتيه  
ويضعها إلى صدره وصححه في الربلي وقبل ان ينصب قدميه ويقعد على عقبه واحتيايا  
على الأرض واختاره الكرخي والكل مكره فان قيل قد ثبت في صحيح مسلم ان الأفقا على القدمين  
هي السنة قلنا انه محمول على حاله المذراو يقال ان الحرم مفهم على الصحيح لما خرج احد ابن أبي عمير  
نبي عن الأفقا كقاء الكلب وافتراش ذراعية لما خرج مسلم ان النبي عم نبي عن ان يفرش الرجل  
ذراعية افتراش السبع ورد السلام بيديه ورأسه او أصبعه وقيل انه معسود وقد ذكرنا  
في المفصلات والتزيع بلا عذر وفي الخلاصة وهكذا مكرود خارج القبلة ايضا وفيه في البنية  
ولا يكره خارج القبلة مطلقا لانه عم كان فقوره في غير القبلة مع اصحابه التزيع وكذا عارض  
وكف توبه اي تشييره لقوله عم امرت ان تسجد على سبعة اعظم ولا يكره شعرا ولا ثوبا خارج  
ابوداود ولانه نوع مجتزئ وفي الغنية يرسل كفيه في القبلة لان في امساكها كفا للشرب  
وقيل بمسكها ويكشف كفيه وهو لوط ونشير كفيه إلى الرفقين في القبلة اوليا كراهة  
وسدله اي ارساله من غير ضم جابيه على ما في المصباح وهناك ابقاء ونحوه واما البيلس  
فهو ان يجعله على رأسه وكتفيه ويرسل جوانبه على ما في شرح الوفاية وكلاهما مكرود لما صححه  
الحاكم عن ابي هريرة ان النبي عم نبي عن السدلة في القبلة وفي فتح القدير ان السدلة بصدق على  
ان يكون السدلة من مسد من كتفيه كما يقاربه كثير فينبغي على من على عنقه منديل ان يضعه عند  
القبلة ولكنه قال في الخلاصة المصلي اذا كان لا يس شقة او فرجتي ولم يدخل يديه لاختلاف  
في الكراهة واختار انه لا يكره ويكره اشتغال الصلاة في القبلة وهوان يلتفت بثوب واحد رأسه  
وسائر بدنه فلا بدع منفذ اليده وهل يشترط عدم الازار مع ذلك عن محمد انه يشترط وعن  
غيره لا يشترط كذلك في فتح القدير والاصل ما رواه ابوداود عن ابي عمر قال قال رسول الله عم  
اذا كان لاحكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن الا ثوب فليترزبه ولا يشغل اشتغال اليهودي الثوب  
والثوب اي النفس الذي ينع من اقم اللعج البجارات وهو يشأ من امتلاء المدة ونقل  
البدن عما في العجب ان النبي عم قال تناوب من الشيطان فاذا تناوب باحكم فليكنظم ما  
استطاع فان لم يقدر فليضع يده او كفه على فيه وفي الزهد يوضع يده اليمنى في القمام  
واليسرى في غيره والتمطى اي مددة في القبلة للنهضة وتقيض عينيه لان السنة ان يرى

بصره إلى موضع سجوده وفي التقيض تركها وينبغي ان يكون الكراهة تنزيهية لعدم ورود النبي وماروا  
ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا اذا قام احكم في الصلوة فلا تخضع عينيه فقد ضيقه اهل الحديث  
والصلوة معقوس الشعر وهوان يلف ذوا بده حور راسه كما تفعله النساء وقال بعضهم هوان  
يجب الشعر كله من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرفة كيلا يصيب الارض والاصل فيه ما خرج  
الطبراني نبي النبي عم عن ان يصلي الرجل ورأسه معقوص ولو فعل ذلك في الصلوة ففسد صلوة  
لانه عمل كثير او حاسر الرأس اي كاسد بان استنفل نعلينه ولم يرها امرامتها في الصلوة لا بد  
وخشوعا لان ذلك هو الحق في الصلوة والاولى تركه لونه لا او شذ كل قبله وفيه في باب البذلة  
اي ما يلبسه في اوقات الخدمة والامتنان على ما في المصباح وقيل ما لا يضر من الدنس ونحوه  
وقيل ما يلبس في البيت ولا يذهب بها إلى الكبار ومسحجهته فيها اي في الصلوة من كثرة في  
الحيط لا يكره مسح جهته من كثرة في وسط الصلوة لانه ما يزيل الازاء وفي بعض الروايات  
يكره الا لا ذى وهو الصحيح ونظرة إلى السماء على البخاري ان النبي عم نبي عن ذلك وفي الكنوز  
حكي الاجماع على النبي عن ذلك واختلاف في كراهته في القمام خارج القبلة قبل ان يكرهه وقبل لا  
وعليه الأكثر ولورفع رأسه فوقع في فقه مطرو ونحوه فسدت صلوة على امر وعدا لاي  
او السجدة او التسبيح في الركوع والسجود بيده لانه ليس من اعمال الصلوة واخفها قبله او يتركه  
اصابعه او يقره لابس به على ما في الخلاصة واما العد باللسان ففسد الصلوة واختلاف في عد  
التسبيح في خارج القبلة عقيب المكتوبات قبل ان يكرهه ليكون ابعده من الرياء وقيل لا وهو الصحيح  
ومن افتتح الصلوة يريد بها وجه الله ثم دخله الرياء بعد ذلك فالصلوة على ما استحسن ولا يخل  
الرياء في الفرائض على ما في الخلاصة ولا لابس في اتخاذ السجدة من كنوز او غيرها مجمعة في خط  
لاحصاء عدد الادكار والتسبيحات على ما في البحر وقد اختلفت الرواية في عدد التسبيحات  
عقبا للصلوة على ما ذكرناه قبيل فضل القراءة خلافا لما حديث عمر قال رايت النبي عم بعد لاي  
في الصلوة ولان فيه مراعات سنة القراءة والتسبيح ولجيب عن حديث عمر بانه صنف  
ولو سلم فهو محمول على ابتداء الاسلام ومراعات سنة القراءة فمكنه بدونه قبل هذا الخلاف في  
الفرائض وفي الكوافل يجوز بالاتفاق وقيل الخلاف في الكوافل والفرائض لا يجوز بالاتفاق  
وقيل الخلاف في الكل وهو الاظهر على ما في الربلي وفيام الامام في طاق المسجد لما فيه من الشبه  
لاهل الكتاب واما اذا كان قد ماء خارج الحراب وسجد فيه فلا كراهة فيه على ما سياتي



لعدم التشبه ولا اشتباه فلو كان الحجاب مكشوفاً بحيث لا يشبهه حال الامام وقام امام فيه بكونه  
على الوجه الاول لا الثاني وانفردة اي الامام على الدكان والقوم اسفل منه لانه تشبهه او على  
الارض والقوم على المكان المرتفع خلفه لانه ادباً بالامام واختلافه في قدر الارتفاع قيل  
قدر القامة واختاره الطحاوي وقيل قدر ما يقع به الامتياز سواء كان قدر القامة او دونه  
ومقدار الذراع اولى وقيل مقدار الذراع اعتباراً بالاسترة وفيه التبيين وعليه الاعتماد ولو كان  
مع الامام بعض الناس لا يكره بالافتقار والقيام خلف صف فيه فرجة لقوله لم ياتي بكعب  
كبر وحده ثم التفت بأكصف زادك الله حرصاً ولو اتى الجماعه ولم يجد في الصف فرجة بقوم  
وحده ولا يجذب احداً وقيل يجذب واحداً من الصف فيصف معه وعن محمد بن عيسى الركن  
فان جاء رجل فيها ولا يجذب واحداً وليس ثوب فيه نصاً وبرحيوان لانه يشبهه حامل الكفن  
اطلقه فشمّل الصلوة وخارجها وهل يجبا عاداتها وفيه اطلاقه اشارة الى انها لا يجبا كذا ذكر  
في الترمذي انه لو صلى وفي ثوبه صورة وجبا عاداتها وقال ابو اليسر هذا هو الحكم في كل صلوة  
اذبت مع الكراهة انتهى وفي المحيط رجل في يده نصا وير وهو يوم كذا لا يكره لامتداده  
لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين انتهى فظهر منه ان  
المستبين في الخاتم يكره الصلوة معه ولا يكره مع دنايته فيها صور وفيه صوته وان يكون  
فوق راسه او بين يديه او جذاً صورة ملكة الصبيح مرفوعاً لا يدخل الملكة بيتاً فيكذب  
ولا صورة والمراد ملكة الرحمة لا الحفظه ولانه يشبهه العبادة لها وفي الهداية واشتباها  
كرهه ان يكون امام المصلّي ثم فوق راسه ثم على عينيه ثم على بيساره ثم خلفه وفي الاصل لا  
من خلفه وكرهه فيه رواية الجماع الصغير ولا يكره في موضع قيامه او جلوسه لانه  
استهانته لها لا تقليم وكذا لا يكره على اوسادة المفروشة على مله المحيط وذكر في فتح القيد  
عن شيخ الغنابلي لو كانت الصورة خلفه او تحت رجله لا يكره الصلوة ولكن يكره كراهة  
جعل الصورة في البيت لما روينا من التجهيز تامل الا ان يكون صغيرة لا تبدو للناظر  
اي من بعد ما في لا يكره الصلوة لان الصغيرة لا تقيد فانتهى على كراهة وفيه فتح القيد  
فلا يكره في البيت ايضا لا شفا حكم الكوش ونقل انه كان على خاتم ابي هيرة زبائن وعلى خاتم  
دايدال اسد ولبوة بينهما صبي او تكون الصورة لغير ذي روح مثل صورة النخل لعدم العبادة  
لها ولوراي صورة ذي روح في بيت غير يجوز له محوها على ما في الخلاصة او يكون مقلد

الراس ومحو الوجه او العين او فضل راسها من بدنهما ذكرناه وفيه فتح القيد لو قطع راسها بغير  
وحوه لا يتفق كراهة لان بعض الحيوانات مطلق فلا يتحقق قطعها الا بمحوه بان يحبل على  
راسه شئ بخفيه او بطنه بطنه بخفيه او بفلسه ويحذف لك ما لو قطع يديها او رجلها  
لا يرفع كراهة لان الانسان قد يقطع اطرافه وهو حي لا يكره قتل الحية والعقرب كما في الفجر  
افلوا الاسود برز في الصلوة الحية والعقرب ولا فرق بين القليل والكثير وانواع الحيات في جميع  
المواضع من الدار والبستان والقمار لا تطلق ما روينا ولا يكره حفضه كالمشي للتوضوء عند  
سبق الحديث في الصلوة وقيل ينبغي ان لا يقل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها لما  
قلنا انه مع عاهد معهم ان لا تدخلوا بيوت امته ولا يظهر انفسهم لهم واذا انقضوا الهداية  
لهم وقد ذكرناه في المفردات وقيل والا وفي غير الصلوة ان يذرع الحية ويقول لا رحى  
يا ذن الله تقا واخل سبيل المسلمين فان ابت قتلها ولا قيام الامام في المسجد ساجدة  
طاعة لعدم التشبه ولا اشتباه على ما قدمناه ولا الصلوة الى ظهر قاعد يحدث والى ظهر قاعد  
لا يحدث واكتفى اولى بعلم الكراهة لما روي ان بعض الصحابة تذكرون العلم والمواظ  
وبعضهم يصلون وروى الحسن عن ابي ان يكره الصلوة الى النائمين والمحدثين لما اخرج  
البرزاء مرفوعاً نسبت ان اصلي النيام والمحدثين والجواب انه يجوز في النائمين على ما اذا خاف  
ظهور صوت منهم ليحكه او يخل النائم اذا اقبله وفي المحدثين على ما اذا كان لهم اصوات  
يخاف منهم التقليل واما الصلوة الى وجه انسان فمكروه وفي الدخيرة يكره للامام ان  
يستقبل المصلّي وان كان بينهما صفوف ولا الى صحف او سيف معلق عند قدمه علة  
الكراهة وهو التشبه وغير المعلق اولى به قيل انه مكروه فيها لان في استقبال المصلي تشبهاً  
باهل الكتاب والسيف آلة الحرب والباس فيكره استقباله في مقام الاهتال والجواب  
ان استقبالهم اياه للقرأة منه لا لانه من افعال تلك العبادة وقد قلنا بكرهه استقباله  
لذلك والحال اهتال الى الله تعالى في محاربة الشيطان والنفس الخالفة وعن هذا سمي  
الحجاب كذا في فتح القيد ولا الى شمع او سراج لانه لا يبعدان والجوس انما يبعدون الى نور  
او كانوا فيه نار وقيل انه مكروه والختار عدم الكراهة لعدم اعملة اعني التشبه ولا بد  
من السترة بينه وبين الكسور وانما هل يكفي سترة الامام للمؤمنين او لا يكفيهم بل لا بد لهم  
ايضاحين وقع التوزع مقابلهم ايضاً ولم ارفه صريحاً والذي يقتضيه القياس على جنس



ستره المور لاكتفا بستره الامام ولكنه يخلع في صدره ان هذا القياس صحيح لان كراهية ستره  
المروور وهو دفع شغل قلب المصلّي والعلّة في ستره انما ليس كذلك بل الاحتراز عن التشبه بغيره  
انما فلا يصح القياس وايضا لو وقع التور او النار في مقابلة المفدى لاي مقابلة الامام فلي  
القياس المذكور ان لا يجتنب المفدى الى الستره وهذا ما لا يرضى به العقل لان عدمه في مقابلة  
الامام لا يرفع التشبه من المفدى فعلى هذا ينبغي الستره للمفدى ايضا وهل تنفس صلواتهم  
عند تركهم الستره اولا بل تركه كان ترك ستره المروور والذي ظهر ما في المبني وفاضحا غيرها  
من قولهم كره ان يصلي ويبين يديه تنورا وكانون موقدا كراهية الصلوة الى النار بلا ستره  
والذي يقتضيه القياس على ما ذكره في الصلوة عند الطلوع والاستواء والمروور والفساد  
فان العلة في فساد الصلوة في تلك الاوقات هو التشبه بعبادة الكفار لاذات الاوقات  
على ما ذكرناه في اول كتاب الصلوة فكذلك العلة هنا هو التشبه بعبادة الكفار لاذات النار  
ولا ذات المكان الذي فيه النار او على بساط ذي تصوير ان لم يسجد عليها لان السجود عليها  
يشبه عبادة الصنم وكراهية البول والنجس والوطئ فوق مسجد شروخ بيان ما يكره خارج  
الصلوة والوجه فيه ان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه لمن تحته ان لم يشبه  
حاله امامه عليه ولا يبطل الاعتكاف بالتصعد اليه ولا لجل للجنا فوق عليه وقد امرنا  
بتطهير المسجد والبول والنفوط بنا فيه فان في كراهية البول والنفوط فوقه لقوله تعالى ولا تبشروا  
وانتم عاكفون في المساجد وفيه نظر لان دلالة الآية انما هي على تحريم الوطئ في المسجد لا على  
لا تكون مسجد افقيديان الوطئ من مخضورات الاعتكاف لاس مخضورات المسجد وكل منافيه  
بل لا يدل على تحريمه فيه لكل اعتكاف بناء على ما قالوا ان قطع نفل الاعتكاف انه اوله لا ابطال  
فلا يكون من مخضورات نفل الاعتكاف وبعد الدنيا والتي انها ظنية الدلالة لانها لا تخل كون  
التحريم للاعتكاف والمسجد وبنيانها لا يثبت التحريم بل غاية كراهية التحريم ولهذا نفعه ان الهام  
وقال ان التحريم كراهية التحريم ولا التحريم كذا يكره مسح الرجل من الطين باسطوانة المسجد او بما نطه  
لان له حكم المسجد ايضا وان مسح بغيره موضع فيه او بتراب يجمع فيه او بغيره يجمع فيه  
لا ياسب ان ليس له حكم المسجد وكذا يكره البصاق فيه لانه بسان عن الفارور وياخذ النجاسة  
بكره او بشئ من نيبه فان احضر الى ذلك كان البصاق فوق البوارى خيرا من البصاق تحتها  
لان البوارى ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد والمبلى بين البليتين بخاراهونها

فان لم يكن فيه بوارى بدفنها ولا بدعها على وجه الارض او على وجه الجدار واختلفت كراهية  
الجراح اربع في المسجد على ما في البحر والاصح عدمه ويكره ادخال النجاسة بغيره ونحوه ولذا فلا  
ينبغي لمن اراد الدخول في المسجد ان يتعاهد فعله وحذره عن النجاسة ولا نقل فيه التصانيع  
لانه وضع للعبادة ولا يتخذ فيه بزماء لا خلا له حرمة المسجد ويكره الوضوء والعمضة  
فيه الا ان يكون موصفا فيه اتخذه للوضوء ولا يصلي فيه وفي فتح القدير يكره ان يكون  
قبلة المسجد الى الحكم او يخرج او قبل لا يكون بينها حائل وعلق بابا لانه يشبه المنع من الصلوة  
وقيل لا ياسبه اذ يخيف مناجاة المسجد في غير اوقات الصلوة وقيل لا ياسبه في زماننا  
للفساد بين الناس وقيل اذا تقارب الوقتان لا تعلق كان في القرب والفساد والراى في  
العلق لاهل الحلة فان اجتمعوا على احد وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا والاصح  
جواره عند خوف على مناعه واختاره في الهداية ويجوز نفسه بالحجب وماء الذهب  
فيل يكره لقوله ثم ان من اشراط الساعة تزيب المسجد وقيل مستحب لانه من عارته وفيه  
تقديس المسجد واحلال الدين وقد زيننا كعبه بماء الذهب والفضة وقال اكثر اصحابنا  
يجوز من غير كراهية ولا استحباب وعبر عنه في الجامع الصغير بل ياسب وهذا لان مسجد  
رسول الله عم كان مسقفا من جريد النخل الى من عثمان رضي ثم رفعه عثمان وبناه وبسط  
فيه الحصى كان زماننا ومع هذا الدفع الى الفقر احب منه على ما في التزيين وغيره ولا ينبغي  
ان يتلف في دقائق النقش في الحراب فانه مكروه وعليه يحل ان يكره عن التزيين ثم هذا اذا  
فعل من مال نفسه فان فعل المتولي من مال الوقف ضمن لانه اضعافه وانما يفعل ما يرجع الى  
الحكام بناء دون النقش حتى لو جعل ابيض فوق السوداء للنقا ضمن اذا لم يكن اواقف  
فعل مثل ذلك على ما في البحر ولو اجتمع مال المسجد وخاف المتولي ضياعه لطعم الظلمة فيه قالوا  
لا ياسب المتولي ان يصرفه الى النقش ويجوز البول ونحوه فوق بيت فيه مسجد اي مكان اعد  
للصلوة فيه لانه ليس له حكم المسجد وان كان يستحب للانسان ان يتخذ في داره مكانا للصلوة  
للصلوة وبما امر النبي صلى الله عليه وسلم استحبابا واختلفوا في مصلي الجنازة والمبى والاصح انه ليس في  
حكم المسجد الا في حق جوار الاقتداء كونه مكانا ولهذا وهو المعتبر في جوار الاقتداء كذا في النهاية  
وفي القدير فيجوز فيه البول ونحوه **باب الوتر والنوافل** الوتر واجب وقالا سنة عراج  
في ذلك رواية واجب وسنة وفرض <sup>الاصح</sup> هو الاول وهو النافل من مذهبه ومفق كونه سنة



ان وجوبه ثبت بالنسبة ومعنى كونه فرضا انه فرض على كل مسلم لا على سنيته بعدم كفايه  
على ما في الهداية ضعيف فان وجوده لا يثبت الا على ما لا يستلزم وجوده للملزم وعدم الكفار  
بالجحد ثابت في الوجوب ايضا فلا يدل على السنية وكذا الاستدلال عليها بما روى مرفوعا  
ثلاث كتب على ولم يكتب عليكم الوتر والصحي والاضحى ضعيف لان في ابتداء الاسلام ولا يجر  
قوله عم ان الله زادك صلاة على صلاتكم الحسن الا وهي الوتر فافطوا عليها والامر للوجوب  
فان قيل روي في الصحيحين انه عم او تر على بعيره فلو كان واجبا لما صلا عليه بل ينزل  
قلنا انه واقعة الحال فلا يدل على العموم لجواز ان يكون لعذر من طين او مرض ونحوها على  
انه يجوز ان يكون قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الحسن بل متأخر عنه ولهذا  
قال في المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على رحلته من غير عذر لانه  
ولجب عنده واداء الواجب والفرض على الرحلة بلا عذر لا يجوز وعندها وان كان سنة  
كن صحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كان ينفل على رحلته بلا عذر في الليل واذ بلغ الوتر نزل فيوتر على  
الارض انتهى فاذا كان لا يجوز اداء الوتر قاعدا او ركبا من غير عذر باتفاق ابي صليبه  
وصرح في الهداية بان يجب قضاؤه اذا فات بالاجماع وصححه في التنجيس ما عنده فكونه  
واجبا واما عندها فلقوله عم من نام عن وتر او سنيه فليصله اذا ذكره وهو ثلاث ركعات  
بسلاط وحديثا صحيحا احكام كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوتر بثلاث لا بسبع الا في الحزبين عليه  
انفقد الاجماع على ما روى الحسن وهذا حجة على الشافعي في القول بان ان شاء او تر  
ركعة او ثلاث ركعات او خمس او سبع او احدى عشر لقوله عم من شأ او تر ركعة  
او ثلاث او خمس او سبع وهو محمول على ابتداء الاسلام قبل استقرار الوتر في القول  
عنه ايضا انه يسلم على راس ركعتي الوتر ولا حجة له في ذلك ولذا قال اصحابنا لا يجوز اداء  
الحنفية في الوتر من سلم في راس ركعتين من الوتر على الصحيح كذا في التبيين يقرأ في كل ركعة منه  
الفاتحة وسورة اي بالاتفاق اما وجوب مطلق القراءة فلقوله تعالى فاقروا ما ينزل من القرآن  
واما وجوبها في كل ركعة منه فلكونه نفلا عندها لان الكفيل يجب القراءة في جميع ركعاته  
وعند ابي حنيفة فلكون وجوبه ثابتا بالنسبة فلا يفيد القطع فيجب القراءة في جميع ركعات  
احيائها واما فينبين السورة والفاتحة فلما رواه ابو حنيفة عن حماد انه عم كان يوتر بثلاث  
ويقرأ في الاولى بسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل الله

وقراءة السورة بالفاتحة لم يشرع في صلوة اصلا قبل ان يقرأها ايضا وفي الجرح في التنجيس في  
القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز وقوله انتهى فاذا ان القراءة فرض في جميع ركعاته ثم  
نقل عنه ايضا الوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبه المغرب من حيث انه لو استتم  
فانما في الثالثة قبل الفوتر ثم نذكر لا يعود لها صلوة واحدة وفي الكفيل يعود لان كل شفع  
صلوة على حدة انتهى فاذا هذا ان القعدة الاولى من الوتر واجبة لا فرض ويقتضى اي قراءة  
دعاء القنوت وهو واجب عند الامام وليس فيه دعاء معين لما روى ان الصحابة يقتنون بالعبادة  
تختلفة واعتبارا على القراءة لشبهتها بما كن عتق بعض المتأخرين من مشايخنا اللهم استغفرنا  
ولستغفرك ونستغفرك ونؤمن بك ونؤتي بك ونؤتي بك ونؤتي بك ونؤتي بك ونؤتي بك ونؤتي بك  
يجوز ولو قرأ بعد هذا اللهم امين في حديث وعافنا في عافيت وتولنا في توليت وبالك  
لنا فيما اعطيت وقنا شئنا ما قضيت انك تقضي ولا تقضي عليك انه لا يزل من واليت ولا يقر  
من عاريت تباركت وتعاليت فلك الحمد على ما قضيت تستغفرك اللهم ونؤتي بك رب اغفر  
وارحم وانت خير الراحمين كان الحسن لو روى الاثر فيه ايضا ومن لم يعرف القنوت يقول  
ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث  
مرات وقيل يارب ثلاث مرات هذا بيان الا فضيلة والايحوز لمن يعرف القنوت المعروف  
ان يقرأ لحد هذه الثلاث وقيل القنوت عبارة عن طول القيام لا الدعاء واختلف في اهل  
يجهر او يخافت والاختار للتحافة وهو قول محمد لانه دعاء والاولى في الدعاء الاخفاء في ركعة  
ثالثة قال في النهاية وقاضيان ولو فت في احدى الاوليين ساويا لا يفت في الثالثة  
ان لم يشرع تكراره في الصلوة الواحدة وفيه نظر لما في التنجيس في كونه كوتر وهو في القيام انه  
في الثانية او في الثالثة يتم تلك الركعة ويقتضى فيها الجواز انها الثالثة ثم يقعد ويقوم فيصلي  
اليها ركعة اخرى ويقتضى فيها ايضا وهو المختار انتهى لانه اذا حاز تكراره مع الشك في كونه في  
محله يقع في محله فمع التبيين بكونه في غير محله الاولى يكون تكراره يقع في محله ولعل ما في  
الذخيرة مبنى على القول الغير المختار على ما اشار اليه في التنجيس بقوله وهو المختار وقيل في  
به في المحيط بخلاف ما في فتح القدير والجزائري اجمعوا ان المسبوق بركعتين في الوتر في رمضان  
اذ اقتت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلوة الامام لا يفت في ما اذا قام الى قضا ما سبق لانه  
ما مود بان يفت مع الامام فصار ذلك محلا للقنوت فلو اني اكن في مكان كان ذلك في موضعه ايضا



فلا يجوز لأحد تكراره في موضع لا يجوز بخلاف مسئلة الشك والسهو لانه ليس تكرار في موضع  
لان لكل واحد في غير موضعه راتما اي في جميع المستحلات والشا في فانه قال لا فتوت في ان في نصف  
الاخير من رمضان ما روى عن عمر بن الخطاب انه لا يقنت الا في النصف الاخير من رمضان وكننا  
ما روى عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله عم كل ما اقول به في كوتر فقر ما رويناه وما رواه  
الشافعي ما ضعفه التتوي في الخلاصة وغيره فلا يجزئ به قبل الركوع بعد ما كثر ورفع يديه  
خلاف الشافعي فانه قال يقنت بعد الركوع لما روى ابن عمر انه لم يقنت بعد الركوع ولنا ما رواه ابن  
ماجد ان رسول الله عم كان يقنت قبل الركوع وما رواه الشافعي كان شهرا فقط ثم نسخ واستقر  
الامر على ما قلنا ويدل عليه ما في الصحيح عن عاصم الاحول سالت انساع القنوت في الصلوة قال  
نعم فقلت كان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان قلنا يصير عنك انما قلت بعده قال كذب  
انما قنت رسول الله عم بعد الركوع شهرا وعاصم كان ثقة جدا فاذا ثبت ان محله ما قبل الركوع  
خرج ما بعد الركوع عن كونه محله فلا روى عن ابي ان لو سئى عن القنوت فتذكره بعد الاخذ  
عن الركوع لا يقنت ويسجد للسهو ولو تذكر في الركوع فيقه روايتان احدهما انه لا يقنت ولا  
يعود الى القيام فيقنت فان في فصل مسائل الشك من قاضيان والصحيح انه لا يقنت في الركوع  
ولا يعود الى القيام فان عاد الى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تقصد صلوة لان ركوعه  
قائم لم يرتفع وفي الخلاصة بعد ما ذكرنا روايتان فان في رواية يعود ويقنت ولا يصيد الركوع  
وعليه السهو وقتا ولم يقنت وهذا يحقق خروج القومة عن المحلية بالكلية الا اذا افتدى من  
يقنت في كوتر بعد الركوع فانه يتابعه اتفاقا اما لو سئى السورة والقنوت فلا شك انه يعود  
اذا تذكر في الركوع فيقروها وترتفع الركوع فلو لم يركع بطلت كذا في فتح القدير وفي الخاتمة جل  
نسئ القنوت ولم يتذكر حتى رفع راسه من الركوع فانه لا يقنت لان القومة التي هي الركوع والتجود  
ليس احكم القيام ويسجد للسهو في كوتر اية ركع ناسيا القنوت ولم يتابعه القوم فخرج  
وقت وركع وتابعه القوم في الركوع الثاني فسد لانه افتداء مفترض بتسفل في الركوع الثاني  
تذكر ركعا من القنوت لم يعد الى القيام وان عاد وقت لا يركع ثانيا وان ركع والقوم ما نابؤ  
في الاول والثاني لا يفسد ولا يقنت في صلوة غير ما خلافا للشافعي فانه قال يقنت في الصبح  
ايضا حديث ابي جعفر انه عم كان يقنت في الصبح ولنا ما خرجه ابن ماجه عن حديث ابي هيرث  
كان رسول الله عم لم يقنت في الصبح وحديث ابي جعفر ضعيف ولو سلم فهو منسوخ ولو سلم انه كان

دعا فيه للقوم او على القوم وذلك جائز ولذا قال مشايخنا ان نزلت بالمسلمين نازلة فتلاهم  
في صلوة الفجر وقبل ان يشرع في الصلوة كلها عند النازلة ويدل على ما قلنا ما خرجه ابو ج عن  
حماد عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله عم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يرب قبل ذلك  
ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين ولهذا لم يكن انفسه يقنت  
في الصبح على ما رواه الطبراني واذا اراد ان يقنت لنازلة في الصبح يقنت بين الركوع والسجود  
بعد ان رفع راسه من الركوع من الركعة الثانية وهذه ثلاث خلافيات والنجت من الطرفين جليل  
طيطب عن محمد وبتبع المؤتم قانت كوتر ولو بعد الركوع على ما هو مذاهب الشافعي كما ذكرنا في  
يقنت المقتدى بالامام القانت في كوتر مع الامام ولو كان الامام شافعيما لكن هذا في رمضان  
عندنا اذ لاجماع في الورد في غير رمضان عندنا على الصحيح فان في قاضيان اختلفوا ان ارد الورد  
في رمضان بالجماعة افضل ام الاداء في منزله وحده والصحيح ان الجماعة افضل ثم قال واذا قنت  
بعد يقنت المقتدى ام يسكت روى عن ابي يوسف انه بالخيار ان شأقنت وان شأ آمن وعنده  
في رواية يقنت المقتدى الى قوله ان عذابك بالكفار ملحق في سكت وعند محمد لا يقنت المقتدى  
ثم ماذا يصنع في رواية عنه يسكت وفي رواية يسكت الى ان يبلغ الامام موضع الدعاء بقلوت  
المعروف في يوم واحد واخافوا ايضا ان الامام يجهر بالقنوت ام لا يجهر في بعض الروايات لا يجهر في  
قول تجرد ويجهر في قول ابي يوسف وفي بعض الروايات الخلاف بالعكس وقيل ان كان غائبا  
القوم لا يعلمون دعاء القنوت يجهر الامام لتعلم القوم وان كان القوم يعلمون القنوت لا يجهر  
الامام لان الاصل في الادكار والاعطاء الاخفاء واما المنفرد فالتحتم ان يخفيه على ما ذكرناه  
ولا يصح قانت الفجر لان القنوت فيه ليس بنات لا اصل ولو سلم فهو منسوخ ولانه عم قنت في  
الفجر شهرا ثم تركه والمنسوخ لا يتابع فصار كالوكبر خمسة في الجنازة فانه لا يتابعه في الخامسة  
هذا عندنا خلافا لابي يوسف لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه فلا يترك الاصل بالشك  
ثم اضرب عن قوله ولا يصح بقوله بل يقف ساكنا في الاخير من الرواية وهو المختار لان فعل الامام  
يشمل على مشروع وغير مشروع هذا كان مشروع عا يتبعه فيه وما لا فلا يتبعه فيه كذا في الفتا  
فان قيل طوا القيام بعد رفع الرأس من الركوع غير مشروع قلنا نعم في غير المجتهد فيه وما خرجه  
مجتهد فيه وقيل لا يقف قائما بل يقعد تحقيقا للحائفة لان السكوت شريك الداعي فان قيل  
كيف يقعد تحقيقا للحائفة وهي مفسدة للصلوة قلنا المخالفة فيما هو من الاركان والشرك



مفسدة لا غيرهما فان قيل الساكت اذا كان شريكا للداعي ينبغي ان لا يقعد في خفض الخالفة لا يسكن  
موجود في التقود ايضا قلنا ان التسكوت انما يكون دليل الشك اذا لم توجد مخالفة وقد وجدت  
لانه قاعد وامامه قائم وقيل يسلم قبل الامام لان الامام اشتغل بالبدعة فلا معنى لاستناده  
وفيه مخالفة ظاهرة للامام فيها هو مشروع وهو السلام ودلت المسئلة على جواز اقتداء الخفي  
بالشافعي وقد منع ابو اليسر لما روى محول التسقي عن ابي جح ان من رفع يديه عند الركوع وعند  
رفع الرأس منه نفسد صلوة وجعل ذلك عملا كثيرا لسهولة اليدين فسلوتم فاسدة عند  
فلا يصح الاقتداء بهم ورد بان فساد الصلوة عند دفع الرأس برقع اليدين لا يمنع صحة الاقتداء  
في الاقتداء بجواز صلوة الامام اذ زالك لكنه انما يصح الاقتداء به اذا احتاج الامام موضع الخلاف  
بان يتوضأ في الخارج كجنس من غير السبيلين وان لا يخوف عن القبلة الخرافا حشنا ولا يكون  
منفصلا ولا شك في ايمانه ولا يتوضأ في الماء اكراد القليل ونفسل ثوبه من الخي او يركع وان  
لا يقطع الوتر ويراعي كثر تيب في الفوائت وان يمسح راسه ولا يرفع يديه عند الركوع ولا عند  
الرفع منه فان علم منه شيئا من هذه الاستياد لا يصح الاقتداء به وان لم يعلم جاز ويكره هذا  
حكم الفساد الرابع الذي زعم المعتزلي واما حكم الفساد الرابع الذي زعم الامام فقد اختلف مشايخنا  
في ذلك فقال الهندواني وجاعة من مشايخنا ان المعتزلي ان رأى امامه من امرأة ولم يتوضأ  
لا يصح اقتداؤه به وذكر اكثرنا شيئا ان اكثر مشايخنا جوزه وقان في النهاية وقول الهندواني  
افس لما ان زعم الامام ان صلوة ليست بصلوة فكان لا اقتداء به بناء للوجود على المردوم  
في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء كذلك في العناية وغيرها من حواشي الهداية وتنبه  
في فتح القدير بان تفصيله انما يوجب فسقه وامامة الفاسق جائز ويا ان المسلم لا يشك في ايمانه  
وقولهم انما مؤمن انشاء الله ليس للشك ابتداء في ايمانهم بل باعتبار ايمان الكوافات وهو كغير  
اول للبركة وبان رفع اليدين عند الركوع او عند الرفع منه لا يقتضي فساد الاقتداء ابتداء  
على ما ذكرناه على ان المختار في العمل الكثير ما لوراه شخص من بعيد ظنه انه ليس في الصلوة لاما  
يجتاج الى اليدين وبان المعتزلي هو اعتقاد المعتزلي لا اعتقاد الامام فيصح الاقتداء لمن رأى امامه  
من امرأة ولم يتوضأ ثم قال وفي الفتاوى اقتداء الخفي في الوترين يرى انه سنة قال الامام  
محمد بن الفضل رحمه الله لان ما يحتاج الى بناء الوتر فلم يخالف بينهما فاهدر خلاف الاعتقاد في  
صفة الصلوة واعتبر مجرد اتحاد اليدين قد يستشكل اطلاقه بما في التجليس وغيره من ان الغرض

لا ينادي بنية النقل ويجوز عكسه وبني عليه عدم جواز صلوة من صلى الخمس سنين ولم يفرق النافذة  
من المكتوبة مع اعتقاده ان منها فريضة ومنها نفلة فاذا هذا ان مجرد معرفة اسم الصلوة وينتهي  
لا يجوزها فعلي هذا ينبغي ان لا يجوز وتر الخفي الذي افندي بن اعتقده سنة لانه بناء للوجود  
على المردوم في زعم المعتزلي هذا اذا كان في اعتقاده عند الاقتداء به وجوبه عند نفسه وسنة  
عند امامه واما لو لم يخط بخاطره عند اليدين صفة احدا من السنية والوجوب بل نوى مجرد الوتر  
وافندي به فقال في فتح القدير ينبغي ان يجوز اقتداؤه به لانه يقتضي التامع لكن اطلاق  
مسئلة التجليس التي ذكرناها يقتضي عدم جوازه ايضا وان لم يخط بخاطره وجوبه ونفليته ثم  
بيان ان توافق فقال والسنة قبل الفجر بداهة لكانها بالارتفاق الروايات والاحاديث الصحاح  
حتى حكى عن الحسن البصري عن ابي جح وجوبها وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر  
والجمعة وبعد ها اي بعد الجمعة أربع والاصل في غير الجمعة ما رواه الترمذي عن حديث عائشة  
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تأخر على ثني عشر ركعة من السنة بنى الله تعالى بيانا في الجمعة أربع ركعات  
قبل الظهر وركعتين بعدها وبعد المغرب والعشاء وقبل الفجر والجمعة يومئذ بدل الظهر فيصلي  
قبلها اربعاً واما بعدها فلما في مسلم مرفوعا اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعاً ثم اختلفوا  
في لزوم سجدة السهو ولو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم سهو في القعدة الاولى من الاربع قبل الظهر والجمعة وسجدة  
قبل يلزمه وقيل لا وهذا بناء على انه هل يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى منها وهل يستغفر ولا  
وفي الخفي لا يصلي ولا يستغفر فيها وعند ابى يوسف بعد الجمعة يصلي اربعاً ثم ركعتين سجدة  
وتسليمة وعن محمد بن جابر بن السكيت والاربع واكثر المشايخ على قول ابى يوسف واعلم ان اختلافهم  
هذا اعني ما يصلي بعد الجمعة يدل على ان ما يصلي بعدها بنية الظهر الاخر ما لا يثبت له في المذهب  
وهو كذا لا على ما صرح به في غير موضع وسنبيته انشاء الله تعالى وتبدأ الاربع قبل العصر لقوله  
رحم الله امرأه صلى الله عليه وسلم قبل العصر اربعاً او ركعتان لما روى ابو داود انه عم كان يصلي قبل العصر ركعتين  
وتدب السكيت بعد المغرب لقوله عم من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلقوه  
تعالى انه كان من الاوابين وفي التجليس انه يستحب ان يصلي الست بثلث تسليماً بناء على ان الافضل  
عند الاماميين في صلوة الليل الاثنان بتسليمة واذب الاربع قبل العشاء وبعدها لما رواه  
البخاري انه عم صلى العشاء ثم جاء الى منزله فصلى اربع ركعات ثم نام وقال بعض مشايخنا  
يستحب الاربع بعد الظهر ايضا فيلزمه بتسليمة وقيل بتسليمتين وكره الزيادة على اربع بتسليمة



في نفل النهار لان النفل شرعت توابع للفرض والبيع لا يخالف الاصل وهو القياس وترك هذه  
الليل بالانحراف في نفل الليل الى ان يروى انه لم يصلي من الليل ثمان بتسليمه خلاها كلها والخلاف  
في الافضية لانه الكراهة ولا يزداد على الثمان بتسليمه لعدم الاثر فيه فلو زاد فهو مكروه على  
ما صح في البدائع وصح الامام استرحني انه لا يكره وبؤتيه ما ذكرناه ان الخلاف في الافضية  
لا في الكراهة والافضل فيها اي في الليل والنهار رابع بتسليمه واحدة عند البيع وقال في الليل  
المنقضي افضل لما في الصحيحين صلاة الليل مثنى مثنى وطول القيام افضل من كثرة الركعات على ما روى  
عن محمد بن مسلم مرفوعا افضل الصلوة طول القيام ولان بطول القيام يكثر القراءة وبكثرة  
الركوع والتسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل منه وعن محمد ان كثرة الركوع والتسجود افضل لقوله  
عم عليك بكثرة التسجود ولان في الركوع والتسجود غاية العبودية وهي افضل للعبادات واشرف  
اوصاف للعبادة حتى الرسالة ولذا قال عبده ورسوله والقراءة فرض اي على الاعتقاد في  
للاعتقاد فيها لان ابا بكر الاصم والحسن بن صالح وسفيان بن عيينة قالوا انها ليست بفرض  
في الصلوة بل هي مستحبة وعن زيد بن ثابت انها سنة على ما رواه البيهقي في ركعتي الفرض  
بلا تقيين على ما قدمناه وقال كشاف في فرض جميع ركعاته وقال ما لك فرض في اكثره وقاد  
فرض في ركعة واحدة منه والحجة عليهم قد تقدمت وكل النفل لان كل شفيع منه صلوة على  
حدة والقيام الى اثنتائه بمنزلة تحريمه مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريم الاولى الاركان في  
المشهور عن اصحابنا فان قيل لو كان كل شفيع منه صلوة لما صح مع ترك القعدة الاولى سهوا  
مع انها تقع ويلزمه سجدة السهو ويجوز ان يكونها اذا ذكره ما لم يقيد بالثالثة بالسجدة لاجب  
عنه بان القياس فسادها وهو قول محمد بن علي ما سيصير به وبه اخذ زفر وترك القياس استحسانا  
لان التقطوع شرع اربعا ايضا كما شرع ركعتين فاذا تركها امكنا نجحها بجعلها صلوة واحدة  
فلا تفرض القعدة الاولى لان افتراضها للتحتم فاذا لم تحتم الا بعد اربعة صارت من ذوات  
الاربع فيكون القعدة الاولى واجبة فيجب بالتسجدة وانما وجب العود بعد تمام القيام ولزم ان  
في التسعين اشبهها بالطهر من وجه ومفارقتها من وجه اخر فالتسبية لا يومر بالعود اذا فيها  
بسجدة والمفارقة يعود قبل التسجدة كما اذا قام الى الخامسة من الفرض وهي صلوة اخرى حكما  
فيكون العود للوجوب عند البيع ولو لم يسهل عند ما على ما بيناه ويلزم عند الخلاف  
للمشا في لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع قلنا ان التورق فيه فيجب صيانة عن البطلان لقوله

ولا يخلو اعاءكم ولا يمكن ذلك الا بلزوم المعنى فيه اذ لا صحة للتورق عبادة بدون الباطح لان اكل  
عبادة واحدة فان قيل فليجوز ما من في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب عليها لعدم انعقاد العبادة  
قلنا الموت منه لا يبطل نفل صلوة او صوما فيلزم قضاؤها بالافساد بعد تركها كبعض او  
بغيره عند شرع فيه قصد الاحتراز عما شرع فيه ظانا على ما سياتي ولو عند الطلوع والفرق  
هذه الصلوة في ظاهر الرواية بخلاف الصوم فانه اذا شرع فيه في وقت مكروه لا لزوم و  
لا قضاء عليه بالافساد وعن ابي ان الصلوة لا تقضي ايضا قياسا على الصوم والفرق بينها  
على ظاهر الرواية عنه سياتي في الصوم انشاء الله وعلم ان الفرض والواجب وكذلك والطلوع  
من الصلوة لا يصح عند الطلوع والغروب والاستواء لاراء ولا قضاء على ما ذكرناه في  
الحبض واما لو شرع في الكفاية فيها فاختلفوا فيه قيل الافضل قطعها ثم يعيدها في وقت  
شاء كامل وقيل يجب قطعها ثم اعادتها وعلى القولين لولم يقطعها وانها يخرج عن الهدية ولا في  
الاعادة والمراد بالشروع هنا الدخول في الصلوة مطلقا سواء كان بتكبيره الافتتاح او بالقيام  
الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني من الاربع النفل لزمه قضاؤه  
فقط ولا يسري الى الاول لما تقدم ان كل شفيع منه صلوة على حدة وقادى صحيحا فلا يسري  
الفساد اليه الا اذا صلاه ثلثة ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز ويسري الفساد  
الى الشفع الاول لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان النقل بالركعة  
الواحدة غير مشروع لان النبوة ممنوعة فتفسد بفساد ما قبله ايضا على ما صرح به في البدائع  
فتقضي الاربع فان قيل هل النقل يخرج عن التقضية بلزومه بالشروع او يبقى عليها قلنا يبقى عليها  
لانهم قالوا الواقدي منقل بامام مفروض ثم قطع ثم افدى به ايضا ولم ينو القضا فانه  
يخرج عن عهدة ما شرع او لا ولو توى تطوعا لم يذكر في الاصل انه يوجب عاكره بالافساد  
وهو قول ابي جعفر والي يوسف وذكر في الزيادات انه لا يوجب كذلك في البدائع لا يلزمه اشرع  
في النقل ظانا انه عليه كما اذا شرع في الفرض فذكر انه قد صلاه وهذا لان شروعه فيه غير  
صحيح لانه شرع فيه مسقطا له لا ملزما وكذا لو شرع في صلوة امرأة او جنت او محدث  
لعدم انعقاد التحريم ولو توى اربعا من النفل وفسد بعد العود الاول او قبله ففقد ركعتين  
اي الشفع الاول فقط ان افسده قبل العود لان الفاسد هو الاول لا الثاني لعدم شرعه  
فيه بعد او الشفع الثاني فقط ان افسده بعد العود الاول واشرع في الشفع الثاني بالقيام



اليه وان افسده بعد القعود قبل الشروع في الثاني لا يلزمه قضاء شيء باصلا لان الاول قد تم ولم يشترع  
في الثاني وهذا لانه لا يلزم بحرية النقل اكثر من ركعتين وان نوى اكثر منها في ظاهر الرواية لان  
كل شفع منه صلوة على حدة ففساد احدها لا يسري الاخر الا اذا صلى ثلث ركعات بقعدة واحدة  
فانتح يسري فساد الثاني الى الاول فيقضي الاربع على ما ذكرناه آنفا وكذا يقضي الاربع فيما  
اذا اقتضى المصلي الظاهر منطوعا ثم قطعها سواء اقتضى في اولها او في اخرها لانه لا يفتاد  
الزوم الاربع وقال ابو يوسف يقضي اربعا لو افسد قبله اعتبارا بانذار لانه لو نذر صلوة في  
اربعا لزمه اربع بالاتفاق فكذا فيما لزمه بالشروع بجامع ان كل واحد منها سببا للزوم قلنا ان  
الشروع سبب لوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الاولى ولوجوب ما لا يصح ما شرع فيه الا به وهو  
الركعة الثانية لانا منعنا عن التبديل والشفع الثاني ليس ما شرع فيه لان الشروع فيه بالاعتناء  
اليه ولم يوجد على ما هو المفروض ولا ما يتوقف صحة ما شرع فيه عليه ولا يكون واجبا بالشروع  
في الشفع الاول فلا يجب قضاءه بخلاف التذرع فان فيه الاربع فارت سبب الوجوب وهو  
التذرع فيلزم القضاء بالافساد وفيما نحن فيه ان النية لم تقارن سبب الوجوب وهو الشروع  
لان المفروض انه لم يشترع فيه وهذا الخلاف جاز في سنة الظاهر ايضا وقيل يقضي اربعا  
السنة احتياطاً لانه بمنزلة صلوة واحدة حتى ان الزوج اذا خير امرأته وهي في الشفع  
الاول من هذه الصلوة او اجبرت بشفعة لها فانت اربعا لا يبطل جناها ولا شفعها بغير  
سائر المنطوعات وفي الخلافه وفتح القدير ان ابا يوسف رجح عن هذا الخلاف الى قولها  
وكذا الخلاف شروع لبيان المسئلة الملقبة بالمسئلة الثانية والوجود الآتية فيها ستة عشر  
وهو انه قرأ في الجميع ترك في الجميع ترك في الشفع الاول ترك في الشفع الثاني ترك في الركعة  
الاولى ترك في الثانية ترك في الثالثة ترك في الرابعة ترك في الشفع الاول والركعة الثانية  
ترك في الاولى والرابعة ترك في الركعة الاولى والشفع الثاني ترك في الثانية والثاني ترك  
في الركعة الاولى والثالثة ترك في الاولى والرابعة ترك في الثانية والثالثة ترك في الثانية  
والرابعة فهذه ستة عشر وجها ولا فساد في الاول فليس فيما نحن فيه والاصل فيما بقي ان  
عند محمد ترك القراءة في الاوليين او في احدهما بوجوب بطلان التحريم لانهما يفقدان فعال  
فاذا فسدت الافعال بترك القراءة بطلت التحريم وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول  
لا بوجوب بطلان التحريم ولما بوجوب فساد الاداء لان القراءة ركز زائد ولهذا كانت صلوة الامم

جائز وفساد الاداء لا يكون اقوى من تركه وترك الاداء لا يفسد التحريم كما لو فقد بعد التحريم  
فساده اولى به وعند ابي حنيفة ترك القراءة في الاوليين بوجوب بطلان التحريم وفي احدهما لا وجوب  
اما الاول فلان كل شفع منه صلوة على حدة فترك القراءة فيه لخلو الصلوة عن القراءة باطلية  
وفساده وبطلان تحريمها واما الثاني فكان الفناء فيه مثل الاول كما لو تركها في إحدى ركعتي  
الخير كفساد الصلوة بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لم يقل بل بحسن البصر فيمكن  
بالفساد في حق وجوب القضاء كما في الخير وحكمنا بقاء التحريم في حق لزوم الشفع الثاني لحيثما  
في كل من الحكمين فاذا ثبت هذا فقولنا ان لم يترك في كل قضى ركعتين عندهما للبطلان التحريم  
فلا يصح الشروع في الثاني ولا يلزمه القضاء وبقيت عند ابي يوسف فصح الشروع في الثاني  
ثم فسدت الكل فيلزم قضاء الكل ولو قرأ في الاوليين فقط فعليه قضاء الاخرين بالاجماع  
لعدم بطلان التحريم فصح الشروع في الثاني ثم فسدت بترك القراءة فيه فيلزم قضاءه فقط  
ان قد بينا والا فعليه قضاء الاربع لان الفساد يسري الى الشفع الاول ولو قرأ في  
الاخرين فقط فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ايضا لان الشروع في الثاني لم يصح عندهما  
وفصح عند ابي يوسف فقد اذاعها ولو قرأ في الاوليين ولحدى الاخرين فعليه قضاء الاخرين  
بالاجماع ولو قرأ في الاخرين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع فصار  
سبع صور الاول خلافة والاستأبنا فيه اجاعية ولو قرأ في إحدى الاوليين ولحدى  
الاخرين صلى قول ابي يوسف يقضي الاربع وكذا عند ابي حنيفة على رواية محمد عنه لبقاء التحريم  
وعلى قول محمد يقضي الاوليين لبطلان التحريم عنده ولو قرأ في إحدى الاوليين فقط  
فقضى اربعا عندهما وعند محمد ركعتين ولو قرأ في إحدى الاخرين فقط فقضى عند ابي يوسف  
وعندهما ركعتين فاجلله خمسة عشر صورة فاشارة الى الصورتين ففي صور هذه اثنتان يقضي  
الى الاولى او قرأ في إحدى الاخرين بحسب اشارة الى الصورتين ففي صور هذه اثنتان يقضي  
عندهما ركعتين وعند ابي يوسف اربع ركعات على ما ذكرناه وقوله ولو قرأ في الاوليين  
او الاخرين فقط او تركها في إحدى الاوليين ولحدى الاخرين فقط اشارة الى ست صور  
ففي كلها قضى ركعتين اتفاقا على ما بيناه وقوله ولو قرأ في إحدى الاوليين لا غير او قرأ في  
إحدى الاوليين ولحدى الاخرين اشارة الى ست صور ففي كلها قضى اربعا عند ابي يوسف  
وكذا عند ابي حنيفة على رواية محمد عنه لعدم بطلان التحريم وقال محمد يقضي ركعتين لبطلان



التحرية على ما بنياه قبل اعتماد كثر الشايخ على قول محمد لان الاصل المذكور يساعده ولهذا يرجع محمد  
عن هذا حين انكر ابو يوسف عليه ولو ترك الفقرة الاولى فبداى في كنف الرابعي لا يبطل صلوة  
عندها استحسننا لان الفقرة الاولى انما فرضت في النقل عند تحققها والمستقل بما تركها وقام الى التنا  
واتم صار لكل صلوة واحدة فكان الفقرة الاولى في حقه واجبا كما في الظاهر على ما ذكرناه لان  
الحمل على التصالح اولى من الحمل على الفساد فلا يبطل بترك الواجب خلافا لمحمد حيث قال يبطل كاشف  
الاول وهو القياس تركاه بالا استحسننا على ما بنياه ثم شرع لبيان ما يجب بالنذر فقال  
لننذر في صلوة في مكان فاداهما اني نذرتا متبعا خلافا لفرق ولواداهما في اعلى شرفا متبعا  
بالانفاق واعلم انهم اختلفوا في انه اذا اراد النقل هل لا يفضل ان ينذر ثم يصلي النقل او يصليها ابتداء  
بل ننذر ولحق الفريق الثاني بما في مسلم من كنى عن النذر وحججه في البحر ولحق الفريق الاول ان  
الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النقل وحديث مسلم محمول  
على النذر كالمعلق على شرط لانح يصير حصول الشرط كالغرض للعبادة فلا يكون مخلصا فيها  
ثم لننذر فثمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن  
جسنتها واجبا لغيره فيجوز عليه الوفاء بنذر مقصيته ولا يلزم بنذر مباح من اكل وشرب ورج ليس  
وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر دخول المسجد ومسحف والاذن والشيء  
كل صلوة ولا بنذر ما ليس من جسنته واجبا لغيره كعبادة المريض وتبضع الجنابة فلو قال الله على  
ان اصلي او صلى صلوة او على صلوة لرند ركعتان لانه ادناه وكذا الوفاء لله على ان اصلي يوما لرند ركعتين  
كان في كفنية ولو نذر صلوات شهر فعليه صلوة شهر كالمفروضات مع كونه دون السن ولو نذر  
ان يصلي ركعة لرند ركعتان وان نذرنا فاربعة لان ذكر بعض ما لا يجزى كذكر ركعة ولو نذر نصف  
ركعة لرند ركعتان عند ابى يوسف وهو المختار على ما في الخلاصة ولو نذر ان يصلي الظهر ثمان  
وان يركب المضارب عشرة او حجة الاسلام مرتين لا يلزمه الا ان لا يركب الا ان لا يركب غير مشروع ولو نذر  
صلوة بغير قراءة او عريانا يلزمه بقراءة مسنونا على المختار اما المعلق ففي ظاهر الرواية انه  
يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظاهر ولحقنا رابع بعض مشايخنا ان كان نذر لمعلقا  
على شرط بريد كونه كان شفي الله مرضى او مات عدوى فله على صوم او صلوة او صدقة  
لا يجزى به الا فضل عينه من الصوم وغيره وان كان معلقا على شرط لا يبريد كونه كان خلق الار  
او كلف فلونا كان غير ابي الوفاء به وبين كفارة اليمين وصحة في الكهانة وقال ان اباح

عن غيره ثم في المعلق على الشرط لا يجوز تجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان قال الله على  
ان اصلي في غدا وصوم فيه فانه يجوز تجيله عند اخلافا لمحمد والفرق ان المعلق لا يقع  
سببا في اكمال بل يقع عند وجود الشرط والمضاف يقع في اكمال وسببين مسائل  
النذر في كتاب الايمان انشاء الله تبارك وتعالى ولو نذر صلوة في غدا صحت فيه لرند ركعتين  
لان نذر مضاف فيعتقد سببا في اكمال ولا يصلي بعد صلوة مثلها هكذا ورد في ارواه  
ابن ابي شيبة عن حديث عمر بن الخطاب لا يصلي بعد صلوة مثلها وقالوا فانه مترك لان تحققه  
البعوض فانه يصلي بعد سنة الفجر فرضه وسنة الظهر فرضه وهما متاكفان فقال محمد في اكمال  
الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد اداء الظهر اربعا ركعتان منه بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني  
لا يصلي التافلة كذلك حتى لا يكون مثله للعرض بل يقرأ في جميع ركعاته وقال قاضيان في  
شرح الجامع الصغير ولو حمل على النبي عن تكرار الجماعة في المسجد على الهيئة الاولى بالاذان  
والاقامة او على النبي عن قضاء الفرائض لئلا تخلف في المؤدى كان حسنا فان ذلك  
مكروه وفي البحر تكرار الصلوة ان كان مع الجماعة في المسجد على الهيئة الاولى فمكروه والا  
فان كان في وقت يكره فيه النقل بعد الفرض فمكروه ايضا كما بعد الصبح والعصر والافان  
لخلل في المؤدى فان كان ذلك لخلل محققا اما بترك واجب او بارتكاب مكروه فغير مكروه  
بل واجب وان كان ذلك لخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وصح النقل قاعدا  
محبيا كان او متربعا او كان في التشهد وهو المختار لانه العقود المأمور وهذا في حالة انفراد  
واما في حالة التشهد فيقعده كما في سائر الصلوات بالاجماع على ما في النهاية وفي اطلاقه  
اشارة الى ان جميع السنن والنوافل سواء في الحكم لكن كان في قاضيان من باب التزاوج لا يصح  
ان سنة الفجر لا يصح قاعدا بل عند والفرق سنة الفجر مؤكدة بخلاف التزاوج دونها في  
التأكد انتهى مع القدرة على القيام بما رواه البخاري مرفوعا من صلى قائما فهو افضل ومن صلى  
قاعدا فله نصف اجر القيام قال النووي هذا في التافلة واما الفريضة فلا يجوز العقود مع  
القدرة على القيام حتى قبل يقرأ ان استحله فان عجز عن القيام لم ينقص من اجره وهذا في حقنا  
واما نقل النبي عن فمسا وصلوة قائما او قاعدا لا ينقص من اجره وهو من خصائصه على ما في  
في مسلم ثم هذا في ابتداء فشرع في جواره حال ابتداء فقال ولو قد بعد ما اتممت قائما جاز  
عند ابي استحسننا لان ترك القيام لم يجز ابتداء فهو اولى في البقاء لان اسهل من الابتداء



واما عكس هذا فجاز بالاتفاق لما روي عنه عابشة رضي الله عنهما لا يفتح النطاق فاعدا فيقرأ أو رده  
حتى اذا بقي عشر ايات ونحوها قام الحديث وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية ومحمد وان قال ان  
التحرمة المنقذة للمعذور لا تكون منقذة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في أثناء الصلوة  
فسدت عنده فلا يثبت قائما لم يخالف في الجواز هنا لان التحريم المنقطع لم تنقذ للمعذور البتة بل  
للقيام لانه اصل وهو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما  
انقضت الا للمعذور وحديث عابشة السابق يدل على هذا الاعتبار وكذلك في فتح القدير وبكره  
لترك ما هو الاصل وهو القيام مع القدرة عليه فدل ان عكسه جائز بل كراهة لا يتاثر الاصل  
لو بدعذر لان العذر يبيح المحذور بل كراهة وقال لا يجوز الا بعدد وهو القياس لان الشروع  
معتبر بالتذرع ومن نذر ان يصلي ركعتين قائما لم يجزه ان يقعد فيما من غير عذر فكذا اذا شرع  
قائما ثم قعد في الركعة الاولى والثانية لم يجزه بلا عذر والجواب ان هذا قياس تركه  
استحسانا لما ذكرناه والوجوب بالتذرع باسم الصلوة فيجب باركانها ومنها القيام في الشروع  
بالتحريم وهي لا توجب القيام في النفل وتنقل رابعا على الدابة في الحرجة مسلم عن ابن عمر  
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على حمار يوحى اليه ولان النوافل غير مخصوصة بوقت فلو انما انزل  
والاستقبال تنقطع عنه النافلة ان لم ينزل ولم يستقبل او ينقطع هو عن النافلة ان نزل او  
استقبل اما الفرائض فمخصوصة بوقت فلا يشترط الزام النزول في بعض الاوقات ولا ان  
الرفق منظار فروع معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم يقفوا له وخاف من التزول الا في السبع  
جاز له ان يصليها رابعا وكذا اذا كانت الدابة جوارحا لا يقدر على ركوبها الا بالمعين او هو شيخ  
كبير لا يجيد من يركبه وكذا الطير والمطر والوجبات من الورق والمنذور وما شاع فيه فاشهد  
وصلوة الجنازة والسجدة التي تلي على الارض كما تفرض في الحكم واما السنن الروايت فيحوز  
على الدابة وصريح ان ينزل سنة الفقرة ناكته ما ثم لا يشترط طهارة الدابة عند الاكثين  
سواء كانت النجاسة على السرج او على الركابين او على الدابة على الاصح على ما في المحيط لان فيها  
ضرورة فسقط اعتبارها وقيل ان كانت النجاسة في موضع الجلوس والركابين اكثر من  
قد التزم منع الجواز على قول محمد بن مقاتل وابي حفص الكبير وقيل اذا كانت النجاسة  
في الركابين لا بأس وان كان في موضع الجلوس منع واشار الى انه يجوز النقل رابعا فردي  
وجامعة على ما هو قول محمد لكنه اذا كان البعض مجيب البعض بان تكون دوابهم قربا لدابة الانام

على وجه لا يكون الفرجة لا بقدر الصنف قياسا على الصلوة على الارض على ما في المحيط وان كانا  
راكبين في دابة في محل واحد فاقتضى احدهما بالآخر جاز ان كانا في شق واحد وان كانا في شقين  
فقط ان كان احدهما شقين مربوطا بالآخر جاز والا فلا وقبل جاز كيف ما كان قائما في موضع  
اذا حمل امراته من القرية الى المصركان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب  
وانزلت انتي والذي ظهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب  
والنزل بجربها او زوجها فانه لا يجب عليها النزول ويجوز لها الصلوة على الدابة في الطريق  
ولا يمارضه ما في الكنية انه اذا لم يكن معها محرم فانه يجوز صلواتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول  
والركوب انتي فاشترط فيه عدم المحرم وهذا لان ما في قاضيان مبني على قول ابي من ان النساء  
لا يقدرا بقدر الغير مطلقا وما في كنية مبني على قول الاماميين لانها اعتبار قدرة الغير  
ولو كان في شق محفل وامرته او امه في شق اخر منه وهو يقدر بنفسه على الركوب والنزول  
ولا يقدر امراته او امه لكنه اذا نزل ليسقط المحفل او يعيل الى السقوط فهل ينزل او يصلي رابعا  
ففي البحر شفي ان يجوز صلواته رابعا وعذر لك عذر خارج المصوم ميا مسا في كان او مقابح  
الى بعض النواحي قدر النزول ولا على الصحيح لان مبني النقل على التوسعة وعن ابي جعفر للمسافر  
خاصة فيد بخارج المصركان النقل رابعا في المصركان يذكر في ظاهر الرواية ورواية محمد بن ابي  
يجوز مع الكراهة على ما في الخلاصة وفي رواية عنه لا ينقل رابعا في المصركان وقال ابو يوسف  
لا بأس به واختلفوا في حد خارج المصركان في المحيط عن الاصل اذ يخرج فرسخين او ثلثة فله ان يصلي  
على الدابة وقيل ان كان بينه وبين المصركان ما يكون بين المصرويين مصلي الكعبة جاز لان  
ينقطع على الدابة وان كان اقلا وقيل المعتبر مخالطة البنيان ومقارقتها فاما مخالطتها  
لا ينقطع عليها واذا فارقتها جاز واختاره الحلواني وعن ابي ان ينقطع خارج المصركان الدابة  
من غير تفصيل وقيل المعتبر مقدار ميل الى جهة توجهت دابته فيه اشارة الى ان مدار الجواز  
سير الدابة بنفسها لا بتسيير الركاب لانح لا يجوز الصلوة عليها اصلا فرضا ونفلا للعمل الكثير  
كان حال الشئ فانه يجوز اصلا بالاتفاق والى انه لا يشترط الاستقبال ابتداء والى انه لا يملك  
الى غير ما توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة والجملة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير  
اولا تسير فالنقل عليها جائز لانه على الدابة لا يفرض وان لم يكن طرفها عليها فهي كالتسير يجوز  
عليها الفرض والنقل وبني بنزوله يعني اذا افتح النطاق رابعا ثم نزل يني في ظاهر الرواية عنهم



خلافه لا يوجب فانه يستقبل عنده كما في عكسه المشا رايه بقوله وبركوبه لا يبنى وجه الظاهر  
ان احرام الركبة لا يفقد مجوز الركوع والسجود لقدرته على النزول بلا مبطل فكان ما صلي بايا ركبا  
وما صلي نازلا بركوع وسجود موجبي تحريمه واحدة فجاز بنا، احدها على الآخر فاذ انما بركوع  
والسجود بناء عليه صح بخلاف احرام النازل فانه انقضى موجبا للركوع والسجود لعدم قدرته على  
الركوب بلا مبطل لكونه علا فغيرا فلا يكون ما صلي نازلا بركوع وسجود وما صلي ركبا بايا بركوب  
تحريمه واحدة فلا يجوز بناء احدهما على الآخر فان قيل يمكن القدرة على الركوب بلا مبطل كالنزل  
بان يركبه احد ويوصفه على السبح قلنا لا قدر بقدره الغير غير معتبر عندنا في وجه  
الابوسف فيما اذا كان نازلا ثم ركب هو اذ كراهه بعينه في وجه الظاهر واما اذا كان  
ركبا ثم نزل فلا يبنى بناء القوي على الضعيف وذا لا يجوز كما لمريض كالمومي اذا قدر في صلوة على  
الركوع والسجود يستقبل ولا يبنى قلنا ان عدم بناء المريض في الركوع لا يوجب في الكفيل ولا ينافي  
فيه ولا رايه عنهم فيه في النقل فجاز ان نقول بني المريض في النقل فلا يحتاج الى الفرق  
بينه وبين النازل بعد الركوب وان نقول انه لا يبنى وتبين الفرق بينهما بان اداء المريض  
اعتبر شرعا بدلا من الركوع والسجود وهو المانع فيه لا يستلزمه الجمع بين البدل والاصل  
لاننا اذا لا يعقل وجه امتناع كون بعض الصلوة قويا وبعضها ضعيفا منه بعد كون كل منها  
بازن الشروع ومعنى البدل هو الذي لا يجوز الصلوة به الا عند احوال الاصل وهو مشف  
في الركبة اذ يمكنه الانصاف في الركابين والركوع والسجود على ما امامه فكان ايماءه معتبرا  
اصلا مستقلا في هذه الحالة بدلا فكان قويا كالركوع والسجود فصح انشاها عليه وقيل  
لما جاز للركبان يفتح بالايام مع القدرة عليها جاز له ان يبنى بها عليه بعد الافتتاح به بخلاف  
المريض ليس له ان يفتح به مع القدرة عليها وليس له ان يبنى بها بعد الافتتاح به وهذا يفيد  
ان لا يبنى في الكفيلة اذا افتتحها ركبا اذ ليس له ان يفتحها ركبا مع القدرة عليها بالنزول  
وروي عن محمد عكس ظاهر الرواية مستند لا بان الركبة اذا نزل لو استقبل كان مؤديا  
جميع صلوة بركوع وسجود وهو اول من اداء بعضها بها وبعضها بالايام والنازل اذا ركب  
لو استقبل كان مؤديا جميعها بالايام ولو بني بعضها به وبعضها بها وهو اول وغنة في  
رواية اذا نزل بعد ما صلي بركعة ركبا استقبل لانه صار صلوة فلا يبنى فيها القوي على الضعيف  
واما ان لم يفتتح بركعة وهي شرط والشرط المنقذ للضعيف شرط للقوي ايضا كما

للتأخلة طهارة للفرضية ايضا فليس بها بناء القوي على الضعيف الزواجر تجمع نروحية سميت  
الاربع لاستلزامها نروحية اي استراحة النفس فلذا قيل ويجلس بين كل نروحين مقدار نروحية  
كذا في فتح القدير سنة مؤكدة للرجل وكشأ على ما رواه الحسن عن ابي لان قد ثبت ان كفي  
عم واجل عليها وبيان القدرة ترك المواظبة وكذا ثبت المواظبة عن عمرو عثمان وعلي رضي ومواقع  
في عبارة بعض مشايخنا انه مستحبة فالمراد به ان يجمع الناس في رمضان ويصلون الزواجر  
بالجماعة لالان الزواجر مستحبة بل هي سنة ولتجمع الناس مستحبة وبه صرح في الكفاية  
في كل ليلة من رمضان بعد العشاء قبل التروية وهو الاصح على ما في الهداية لانها نوافل است  
بعد العشاء لا اخر الليل فلو صلي قبل العشاء لا يكون نروحة ولو صلي بعد التروية جاز وقال عامة  
مستخرج بخاري وصححه في الخلاصة ان وفها بعد العشاء قبل التروية الى اخر الليل لانها سنة تبع  
للعشاء فكان قبل التروية رجحة في غاية البيان بان الحديث ورد كذا في وقاي الجماعة البذل كذا  
وفها قبل العشاء ومعه قبل التروية ومعه لانه قيام الليل بجماعة متعلق بسنة وقد اختلف  
في سنة الجماعة في الزواجر وفي غاية البيان فان الامام حميد الدين الكفيري يفتي الزواجر  
سنة واما اذا اداها بالجماعة فمستحب ثم نقل عن الشافعي وعيسى بن ابيان وبقارن فينية من  
اصحابنا وعن احمد بن بكار والمزني الجماعة لحب وافضل وهو الاصح انتهى وقال الزيلعي ان الجماعة  
في الزواجر سنة عند عامة في ظاهر الرواية بدليل اجماع الصحابة على ذلك والبنو هم يدين كذا  
في ترك المواظبة عليها بالجماعة انتهى وفي كمال البداية عن المحيط واقامتها بالجماعة سنة في ترك  
الزواجر في الجماعة وصلوها فردي في البيت فيل فقد اساءوا الصحيح ان اقامتها بالجماعة سنة  
على الكفاية حتى لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة اساءوا وان اقيمت الزواجر بالجماعة في المسجد فمختلف  
بعضهم فضلي في بيته منفردا لم يكن مسينا وان صلوا بالجماعة في البيت فقد جاز لحد في الفضيلين  
وهي فضيلة الجماعة دون فضيلة الجماعة في المسجد انتهى فظهر ان مرجع اقوالهم الى ثلاثة استنباطها  
مطلقا وسينتها مطلقا وسينتها على الكفاية في المسجد او في البيت عشرون ركعة لما روي  
عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي عشرون ركعة في رمضان ثم يوتر وروي البيهقي ان  
الصحابة كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة وهي عهد عثمان كذا في حضار الجماعة وهو  
حجة على ما لا انها سنة وتكون ركعة سوى التروية لان عمر وعليهما كانا يصليان كذا في قلنا  
انه يجوز على انهما يصليان بين كل نروحة اربع ركعات منفردا وانما ليس بمشهور فلا يصح ان يروى



بشر تسليماً وسلم على رأس كل ركعتين للتواتر فلو صلى الإمام أربع ركعات بتسليمة ولم يقعد  
في الثانية قيل نقصد وهو القياس وقيل لا وهو ظاهر الرواية عن أبي جريح واليوسف ثم اختلفوا  
على قولها هل تنوب عن تسليمة أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر  
وابن الفضل تنوب عن تسليمة وهو الصحيح على ما في قاضيان والظاهرية والخلصة ولو قد  
على رأس الركعتين فالصحيح أنه يجوز عن تسليمتين على ما في قاضيان وهو قول العلامة ولو صلى  
ثلاث ركعات بتسليمة فهو على وجهين أن فقد في الثانية جاز عن تسليمة ويجب عليه قضاء  
ركعتين للثالثة لصحة شروعه في الشفع الثاني وقد افسده بترك الرابعة وإن لم يقعد في  
الثانية سهواً أو عداً صلى قول محمد وزفر وهو القياس نقصد صلواته ويلزمه قضاء ركعتين  
لا غير وعلى قول أبي جريح واليوسف وهو الاستحسان قال بعضهم نقصد ولا يجزئ من شيء وقال  
بعضهم يجزئ عن تسليمة واحدة وجه من قال إنها لا يجزئ عن شيء وصححه في قاضيان  
أنه ترك القعدة للشروعة والقعدة على رأس الثالثة غير مشروعة في النقل فصار كأنه  
لم يقعد أصلاً فلا يجوز بخلاف ما إذا صلى أربعاً ولم يقعد في الثانية لأن القعدة في الرابعة  
مشروعة فجازت فإذا لم يجز ذلك عن شيء على هذا القول لزمه قضاء ركعتين أو يبين لصحة  
شروعه فيه وهل يلزمه للثالثة شيء إن كان ساهياً لا يلزمه شيء لأنه مطلق وإن كان عامداً  
يلزمه ركعتان في قول أبي يوسف لأن عنده التيمم لم نقصد فصح شروعه في الشفع الثاني  
وعند أبي جريح لا يلزمه شيء لأنه شرع في الثالثة بجمعة فاسدة وإما على القول بأن الثالثة تجزئ  
عن تسليمة واحدة فهل يجب عليه لأجل الثالثة شيء فإن كان ساهياً لا يجب وإن كان عامداً  
يجب عليه ركعتان في قول أبي جريح وأبي يوسف لصحة شروعه في الشفع الثاني وقد افسد  
بترك الرابعة فليجداً إذا صلى التراويح عشر تسليماً كل تسليمة ثلاث ركعات ولم يقعد في  
كل الثالثة على رأس الثانية فليقول محمد وزفر وهو القياس عليه قضاء التراويح لا غير وعلى  
قول أبي جريح واليوسف وهو الاستحسان يلزمه قضاء التراويح على قول من لا يجوز ذلك على أبي جريح  
عندهما وهل يلزمه للثالثة شيء فليقول أبي جريح لا يلزمه ساهياً أو عامداً وعلى قول أبي يوسف  
إن كان ساهياً فذلك وإن كان عامداً يلزمه ركعتان لكل ثالثة فيقضي مع التراويح  
عشرين ركعة أخرى وعلى قول من قال يجوز ذلك عن التراويح عندهما هل يلزمه للثالثة شيء  
إن كان ساهياً لا يلزمه وإن كان عامداً يلزمه قضاء عشرين ركعة ولو صلى التراويح ست

١٥٩  
ركعات أو ثمان ركعات أو عشر ركعات بتسليمة واحدة وفقد في كل ركعتين فأجاب فيه ما في الأربع  
إذا فقد في الثانية من قال يجوز ثمة عن تسليمة يقول هنا أي ما يجوز عن تسليمة وعلى قول العلامة  
يجوز عن تسليمتين وقال بعضهم في الزيادة على الأربع خلاف بين أبي جريح وصاحبيه إذا صلى ست  
ركعات بتسليمة ساهياً وفقد في كل ركعتين على قول صاحبيه يجوز عن تسليمتين لأن عندنا  
الزيادة على الأربع مكروه فلا تنوب الزيادة عن التراويح وعلى قول أبي جريح يجزئ عن ثلث تسليماً  
لأنه لا يكره النقل إلى الست بتسليمة واحدة وإن صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة وفقد  
في كل ركعتين فليقول صاحبيه يجوز عن تسليمتين وعلى قوله يجوز عن ثلث تسليماً كأنه  
الست في رواية الجامع الصغير وعلى رواية الأصل يجوز عن أربع تسليماً لأن على رواية  
الأصل الزيادة إلى ثمان غير مكروه وما زاد عليه مكروه وإن صلى عشر ركعات بتسليمة واحدة  
وفقد في كل ركعتين عندهما يجوز عن أربع ركعات أي عن تسليمتين وعند أبي جريح في الرواية ثلثاً  
يجوز عن خمس تسليماً وفي الرواية الظاهرة عن أربع تسليماً وفي قول العلامة وهو الصحيح على  
ما في قاضيان كل ركعتين يجوز عن تسليمة واحدة ولو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة عداً  
وفقد في كل ركعتين يجوز عن الكل عند العلامة وعند البعض يجوز عن تسليمة واحدة كل الأربع  
وإن لم يقعد في كل ركعتين وفقد في آخرها في القياس ويجوز عن تسليمة واحدة في الاستحسان  
وهو الصحيح على ما في قاضيان وكذا يجوز سورة واحدة وجلسة بعد كل أربع بقدرها أي بقدر  
الأربع وقيل إنها سنة وهو الظاهر من كلام المتن واختار عند أكثر مشايخنا أنها مستحبة واختار  
في الهداية وقال وكذا بين الخامسة وبين أكثر لعادة أهل الحرمين وفي البحر جسام الدين مستحب  
الاستراحة عند تمام كل ترويحة وهي خمس ركعات فقد نصوا أيضاً أن الجلسة بين الخامسة  
وبين أكثر مستحبة ثم هو مخير فيها إن شاء سبغ وإن شاء قتل وإن شاء صلى وإن شاء سكت  
وكان أهل مكة يطوفون سبعة أشواط ويصلون ركعتي الطواف وإنما استحبنا أنظار هذا  
المقدار لأن التراويح مأخوذة من الراحة فيفعل ذلك تحقيقاً لمعنى الاسم وهو متواتر أيضاً  
والسنة فيها الحكم مرة من غير فضل بين ما يقرأ في كل ركعة على ما هو المختار عند أكثر المشايخ  
وقيل يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلاة المغرب للتحقيق على الناس وهو ضعيف لأن هذا  
المقدار لا يحصل الحكم وقيل يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لأنه تبع له وقيل في كل ركعة يقرأ  
عشرين آية إلى ثلثين وقيل في كل ركعة عشرين آيات وصححه في قاضيان ويحكم في ليلة العشاء



والعشرين كثره الاخبار انها ليلة القدر فلا يتركه الامام لكسل القوم اذا كان امام مسجد حبه لا  
فله ان يتركه الى غيره على ما في فتح القدير بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات فانها يجوز تركها لكسل  
القوم دون الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله سنة وبكره التزاوج قاعدا مع القدرة على القيام وقيل  
لا يجوز والتخارج جاز مع الكراهة كذلك في قاضيهما وفي الخلاصة اذا صلى الامام التزاوج  
قاعدا بعد اربعين ركعة والقيام خلفه والاصح انه يصح الاقتراب بالاجماع ويوتر بجملته  
في رمضان فقط اي دون غيره وعليه انفق الاجماع انه نقل من وجه والجماعة في النقل  
في غير رمضان مكروه فالجواز تركها فان قيل قد ثبت انه صلى التوحيد بجماعة قلنا ان التوحيد  
في حقه فرض فيكون اقتداء المستعمل بالمتضرع وقيل يوتر في منزله لا بجماعة وهو المختار على ما  
في الزاهد والصحاح المختار المص على ما في قاضيهما وفي الغنية صلى التوحيد وحده فله  
ان يصلي التزاوج مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا التزاوج جماعة لانها  
تبع للجماعة ولو لم يصلي التزاوج مع الامام فله ان يصلي التزاوج معه على ان لا يصلي الفرض معه  
لا يتبعه في التزاوج ولا في التوثر وكذا لو لم يتبعه في التزاوج لا يتابعه في التوثر اذا صلى  
معه شيئا من التزاوج يصلي التوثر معه وكذا ان لم يدرك شيئا منه وكذا اذا صلى التزاوج مع  
غيره له ان يصلي التوثر معه وهو الصحيح انتهى والافضل في استئذان المتردد لان المساجد بنيت للفرض  
الا التزاوج لان الجماعة فيها سنة على ما ذكرناه فيصلي في موضع الاجتماع **فصل** يصلي امام الجماعة بانها  
عند كسوف الشمس ركعتين او اربع او اكثر على ما في الحديث في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله  
عند كسوف الشمس ركعتين فقال ان الشمس والنور لا يكسفان كون واحد واذا رايتوها فصلوا  
وادعوا حتى تجلبان ولم يذكر المصنفها من الوجوب واستثني فان في الخبر ذكر في ابدان  
قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قاله ولا يصلي نافلة في جماعة الاقيا  
رمضان وصلوة الكسوف استثناهما من كنفالته والمستثنى من حيث المستثنى منه فدل على  
كونه نافلة لكن مطلقا لا في قوله مع فصلوا يدل على الوجوب الا تصارف وما يتوهم من ان  
مران ذكره مع قوله وادعوا يصرفه عن الوجوب فان ادعاء ليس بواجب لاجتماع عاقلها الصلوة  
غير صحيح لان القرآن في التنظم لا يوجب القرآن في الحكم انتهى كلام الجوز في التوثر اجمعوا  
على انها سنة قبل فرائد وقبل الجماعة وهو الاصح انتهى ولهذا قال المصنف يصلي امام الجماعة  
بالناس في كل جمعة ركوع واحد وقار انشائي وما كان صلى ركعتين في كل جمعة ركوعا

وفيما من قرأنا لما رواه السنة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله صلى بالقوم ركعتين باربع ركعات قلنا  
ما روينا موافق للقياس فيرجح بطلان القراءة وهو الا فضل لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة  
والثناء ويخبرنا حديث ابن عباس قال صلى مع رسول الله الكسوف ولم اسمع منه حرفا من  
القرآن ولا منها الاصل في الصلوة انما رتبة ثم يدعوا بعد ما حتى ينجلي الشمس ما روينا ولا يخطب  
قال انشا في تسن الخطبة بعد الصلوة قلنا انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ان لم يجز اي امام الجمعة  
صلوا فرائد ركعتين واربع ركعات كسوف وظلته واخرج والفرع لانه قد خسف القرنة عهد النبي  
عم مراد ولم ينقل انه صلى مع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كما في الزوال والصواعق وانشار الكواكب  
والقنوت الخائز بالليل او الثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الكلاب ونحو ذلك من الاثر  
والاهوال لان ذلك كلها من الايات المخوفة والله يخوف عباده لينزكو المعاصي ويرحبوا الى  
الطاعات **فصل** في صلوة الاستسقاء لجموعا على ان الاستسقاء سنة واختلوا اهل بيت  
له الصلوة او يستسقى بالثناء بالصلوة فذهب جمهور الفقهاء والكتابيين ومن بعدهم ليس  
له الصلوة ولم يخالف فيه الا ابو حنيفة وعلق بما في الصحيحين من حديث ابن ابي عمير الذي لم يذكر فيه  
الصلوة واحتج الجمهور بما في الصحيحين ايضا من الاحاديث التي ذكرت فيها الصلوة فاجابوا بما رواه  
ابو جابر بن محمد بن علي بن سنان الراوي وكان في خطبة الجمعة وينعقد الصلوة للجمعة فاكتمى بها  
لا صلوة بجماعة في الاستسقاء بل هو دعاء واستسقاء فان صلوا فرائد ركعتين عند ابي جابر وعنده  
الامام بالناس ركعتين يجهر فيها بالقراءة كما في الصحيحين انه صلى الاستسقاء وكعتين يجهر فيها  
بالقراءة ويخطب بعد ما خطبتين كالعيد عند محمد يعني يفصل بينهما بجلوس خفيفة وهو رواية  
عن ابي يوسف وعنده ابي يوسف خطبة واحدة اذ لا يصح في الروايات توافق قول محمد انها خطبتان  
ويحتمل انه اخذه من المروى من ابن عباس انه صلى في الاستسقاء ركعتين كصلوة العيد وقد  
الخطبة في حديث ابن سنان رواية الطبراني وقال انشا في يخطب خطبتين قبل الصلوة كخطبة الجمعة  
ولا يخطب الامام اريد به علانية الهداية بان لم ينقل انه بذلك واعتزض عليه بوجهين احدهما  
باعتدالي داور استسقى النبي صلى الله عليه وآله وعليه خميسة سورة فاراد ان ياخذها سفلها فملاها  
فلما اتممت قلبها على عاتقه زاد الامام احد ويحتمل ان الناس معه قال الحكم انه على شرط مسلم انتهى وانما  
انه استند لا بالنبي وهو باطل لانه لا يحتاج بل بدليل واجيب عن الاول باننا قلنا في الهداية لانه  
لم ينقل انه امرهم بذلك فنقل انهم فعلوا ذلك لا بغيره لان فعلهم ذلك لا يستلزم امرهم بذلك



وعن الثاني بان التقليل بالنقل لا يصح اذا لم يكن العقل متعينة اما اذا كانت متعينة فلا بأس به لان انتقال  
العقل الشخصية يستلزم انتقال الحكم وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلا بد بغيره وم بانهم  
اذ حوّلوا اريد بهم لحد الادلة فكان في معنى الامر بذلك اللهم الا ان يقال ان بغيره الذي هو احد  
الادلة الشرعية ما كان عن علمه لم يدل على ما روي على علمه بذلك ثم بغيره واما في الثاني فلا بد  
انما يصح ان لو ثبت احسار عقل القلب في الامر وليس كذلك بل يجوز قلبهم تاسيما لفعل النبي وم  
وقلب الامام عند محمد لما في البخاري انه لم قلب رداه قالوا يتحول لخط الى اخفياي ببقاء  
وصفته على ما في المحيط ان كان مرتباجعل اعلاه اسفله وان كان مذكورا لجعل الايسر على الاكبر  
وبالعكس ويجزى الى المصلي سوى مكة وبيت المقدس وفيها يجتمعون في المسجد على ما في فتح  
القدير ثم انهم يخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى  
ناكسوا رؤوسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجه ومجد دون التوبة ويستغفرون  
ويستسقون بالضعفة والستينون ثلثة ايام فقط اذ لم ينقل اكثر من ذلك ولا يجزى لعل  
الذمة لما روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لا بد من ذلك ولا بد من ذلك ولا بد من ذلك  
اللعنة والصلوة قال الله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال **باب ادراك الرخصة**  
شرع في فرض قيد بالفرض لان النقل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين لان القطع انما شرع في الفرض  
لا في الرخصة لاجل اعادة ولا اكان في النقل وقضا الفوائت كما تنقل لا يقطع بل يتم وكذلك التذمة  
على ما في الخلاصة واستثنى في فتح القدير صلوة الجنازة حيث قال اذا شرع في النقل فحضر  
جنازة خاف ان لم يقطعها بقوته يقطع النقل ثم يقضيه لان صلوة الجنازة بقوت لا الى بدل  
واما سند الظاهر فسياتي بيانها فافهم اي شرع الامام في الفرض وليس المراد اقامة المؤذن  
لانه لا يقطع حين اقامة المؤذن قبل ان يشرع الامام بل يتم ركعتين ثم يدخل معهم على ما في فتح  
القدير وغاية البيان ان لم يسجد للاولى يقطع ويقضى بالامام على الصحيح احرار الفضيلة اما  
والاصل فيه ان ابطال العمل للذات مشروع كهدم المسجد لتجديده لانه ليس ابطالا في الحقيقة  
بل ازالة وصلوة الجماعة فيها فضيلة على صلوة المنفرد على ما في الصحاح فما لم يقيد بالسجدة ليس  
لحكم الصلوة حتى لو حلف لا يصلي الا بحيث هذا القدر على الصحيح فيقبل الفرض فيجوز رفضه  
للاكمال واذا قبتها يتم ركعتين ثم يقطع حياثا عن البطلان لانه بعد التقيد بها لا يقبل  
الرفض لتاكدها بغيرها وقد بينا عن التبراه ثم هذا مقيد بما اذا اتحد مسجدان حتى لو كان يصلي

في البيت مثلا فاقبت في المسجد او صلى في المسجد فاقبت في مسجد اخر فانه لا يقطع مطلقا  
كذا في فتح القدير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وان يسجد للاول وهو في الرابع كالظهور والعصر وبيان حكم  
الفجر والمغرب سيأتي يتم شفا حياثا عن المؤدى عن البطلان لان حكم الصلوة وقد بينا عن  
التبراه فثبت شفا ثم يسلم ويدخل مع القوم في صلوة الامام لحرار الفضيلتين فضيلة النقل  
وفضيلة الجماعة لانه متى امكن ادراك العبادتين لا يبصر الى ابطال احدهما فان قيل كيف يبطل  
الفرض لا قامة السنة اعني الجماعة قلنا ليس لا بطلان لا قامة السنة بل لا قامة الفرض على  
وجه اكل واذا كان القطع ثم الاعادة من غير زيادة لحسان جازر الحطام الدنيا كالمراة اذا  
فاز خذ رها والتمسا واذا نذرت دابة او خاف فوت درهم من ماله فجواره لخصيله على وجه  
اكل وانتم اولى بالجوار فان قيل قد مر مرارا ان بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل على قول  
محمد فان ابطال وصف الفرض لا يبقى اصل الصلوة فكيف يصح القول باحرار الفضيلتين قلنا  
هذا القول من محمد انما هو في اذ لم يكن من اخرج نفسه عن الهدية بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر  
بسجدة ولم يكن قد في الركعة اما ان كان متمكنا بالمضي كمن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل عملها  
عنده ايضا بل يبقى نفلا اذا ضم الثانية ولو سجد لثالثة يتم الاربع لان لاكثر حكم اكل فثبت  
به شبهة الفراغ ولو ثبت حقيقة الفراغ لم يحتمل النقص فكذا شبهة فان كان في الثالثة بعد  
ولم يقيد بها بالسجدة لقطعها لانه يحل الفرض قبل ان يقيد بالسجدة ثم هو محير انشاء  
فقد وسلم ليكون ختم صلوة على الوجه المشروع وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلوة  
الامام رفع يديه اولا وصححه في الاسلام وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما بنسبته وحده  
لان القوم مشروط للتحلل وهذا قطع لا تحلل وفي العناية عن اكلوا ان لم يقيد فثبت  
صلوته واختاره الامام كترخصه حيث قال يعود لاحالة لانه اذا اخرج من صلوة معتذرا  
وذلك لم يشرع الا في حالة القعود ثم لاختلاف اعادة هل يقيد بالتشهد قبل نعم لان الاول لم يكن  
فقور ختم وقيل يكفي ذلك التشهد لانه لا مقدار نقص ذلك كقيام فكان لم يتم ثم يسلم  
تسليمه وحده وقيل شئين ويقضى منطوقا لان الفرض لا يتكرر في وقت وكراهة النقل  
بجماعة في خارج رمضان انما هو ان كان الامام والقوم منفصلان الا في العصر فان اتا فلا  
يفداهما مكروه لما رويناه في كتاب الاوقات ولو كان المصلي في الفجر او المغرب يقطع ويقضى  
بالامام سواء كان في الركعة الاولى او في الثانية مالم يقيد الثانية بسجدة لحرار الفضيلة لجماعة



وإن لا لفرض لانه لو ضمه ركعة لخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الغير وشبهه الفراغ  
في كثره لوجود كثره على ما ذكرناه من قبل وان قيد الثانية بالسجدة يتم فرضه ولا يقطع  
لوجود الفراغ حقيقة وشبهه والفراغ لا يتصور القطع ولا يقتضي بعدها بالامام ولو تنفها  
لركعة النقل بعدها لما رويناه في كتاب الاوقات ولان بعد الزمان يصلي ثلاثا مع الامام  
او اربعا ففي الاول مخالفة السنة لورود النعم عن كثير في النطوع وفي الثاني مخالفة الامام  
وهي بدعة ولو اقتضى به فالاحوط ان يصلي اربعا ثلاثة مع الامام وولادة بعده لما فيه من  
ريادة الركعة وموافقة السنة ومخالفة الامام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما فحق  
والقيم اذا اقتضى بالسافر وهذا رواية عن ابي يوسف واختاره في الاسلام واجيب عنه  
بان المسبوق والقيم انما يفعلون مخالفة لاراد ما عليها وفيما نحن فيه يفعل ما له لا لما عليه  
والاقل احرى ولا يلزم من جواز مخالفة للاقوى جوازها للاضعف لا يقال لما شرع في الثالثة  
وجب عليه الرابعة لان الكثيراء ممنوع ففعله الرابعة لما عليه لان الشرع في الثالثة لما يكون  
ملزما في النوافل اذا كان منفردا لا مقننا وعن ابي يوسف انه اقتضى به ويسلم معه ولا يتم  
اربعا واجيب عنه بان الكثيراء ممنوع عندنا في النطوع ولا يختص بمخضخص كمن بصورة الانفراد  
ولو كان في سنة الظهر او الجمعة فاقم اي شرع الامام في الفرض او خطبا في شرع في الخطبة  
يقطع على شفع انفا من تحت قائل وقيل يمتها لانه بمنزلة صلاة واحدة حتى ان الشفعين في الغير  
بالشفعة فقام الى الشفع الثاني لم يبطل شفعتة وينع صحتها لخلوة ايضا فاستبد به فرض الظاهر  
فيها وبه افتى محمد بن الفضل البخاري وحكي عن السفدي كنت افي انه يتم سنة الظهر اربعا  
بخلاف النطوع فانه يقطع شفعها حتى رايته في النوازل عن ابي جاز ان شرع في سنة الجمعة  
ثم خرج الامام قال ان كان صلى ركعة اضافة اليها اخرى ويسلم فرجعت واليه ما لالامام  
السرخسي والبقالي وصاحب الهداية وقالوا بالسنة وهو الاوجه لانه ممكن من فضائها بعد  
الفرض ولا ابطال في التسليم على اسنركتيان فلا يفوت فرض الاستماع وفضيلة الجماعة  
في رواية الما قبله من التوحيد كاستدب على ما سبر وخرج من مسجد اذن فيه لما روى  
ابن ماجه عن مولى عثمان بن عفان قال قال رسول الله ع من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج  
ولم يخرج حاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وعنه الخزي ابو داود في المراسيل عن سعيد  
بن المسيب ومن اسبيل سعيد قبل روى ان رسول الله ع امر ان لا يخرجوا من مسجد اذ فيه

حتى يصلوا ثم هذا اذا لم يصلوا فيه مرة فاذا صلى فيه مرة فلا بأس بالخروج عنه لحصول الاجابة مرة  
والله اشار بقوله قبل ما يصلي ما اذن لها وهذا في من ينظم معه الجماعة والابان كان اماما  
او مؤذنا في مسجد اخر او من تفرق بغيره الجماعة فانه يخرج وكذا يخرج ليصلي في مسجد حية  
مع الجماعة على ما في الهابة والله اشار بقوله الامن تمام بجماعة اخرى وان صلى ما اذن له لا يكره  
خروجه لما بيناه في الاية الظهر والعشا لان النطوع بعدها مشروع فيقتضي تطوعا للخروج عن  
اتمام مخالفة الجماعة لا مطلقا بل ان شرع في الاقامة وقبل الشروع فيها الاكره في الخروج ومن  
خاف فوت الفريضة ان ادى سنتها وتركها ويقتضي لحرز الفضيلة الجماعة لان الكوعيد في ترك  
الجماعة اثبت منه ترك ركعتي الفجر وايضا الفضيلة في الفرض بجماعة اعظم من فضيلة كمن في الفريضة  
تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ ركعتي الفجر ضعفا واحدا منها لانها اعتداف  
الفرض وان رجا ادراك ركعة لا يترك بل يصليها لان ادراك ركعة منه كادراك الكل لقوله ع من  
ركعة من الفجر فقد ادرك الصلوة وحكي عن الفقيه ابي جعفر انه على قول ابي جاز وابي يوسف يصلي ركعتي  
الفجر لوطن ادراكه في التشهد لان ادراك التشهد عندها كادراك الركعة وعلى قول محمد لا اعتبار به  
وحكي عن الفقيه اسماعيل ان احدى انه كان يقول ينبغي ان يشرع في السنة ثم يقطعها فيجب  
القفصا بالشرع فيمكن من القفصا بعد الصلوة ورضه الامام استرحني بان ما وجب بالشرع  
ليس اقوى ما وجب بالندور ونص محمد ان التذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وايضا انه  
شرع في العبادة بقصد الابطال فان قيل لثوبها مرة اخرى قلنا ابطال العمل قصد مني عنه  
ودار المفسدة مقام على طلب المنفعة وقيل الاحسن ان يشرع في سنة الفجر ثم يكبر بأكبر فضيلة  
بلا سلام فلا يكون معسدا للعمل بل يكون مستفلا من النقل الى الفرض ثم اذا سلم الامام قام بلا سلام  
معه فضلي السنة عند باب المسجد ويقتضي لانه لو صلوا في المسجد كان مستفلا عند  
انتقال الامام بالفريضة وهو مكروه فان لم يجد عند باب المسجد موصفا يصلي في المسجد  
خلف ساربه واشتد اكرهه ان يصليها مخالفا للصف مخالفا للجماعة والذي يلزم في ذلك  
في اكرهه ان يصليها خلف صف من غير حال بينه وبين الصف على ما في الكفاية ولا يفتي  
سنة الفجر لا قبل طلوع الشمس لانها اذا كانت وقتها يتفق فله مطلقا والنقل المطلق مكروه بعد  
طلوع الصبح حتى ترتفع الشمس على ما روى في الصحيحين ولا بعد طلوعها ايضا عند ابي جاز  
لان الاصل في السنن ان لا تقف لاختصاص القضا بالواجب لانه تسليم مثل الواجب بالامر



ولا بعد عن الأصل الكداع من نصر واجماع والداعي انما ورد في قضاها بتعا للفرض خذاه ليلة  
التفريس بقي ما وراه على الاصل ولهذا قال لا يتعا للفرض اي اذا كانت معه تقضى معه بتعا له  
سواء صلاها بالجماعة او لا وهذا قبل الزوال بالاتفاق واما بعد الزوال ففيه اختلاف قيل  
والصحيح انها لا تقضى بعد الزوال ولو كانت بتعا للفرض لان الضمان حديث ليلة التفريس ورد  
على خلاف القياس فقيصر على مودره وهو قبل الزوال لانه لم يقدم مع اصحابه قبله وقد منا  
حديث التفريس وانما تجد تقضى وحدها مقصورة قبل الزوال بعد الطلوع اي طلوع الشمس لانه  
عم قضاء كذا ليلة التفريس قلنا الضمان التوارى على خلاف القياس يقتصر على مودره وقضائه عم  
انما ورد بتعا للفرض لا مقصورا وبترك سنة الظهر في الحالين اي حال خوف فوت الظهر بالجماعة  
وحال رجاء ادراك ركعة اما الاول فقط واما الثاني فلان ادراك ركعة من الظهر ليس بادراك جماعة  
على ما سيصبح به فيتركها ويقضى بها في وقتها اي وقت الظهر على الصحيح لحديث عائشة ان النبي  
كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده في وقتها واما بعد وقتها فلا تقضى وحدها بالائت  
وفي قضاها بتعا للفرض اختلاف قيل تقضى بناء على حمل الوارد في قضا سنة الكفر وادراكه  
غيره من السنن انما شئت مع فرائضها الفاضلة من محل وقيل لا تقضى باختصاص القضا بالائت  
وما ورد في قضا سنة الكفر مقصور عليه وهو الصحيح على ما في الغاية وقيل لا تقضى اصلا لا  
في الوقت ولا بعده ثم اختلف القائلون بالقضاء في الوقت فقال بعضهم يقضونها قبل شفعه  
وهو اختيار محمد وهو الاصح ادراكها مما امكن وقيل يقضونها بعد شفعه لئلا يلزم الفصلين  
وغيرها اي غير سنتي الكفر والظهر وغير الفرائض الخمس واكثر لا يقضى اصلا لا وحده ولا بتعا  
في وقتها ولا بعده لما ذكرناه ان الاصل في السنن عدم القضاء ما لم يكن داع الى القضاء ولم يرد  
ومن ادرك ركعة واحدة من الظهر اي من الصلوة الرباعية ولم يدرك الثلثة بالجماعة لم يصح  
بالجماعة باتفاق بين اصحابنا لانه قد فاته الاكثر ولهذا لو حلف لا يصلي الظهر مع الامام ولم يدرك  
الثالث لا يثبت لان شرط خشيته ان يصلي الظهر مع الامام وقد انفرد عنه في الاكثر واما ادراكه  
مع ذلك فبما وفاته ركعة صلى ظاهرا يوجب لا يثبت ايضا على ما في الزبلي وفتح القدير وشرح  
الجامع الصغير لان لم يصليها بل بعضها وبعض انتهى ليس بالشئ ولا حث ببعض الخلو في عليه قيل  
يجوز والظاهر ان الامام لا يثبت في الاكثر لان الامام لا يثبت في الاكثر لان الامام لا يثبت في الاكثر  
هذه المسبوق واما في الدخول فانما لا يثبت على ما في الزبلي لانه خلف الامام حكاه عن

ابن ابي

ابي يوسف انه لا يثبت ايضا وهو القياس بل ادرك فضيلتها باتفاق بين اصحابنا ايضا على ما في  
الغاية وفتح القدير ولهذا لو حلف لا يدرك الجماعة يثبت اذا ادرك الامام في الشاهد قال  
في الغاية عن الجماعة اذا قال عبده نكران صلى الظهر بالجماعة فسبق بعضهم لم يثبت لانه لم يصل  
الكل بهم لانفراد بالبعض ولو قال ان ادرك الظهر حث وان ادركهم في الشاهد لان مدرك  
الاخر للشئ مدرك لذلك الشئ فلما كان مدركا للجماعة بادراك ركعة كان مدركا لثوابها ومن  
الى مسجد ولم يدرك جماعة ينقطع قبل الفرض ما شاء من السنن الرواية وغيرها ما لم يخف فوته  
اي فوت الفرض لان حرمة النطوع عند ضيق الوقت قال محمد هكذا من الى مسجد اقدم صلى فيه  
فلا بأس بان ينقطع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام الوقت ففيل هذا القول من محمد في غير سنة  
الظهر والفجر لانها اكد فينبغي ايتانها واما النطوع قبل العصر والعشاء فمندوب اليه وانما  
محير بان ايتانه وتركه فاذن لا بأس به وقيل انه في الجمع لانه عم انما واضب عليها عند ادراكها  
بالجماعة ولا سنة دون الموطئة فان صلاها فيما دون الجماعة لا يكون سنة انما تكون طوعا  
وهو قول صدره الاسلام ومثله يروى عن الحسن بن زياد والكرخي وقال صاحب الهداية لا بد  
ان لا يتركها مطلقا سواء صلى بالجماعة او منفردا مقيما او مسافرا وفي الغاية وهكذا فعل  
الحكماء اترشدون وبكار الصحابة والتابعين الا اذا خاف فوت الوقت فانح يتركها ولا يقضيها  
بعد الوقت ومن ادرك الامام ركعا فكبيرة او صغيرة الا فتاح وقيل بالركوع لانه اذا ادرك الامام  
وهو قائم فكبر ولم يركع معه حتى رفع الامام راسه من الركوع ثم ركع فانه غير مدرك لتلك  
الركعة بالاجماع وان ادرك في قومة الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة بالاجماع واما اذا ذكره  
وهو راكع فكبر ولم يركع معه سواء كان متمكنا من الركوع او لم يكن متمكنا فهو مسئلة الكتاب  
كذا في الغاية قال في فتح القدير مدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرين خلفا لبعضهم  
ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الا فتاح جاز ولغت ينه انتهى فاذا كان تلك التكبير  
كبيرة الا فتاح لا بد وان يكون في القيام او قرب منه لان محلها هو القيام ووضعي حتى رفع  
الامام راسه او لم يقف بل انحط فرفع الامام راسه قبل ركوعه ففي الصورتين لم يدرك تلك  
تلك الركعة مع الامام خلفا لرفقائه عنده يصير مدركا حتى كان لا يحق اعناده في هذه الركعة  
فيأتي بها قبل فراغ الامام اذ لو لم يجز قضاها فانه قبله ولكنه لو صلاها بعد فراغها جاز وعندنا  
هو مسبوق فيها فلا يأتي بها الا بعد فراغ الامام وهو يميز انه ادرك الامام في حكم القيام هو



الركوع فان له حكمه حتى لو شارك فيه صار مدركا الركعة وباتى تكبيرات العيد فيه فصار ركعا اذ ركع  
 ٢. محض القيام ولم يركع مع الامام حتى رفع راسه فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان لدان  
 يركع بعد الامام ويلحقه وقد ذكرناه من قبل ولنا ان الاقتداء متابعه وشركة ولم يتحقق من  
 هذا مشاركة لا حقيقة القيام ولا في الركوع فلم يدرك معه الركعة اذ لم يتحقق منه مستي  
 الاقتداء بعد بخلاف من شارك في القيام ثم تخلف عن الركوع لمحقق مستي الاقتداء منه يتحقق  
 جزئي مفهومه فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف لمحقق مستي اللحق في الشروع اتفاقا كذلك فتح  
 التقدير ومن ركع قبل امامه فادركه امامه فيه اي في الركوع صح ركوعه ولكنه يكره فعله هذا  
 وقارن لا يجوز صلوته ما لم يعد الركوع كما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل الامام لان ما اتى  
 به قبل الامام غير معتبر لكونه متبعا عنه لما في الخبر انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تخلفوا  
 عليه فكذا ما ينبغي عليه لان البناء على الفاسد فاسد ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء من الركعة  
 لانه ينطلق عليه اسم الركوع ح وقد وجد ذلك ههنا فيقع موقعه ويعبر الركوع المقضى  
 فيه من حين المشاركة لا قبله فلا يكون باينا على الفاسد بل مبتدأ وما قبله لغو كما لم يوجد  
 فصار ركعا في المعروف الاول فانه لو ركع مع الامام ورفع راسه قبل الامام يجوز ويكره فكذا  
 هذا لان للركوع طرفين والشركة في احدهما كما في هذا بخلاف ما لو ركع قبله ورفع راسه قبله  
 فانه لا يجوز بالاتفاق لعدم المشاركة في احد طرفيه من الابتداء والانهاء هذا ولو سجد  
 قبل امامه وادركه امامه فهو على هذا الخلاف وعن الجرح انه لو سجد قبل رفع الامام من الركوع  
 ثم ادركه الامام فيها لا يجزى به لانه قبل وانتهى في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع له ولو طأ  
 الامام في السجود فرفع المقتضى فظن انه سجد فانيه فسيجد معه ان نوى بها الاولى او لم تكن له  
 نية تكون عن الاولى وكذا ان نوى الثانية والمتابعة ترجحا للمتابعة وتكون نية غير النية  
 وان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فان ادركه الامام فيها فهو على الخلاف لما مر من زفركي  
 فينا من ما روي عن الجرح في سجد قبل رفع الامام من الركوع يجزيان لا يجوز لانه سجد قبل  
 اوانتهى في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع له كذا في فتح القدير وفي قاضيهما والخلاصة  
 المقتضى اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام فبذره على خمسة اوجه اما ان اتى بها قبله او بعد  
 او اتى بالركوع معه والسجود قبله او اتى بالسجود معه والركوع قبله او اتى بها قبله ثم يكره  
 الامام في لغير الركنها فان اتى بها قبله في الركنها كلها يجب عليه ان يعلى ركعة اخرى

بعد الامام بغير قراءة وتتم صلوته ما عرفت ان مدرك اول صلوة الامام للحق وهو يقضى قبل  
 فراغ الامام ففي هذه الصورة ان الركوع والتسجود في الركعة الاولى قبل الامام لم يقع معتبرا  
 في ركوعه وسجوده في الركعة الثانية صار قضا عن الاولى فتصير ركعة تامة وكذا ركوعه  
 وسجوده في الركعة الثالثة قضا عن الثانية فتصير ركعتين وركوعه وسجوده في الرابعة  
 قضا عن الثالثة فتصير ثلث ركعات بقيت الرابعة بغير ركوع وسجود فتصير ركعة بغير قراءة وتم  
 صلوته اما اذا ركع معه وسجد قبله فيجب عليه قضا ركعتين لانه لما ركع في الاولى معه اعتبر  
 ركوعه فاذا سجد قبله لم يعتبر سجوده ثم فعل في الثانية ايضا كذلك صارت السجدة في  
 الثانية قضا من الاولى فصارت ركعة وبطلت الثانية لانها بقيت قيام وركوع بلا سجود ثم  
 لما فعل في الثالثة ايضا كذلك لم يعتبر سجدة ايضا ثم فعل في الرابعة ايضا كذلك صارت  
 سجدة في الرابعة قضا عن الثالثة فتمت الثالثة وبطلت الرابعة فصارت ركعتان فيجب  
 عليه قضا ركعتين بغير قراءة واما اذا ركع قبله وسجد بعده يجب عليه قضا اربع ركعات  
 بغير قراءة لان التسجود مع الامام لا يعتبر اذا لم يتقدمه ركوع فيلزمه اربع ركعات وان  
 ادركه الامام في الركوع والتسجود في لغيرها يجوز لانه اتى بما هو الواجب لكنه يكره وان ركع  
 بعد الامام وسجد بعده صارت صلوته ولو رفع الامام راسه منها قبل ان يستريح المقتضى  
 ثلثا فاختلوا فيه والصحيح يتابع امامه لان المتابعة فرض والتسبيح سنة ولو ادرك الامام  
 بعد رفعه من الركوع يجب ان يتابعه في التسجودين وان لم يحسبها له كذا قالوا في فتح القدير  
 عن ائمة خمسة اذا لم يفعلها الامام لا يفعلها تقوم القنوت وتكبيرات العيد والعقدة  
 الاولى وسجدة التذوية اذا تلى في الصلوة ولم يسجد او سجد ولم يسجد واربعه اذا فعلها الا  
 لا يفعلها المقتضى اذا زاد سجدة مثلا او زاد في تكبيرات العيد ما يخرج به عن احوال الصلوة  
 وسمع التكبير من الامام لا المؤذن على ما سياتي في صلوة العيد وخامسة في تكبير الحيازة  
 او قام الى الخامسة ساهيا وسبعة اذا لم يفعلها الامام يفعلها تقوم اذا لم يرفع يديه في  
 الافتتاح وان لم يثن ما دام في الفاتحة وان كان في السورة فكذا عند الجواب وسف حذفا  
 لمجد وقد عرفت انه اذا ادركه في جهر القراءة لا يثنى واذا لم يكبر للانتقال او يسبح في الركوع  
 والسجود واذا لم يسمع اول تقرأ الشهادتين واذا لم يسلم الامام يسلم يقوم وتقدم انه اذا لم يركع  
 لا يسلمون بخلاف ما اذا تكلم واذا نسي تكبير الشريك كذا في الخلاصة وفضل فيها فيما قام الى



الخامسة ساهيا حيث قال اذا قلنا الامام على الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا لا يتايمه المفندي  
فان لم يقيد الخامسة بالسجدة وعاد وسلم سلم المفندي معه وان قيد الخامسة بالسجدة سلم  
المفندي ولولم يقيد الامام على الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا وتشهد المفندي وسلم ثم فية  
الامام الخامسة بالسجدة بطلت صلواتهم **باب قضاء الفرائض** ما فرغ من ذكر الاداء شرع  
ذكر القضاء فالاراء تساهم على الوجوب والقضاء تساهم على الوجوب بالامر الاول على الصحيح فلا يشترط  
القضاء في غير الفاشية على ما دل عليه الاضافة بالترتيب بين الفاشية والوقية وبين الفوائض  
اي وجوبها في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما غربت الشمس وصلى بعدها المغرب فلو  
لم يكن الترتيب واجبا لما أخر المغرب لان تلخيصه مكروه ولما رواه احمد انه صلى شغلته اربع صلوات  
يوم اخذ في قضاء من مرتبة وقال صلوا كما رايتوني اصلي وهذا حجة على الشافعية في القول بان  
الترتيب مستحب لا واجب مستند لا بان لو كان شرطا يلزم ان يكون اداء الفاشية شرطا لصحة  
الوقية وشرط الشيء تبع له وكل صلاة اصل بنفسها فلا يكون شرطا لغيرها الا في رأي في مقابلة  
النفس فلا يعتبر به على انه منقوض بالايان فانه اصل كل افعال مع انه شرط لصحة جميع الاعمال و  
والظاهر يوم عرفة فان تقديمها يومئذ شرط لصحة العصر واستدل في هذا بانه من جملة الفرائض  
والسبب في حديث ابن عمر انه قال من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل  
التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام واعتز بوجوه الاول انه يدل على وجوب  
اعادة الوقية ووجوب الاعادة لا يستلزم كونه لغضا لها لجواز ان يكون كراهتها بناء على ما قالوا  
ان ما توردى مع الكراهة من الصلوة تجب اعادتها سلمناه لكن لا يستلزم كون الغضا لثبوت الترتيب  
الواجب سلمناه لكن فساد الوقية معارض بصحتها بالقاطع الدال على انه وقتها ولا رده الشرعي لصحة  
فيه ولازم القطع قطعي واجيب هذا مسلم على تقدير قطعية لزوم لكن قطعية لزوم الصحة انما هو  
عند استيفاء شروطه الثابتة شرعا وقد ثبت اشتراط تقديم الفاشية بهذا المقصود في وقية قطعية  
لزوم الصحة فيه على تقديرها فاذ لم يوجد هذا الشرط لم يوجد الصحة المشروطة ايضا وورد بان  
اثبات شرط القطع بطلان وان التزمه بعض مشايخنا فاسد لانه من قبيل الزيادة بجبر التوا  
المتن على التقاطع المطلق في الصحة والايحوز لانه نسخ والظن لا يكون ناسخا للقطعي اقول  
ان المنصوص الواردة في حق الاوقات في الصلوة كلها جملة لا مطلقة فيصير بيانها بخبر الواحد  
هذا بيان لا يقيد المطلق حتى يكون نسخا ولكم بعد البيان مضاف الى البين فثبت فرضية الترتيب

بالكتابين لعالمه بخبر الواحد نحو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله تعالى انتم اعلمون  
لدول الشمس بخبر قوله تعالى فافروا ما تبسر من القرآن فانه ليس بجمل بل مطلق في حق القرآن فثبتنا  
الفاشية في الصلوة على وجه نفس الصلوة بتركها بخبر الفاشية كما عينا الترتيب كذلك لزم  
تقديم اطلاق النص بخبر الواحد والايحوز لا يقال ان حديث ابن عمر مشهور بلفظه الا انه لا يثبت  
فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابت برفحوز الزيادة به على اطلاق الكتاب لاننا نقول ان اصل  
الحجج والتقدير لاختلاف في رفع هذا الحديث ففقدنا عن شهرته كيف لو كان مشهورا لكان مشهورا  
على الوقية مطلقا عند ضيق الوقت وسعته لجواز الزيادة بالمشهور على الكتاب مع انه قد عرفت  
عليها عند ضيق الوقت على ما سياتي ولا نسلم انهم اجمعوا على ان وجوب القضاء ثابت بهذا الحديث  
لجواز ثبوت حديث اخر ولو سلم ذلك لكنه لا يلزم من إجماعهم على وجوب القضاء بهذا الحديث  
إجماعهم على وجوب الترتيب بهذا الحديث وهو المتن الثاني انه متروك كذا لانه يدل على وجوب  
القضاء على التام والتاسي لا على العا مدمع انه واجب عليه ايضا ومتروك كذا لانه لا يخرج به سببا  
في افادة فرضية قلنا ان الحديث ساكت عن وجوب القضاء على العا مدمع لا ناف فلا يكون متروكا  
الظ ووجوب القضاء على العا مدمع ثابت بالاجماع وليس الفرض من هذا الحديث الاستدلال  
على وجوب القضاء بل على وجوب الترتيب ودلالته عليه في التام والتاسي ظاهرة فثبت ان التام  
اذ لا فاصل ولا قائل به وقد يقال ان دلالة عليه في العا مدمع بطريق الدلالة والثالث  
ان الترتيب ليسقط بالتسليم وضييق الوقت وكثرة الفوائض وشرط الصلوة لا يسقط  
بشي من ذلك اجيب بان وقت التسيان ليس بوقت للفاشية لان وقتها وقت الذكر وهو  
ناس واما ضيق الوقت فلم يكن متناولا للحديث لان جعل قضاء الفاشية شرطا لجواز الوقية  
انما هو لتدارك الوقية وليس من الحكمة تداركها بتفويت مثلها فلم يكن شرطا عند ضيق الوقت  
واما كثرة الفوائض فانه في معنى ضيق الوقت لان الاشتغال بها مع كثرتها يفضي الى تفويت  
الوقية فلو صلى فرضا اكر من الذكر بالضم فاشية فسد فرضه لاخلاله بشرط لكن لا مطلقا  
عند الحاج بل موقوتا على قضاء الفاشية قبل ان يوردى فرضا سادسا فان اذ ذاك الفاشية قبل  
قضاءها صح كسر المودة وما صدق وان قضى الفاشية قبل اكسار سدس فسدلت الخمسة التي  
صلها ذاك الفاشية وينقلب فسادها وبطل اصلها عند تحدد صورته رجل ترك صلاة  
الغير وصلى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشا والغير واكثر مع تذكر الفاشية جاز في ترك



الثاني بالاتفاق والخمسة التي صلحها قبله انقلب صحيحا عند ابي وبقى على ضلالتها عند ما وكون  
فقي الفاشة قبل ظهر اليوم الثاني فسد الحسن بالاتفاق وهذا ما قاله في السقوط صلوة واحدة  
تصح حمسا واحدة تفسد خمسا فلو لمدة الصلحة هي السادسة قبل قضا التزكية والوجه  
للفسدة هي الفاشة التي تفقد قبل السادسة على ما صرح به في غاية البيان واعلم ان صاحب الهداية  
والزناية والغاية ابيان والربيع والكافي كلهم صرحوا بانقلاب الحسن صحة عند ابي  
يتوقف على اداء السادسة سوى الفاشة قبل قضاها على ما صورناه واختاره المصنف ايضا على ما  
سيظهر في تقريره وفيه نظر لان المصنف للحسن مجرد دخول وقت السادسة لا ادائها الا ان اداء السادسة  
في السابعة مع الفاشة واكثره للسقطه للترتيب المصحح للحسن المؤثرات لا يتوقف على ادائها  
بالاتفاق بل انما يتوقف على اداء السادسة مع الفاشة عند ابي وبيد صرح في فتح القدير والشيخ  
وقال في المجتبى اعلم ان ضلالت الصلوات بترك الترتيب موقوف عند ابي فان كثرت وصارت  
الصلوات مع الفاشة مستأظرا صحتها والافلا انتهى وهذا نص فيما قلنا وهو الذي يقتضيه  
استدلال ابي ايضا على ما سنبينه وعندنا فسد فرضه باننا اي احتمالا توقف على قضا الفاشة  
كنه عند ابي يوسف فسد وصفا لفرضه لا اصل الصلوة فينقلب نكالا لان بطلان الوصف لا يقتضي  
بطلان الاصل لان التسمية انعدت للاصل لا للوصف وعند محمد بطل اصل الصلوة حتى لو فقه  
بعد التذكر لا ينقضي وضوءه لان التسمية انعدت للفرضية فاذا بطلت الفرضية بطلت التسمية  
فبطلت الصلوة ايضا هذا لما ان العلة في سقوط الترتيب هو اكثره كما حصله بالسادسة  
وكل حكم لا بد وان ينال عن علة بالضرورة فسقوط الترتيب لا يكون الا فيما يقع من الصلوة  
بعد اكثره لا فيما قبلها والالزام وجود الحكم قبل تمام علة وهذا كما لو راى عبده يبيع ويشترى  
فحسب نيت لادن دلاله فيما بعد هذا البيع لا فيه بنفسه وكذا الكلب اذا صار معلما بترك  
الاكل ثلث مرات نيتا لكل فيما بعد الا فيها والايح وهو الاستحسان ان الترتيب بسقوط اكثره  
وهي قائمة بالكل فوجب ان تؤثر في السقوط في كل واحد من احاد اكثره كما وجب ان تؤثر فيما  
بعد اكثره لان الحكم يترتب على علة اينا وجدت فان قيل كل واحدة من احادها جزءها متقدم  
عليها فكيف تكون معلولة لها قلنا ان جزءها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث  
الاجزاء وذلك من اجل انه لم يكن ثابتا لكل واحد منها قبل اكثره ثم ثبت بها ولا يمنع ان يتوقف  
حكم على جميعها فيجب ان يكون التوقف في جميعها فلو كان الامر كذلك لكان الحكم قائما

فان تم الحرج مع تمام النصاب كان فرضا والا فقل وككون المغرب في طريق مزد لغة فرضا يتوقف  
على عدم اعادة ما قبل الجهر فان اعادة ما كانت نكالا وكالظهر يوم الجمعة قبلها في ابيت يتوقف كونها  
عن فرض على عدم شهود الجمعة قبل اداء الامام فان شهد ما كان نكالا وصحة صلوة المذخور  
انما ينقطع عنده فيها يتوقف على عوده في انوفت الثاني فان لم بعد فسدت صلواته وكون انكاد  
على العادة حينما يتوقف على عدم مجاوزة الدم على العشرة فان جاوزها فاستحاضة الى غير  
ذلك فكذا يجوز ان يتوقف صحة الصلوات الحسن التي اذا ما وفسادها على السادسة هذا ما  
ذكره ولي ههنا بحث وهو ان اكثره للسقطه للترتيب صفة الفوائت فاذا صححت الحسن لكونه  
بالسادسة على مذهبي ابي لم يوجد الفوائت سوى الواحدة المتروكة فلا يوجد اكثره بالفرض  
حتى يتصور سقوط الترتيب فان وجد اكثره او لا ثم انقضى بترتيب حكمها بلزم ان يكون وجود الشيء  
علة لعدمه وهو محال وان لم يوجد اصلا فكيف يكون علة بترتيب عليها السقوط فالوجه في  
تجنيح قول ابي ان كثرة الفوائت حا رجة من كنف الوجوب للترتيب وقدر وبناه في اول الكتاب  
بدا لانه لظهور ان الامر فيه بالاعادة للاهتمام للفاشة وتذكره ومعلوم ان الوقفية اولها  
فاذا كثرت الفوائت فالاستغفار بها لا يفيض الى ترك الوقفية وكذا الامر بالتشبيه في قوله  
كما رايتموني على ما روينا انما هو فيما لم يرد الى الحرج وفي رعاية الترتيب في اكثره جرح كثر اكثره  
امراض في بعض افرادها جرح وفي بعضها لا ويختلف بحسب الاشخاص والادمان فلا مطع في  
نيين ما يقع فيه الحرج فاعبر القالب وهو بالدخول في حد التكرار فاقم السبب مقام المسبب فان بر  
الحكم على السبب وان لم يوجد المسبب اعني الحرج كما في السفر مع المشقة فاذا خرجت اكثره من كنف  
الحرج والافضا الى الوقفية خرجت الصورة المذكورة ايضا اعني ما صححت الحسن بالسادسة  
اذ لو ثبت الترتيب في هذه الصورة ثبت مع اكثره وهو محال وما يفي الى المحال محال ههنا السقوط  
في الصورة المذكورة لروم المحال على تقدير نبوت الترتيب فيها لا وجود اكثره حتى يرد عليه ما ذكر  
فقاتل فانه باكتمال حقيق ثم فرع على اصلها بقوله فلو قضاها اي الفاشة قبل ادائها  
صلوات هكذا في الهداية حيث قال حتى لو صلى ست صلوات ولم بعد الظهر انقلب الكل جائزا او  
عامة شروحا وشروح اكثره ليس بصحيح لان المصنف للحسن المؤثرة هو دخول وقت السادسة  
لا ادائها والالزام توقف اكثره على سبع صلوات لان السادسة سابعة الفوائت وقد ذكرناه  
انما بطل فرضية ما صلى قبل اداء السادسة اعني الحسن المؤثرة وينقلب نكالا عند ابي وبيد يوسف



والأى وان لم يقض الفاشة قبل الستة صحت الخمس الموزاة من الصلوات عندئذ لا عند ما بل بقي على  
الفساد ووجه الطرفين من كنهه عند أبي يوسف يبطل وصف الفرضية كما هو عند أبي وعنده محمد  
يبطل أصل الصلوة على ما سيصرح به وأوتر كالفرض على أي أنه واجب فذكره في الصلوة  
مفسداً حتى لو صلى الفجر ذكر اللوتر فسد فجره عند أبي إلا أن يكون لغير الوقت فخاف فوت الفجر  
لا عند ما لأنه ستة عندهما ولا ترتيب بين الفرض والسنة ولو صلى المشايخ وضوءاً ناسياً  
ثم صلى السنة والوتر به أي بالوتر بعد السنة لا إعادة المشايخ لأن السنة تبع للفرض  
ولا وجود للتبع بدون التبع ولا بعيد الوتر لأنه واجب عنده فلا يكون تبعاً للفرض فضلاً  
صلى فرضاً بنسيان فرض لزم وإنما قال ناسياً لأنه لو صلها بعد أيحاف عليه الكفر لا كالحال  
خلافاً لها لأن عندها سنة فيكون تابعا للفرض فيعيد به تبعاً للفرض ويبطلان الفرضية  
لا يبطل أصل الصلوة عندها هذا انما لما سبق من قوله بطلت فرضية ما صلى خلافاً لمحمد  
قال إن التحريم عقدت للفرض فإذا بطلت الفرضية بطلت التحريم أصلاً فلا تبقى صلوة ولها  
أنها عقدت لأصل الصلوة لا لوصف الفرضية وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان  
الأصل ويسقط الترتيب بضميق الوقت لما ذكرناه أنما وجب لئلا يفسد الفاشة وليس من  
الحكمة نذكرها بتفويت الوقت فلم يكن من متناول الأمر الذي ثبت به وجوبه فبقى سقوطه عند  
ضميق الوقت عدم ثبوته فيه لا أنه ثبت ثم سقط بعد ثم أنه لو قدم الفاشة في هذه الحالة  
صحت لأن النبي عن تقديمها لمعنى في غيرها اعني كون الاشتغال بها يفضي إلى تفويت الوقت  
وذلك أنما يوجب كونه عاصياً لا كونها فاسدة بخلاف ما إذا كان في الوقت سعة وقدم الوقت  
حيث لا يسع لأنه إذا ما قبل وقتها الآن وقتها بعد الوقتية ثم المراد بضميق الوقت أن يكون  
أبداً من الوقت ما لا يسع فيه الفاشة والوقتية معاً في نفس الأمر لا في ظنه حتى لو طرأ  
ضيقه فصلى الوقتية ثم ظهر أن كان فيه سعة بطلت وقتية فينظر أن كان في الوقت سعة  
بصلى الفاشة أولاً ثم بعيد الوقتية وإن لم يكن فيه سعة بعيد الوقتية فقط ثم ضيق الوقت  
يعتبر عند الشروع حتى لو شرع في الوقتية مع تذكر الفاشة وإطال القراءة حتى ضاق الوقت  
لا يجوز صلواته إلا أن يقطعها وشرع فيها ولو شرع ناسياً وإطال القراءة حتى ضاق الوقت  
ثم تذكر الفاشة عند ضيق الوقت جازت صلواته ولا يلزمه القطع لأنه لو شرع فيها في هذه الحالة  
كانت جائزة فالبقاء أول منه لأنه أسهل من الابتداء هذا إذا كانت الفاشة واحدة وأما لو كانت

كثيرة ولم يسقط الترتيب فيها بعد ذلك الوقت لا يسع الفاشة كلها مع الوقتية لكم لكنه يسع بعضها  
مهما فلا يجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وقبل عند أبي يجوز لأنه ليس الصلوة إلى هذا البعض  
أول من الصلوة إلى البعض الآخر وفي المجتبى وهو الأصح ثم المعتبر أصل الوقت عند أبي والي يوسف  
والوقت المستحب عند محمد وهو كروى عن الحسن على ما ذكره المحمدي حتى لو تذكر في وقت العصر  
أن عليه قضاء الظهر وعلم أنه لو اشتغل بالظهر يقع العصر قبل الغروب في الوقت المكروه  
لا يسقط الترتيب عندها فصلى الظهر في الوقت المستحب والعصر في الوقت المكروه وعند الحسن  
ومحمد يسقط الترتيب فيعصر في الوقت المستحب ويؤخر الظهر إلى ما بعد المغرب ولو بقي من  
الوقت المستحب قدر ما لا يسع فيه الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر فيه والنسيان  
أي بنسيان الفاشة وقيل لا يسقط بالنسيان والأول أصح لأن النسيان عدل ساهو وتناك  
عجز ولا تكليف مع العجز ولا وقت النسيان وقت تذكرها لقوله من نام عن صلوة أو نسيها  
فليصلها إذا ذكرها فان قيل كان النسيان معتبراً في سقوط الترتيب فهل يعتبر كلفه بعدم جوبه  
أيضا قلنا فيه تفصيل على ما ظهر من كنهه وفيه تقديران فساد الصلوة إن كان قوياً كفسادها  
لعدم الظهارة فلا يعتبر وإن كان ضعيفاً كفسادها لعدم الترتيب فغيره لأنه كان في وقت الفاشة  
لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر فذكرها يجب إعادة العصر وإن علم وجوب الترتيب ولو  
صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذكرها لها تسع المغرب إذا ظن  
عدم وجوب الترتيب لأن فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدم فساده فلا يستتبع  
فساد المغرب بخلاف فساد الظهر فإنه قوي فيستتبع فساد العصر فلا يعتبر ظنه فيه كذلك  
أبجر هذا في غير الجهد فان الظن منه معتبر مطلقاً ولا يخالف ما في المحيط عزو إلى أنوار المحققين  
الظاهر على ظن أنه متوضي ثم توضحاً وصلى العصر ثم بين بعيد الظهر خاصة لا العصر لأنه بمنزلة  
الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب انتهى لأنه كان في وقت العصر ذكر أنه  
صلى الظهر بغير طهارة بخلاف ما في المحيط وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه  
كالناسي وهو قول جماعة من الأئمة بل عليه ما في القدر على الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذكر  
حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه ولو علم أن عليه إعادة العصر  
للترتيب لم يجز مغربه هذا حكم نسيان الفاشة نفسها وأما حكم نسيان الفاشة وحكم نسيان  
الترتيب بغير الفاشة سمياً في عند شرح قوله وبصيرورة الفاشة ستخرج وجوب وقت السجدة



وهذا لانح يدخل في حدة الكثرة بالتكرار فيكون في معنى ضيق الوقت وعن محمد انه غير في حدة  
الكثرة المسقطه وحول وقت السادسة لاحوجه والصحح هو الاول على ما في الهداية والبرقي  
لمأذكرناه ثم فان في الزيلعي ثم المعتبر فيدان تبلغ الاوقات المتخللة مذ فانه ستة وان ادى مبعدا  
2. اوقاتها وقبل يعتبر ان يبلغ الفوات ستا ولو كانت متفرقة وثمره الخلاف يظهر في ترك  
ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدرى ايها الاولى فعلى  
الاول سقط الترتيب لان الاوقات المتخللة بين الفوات كثيرة وعلى الثاني لا يسقط للترتيب  
الفوات نفسها يعتبر ان يبلغ والاول اصح انتهى وفيه بحث اما اول فلان المسقط للترتيب  
هو ست فوات لا مجرد اوقات لا فوات فيها فانه لا معنى له اذ سقوطه بكثرة الفوات كقول  
الزام الاستغفار بها الى تقويت الوقتية فجرح الاوقات بلا فوات لا اثر له فلا وجه للاعتناء  
فعلى هذا لا يصح على قول ابي حنيفة في الصورة المذكورة كون الفوات ستا لان مع دخول وقت  
السادسة ثبت صحة الخمس المؤداة عنده وان لم يود السادسة في وقتها لان المصالح للخمس  
عنده هو دخول وقت السادسة لا اذ اذها على ما ذكرناه عند قوله فسد فرضه موقوفا  
فلم يتحقق على قوله فانما سوى المتروكة وعلى قول الاماميين تكون الفوات ستا لان الخمس المؤداة  
تفسد عند ما بانا فبلغ مع المتروكة فيسقط الترتيب عندها قطعاً فيجب ان يحكم على الخلاف في  
المذكور باخطاء وفي ههنا يخرج حسن على قول ابي حنيفة فيما سبق فارجع اليه واماننا فلا  
لخلاف المتأخر في لزوم السبع او الثلاث في الصورة المذكورة ليس بناء على ما ذكره بل هو  
بناء على ان العبرة في سقوط الترتيب لتحقيق الفوات الست حقيقة او معنى فمن اوجب السبع  
نظر الى الاول لانه لم يفته حقيقة الاثنت فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلوه ومن اقتصر  
على اثنت نظر الى الثاني لان ايجاب السبع بسبب الترتيب كسبع فوات معنى فان كان الترتيب  
يسقط ست فوات فالاولى ان يسقط بسبع وفي فتح القدير قول من اسقط الترتيب  
اوجه لان المعنى الذي لاجله يسقط الترتيب بالست موجود في ايجاب سبع ايضا وفي  
الحقايق وهو الاصح لان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب  
سبع في وقت واحد فلا يستقيم لتقويت الوقتية انتهى فهذا يوضح ان ما بين  
أحدوا المذكور ما ذكرناه لا ما ذكره الزيلعي والحاصل انه على القول الصحيح اعني سقوط الترتيب  
ما يصلي في الصورة المذكورة ثلاث صلوات فقط وعلى القول الضعيف يصلي سبع صلوات

الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر لان كلا من الثلث المذكورة يحتمل ان يكون الاولى اخيرة  
او متوسطة لان الفرض انه لا يدرى ايها الاولى ولم يقع تحريم على شيء منها فحصل تسع احتمالات لكن  
الثابت في الخارج ست للتدخل لان توسط الظهر يصدق في الخارج اما مع تقدم العصر او المغرب  
فلا يكون كل قسم براسه وكذا العصر والمغرب فيسقط بواسطة كل منها قسم واحد فيبقى اثبات الظهر  
ثم العصر ثم المغرب او الظهر ثم المغرب ثم العصر فيها قسما تقدم الظهر وتسقط العصر مثله والمغرب  
كذلك ثم ان فاته العشاء من يوم اربع مع تلك الثلثة يصلي تلك السبع ثم يصلي الرابعة وهي العشاء  
فصار ثمانية ثم يعيد تلك السبع على ذلك الوجه فاجل حشر عشرة فلو كانت حشدا من خمسة  
ايام بان ترك العجر ايضا يصلي احدى وتبين صلاة تلك الخمس عشر على ذلك النحو ثم يصلي الخامسة  
اعني العجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالصابط ان المتروكة ان كانت ثلثا صلي تلك الثلث ثم ثلثا  
ثم اعاد تلك الثلث وان كانت اربعا صلي قضا الثلث اعني السبع المقدمة ثم اربعة اعني العشاء  
ثم اعاد ما يلزمه في قضا الثلث اعني السبع المذكورة ايضا وان كانت حشدا يصلي الخمس عشرة المقدمة  
ثم يصلي الخامسة اعني العجر ثم يفعل ما يلزمه في الرابع اعني الخمس عشرة ايضا هذا اذا علم بغير الفوات  
ونسي ايها الاولى واما اذا نسي بغير الفاتنة فكان في شرح الكنية لترك صلاة من صلوات يوم وليلة  
ونسيها اي صلاة هي ولم يقع تحريم على شيء يعيد صلاة يوم وليلة ليخرج عما عليه بيقين وان ترك  
صلواتين من يومين ونسيها يعيد صلاة يومين للاحتياط على ما رواه ابو سليمان عن محمد ولو  
نسي ثلاث صلوات من ثلاثة ايام يعيد صلاة ثلاثة ايام على ما رواه ابراهيم عن محمد ولو نسي خمس  
صلوات من خمسة ايام يعيد صلاة خمسة ايام على ما رواه ابي عمر عن محمد ومنه اختلف  
ابو حنيفة وصاحبا في ترك ظهر من يوم وعصر ولا يدرى الاولى منها فقال ابو حنيفة في حدة ثم  
الاخرى ثم يعيد التي قدمها ليخرج عما عليه بيقين وقال لا يلزمه اعادة التي قدمها لسقوط الترتيب  
بالنسيان فابوح الحنفية تاسي الترتيب بغير الفاتنتين بناسي التبيين على ما مر في ترك صلاة من صلوات  
يوم ونسي اية صلوات هي فوجب الترتيب بينها وصاحباه الحنفية بناسي الفاتنة نفسها فاسقطا  
الترتيب قالوا فاضحان والتقوى على قولها وفي اوقات ويقول ابي حنيفة نأخذ وقول الاماميين اوسع  
وقول ابي حنيفة في حدة ثم في كلامه اشارة الى ان كثرة الفوات يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية بين  
نفس الفوات ايضا وعلاؤه في غاية البيان بان الكثرة لما كانت مسقطلة في غيرها فان يكون  
مسقطلة في نفسها الاولى ثم اشار الى انه لا فرق بين الفاتنة الحادثة والقديمة بقوله حادثة انتهى



فلو تركه صلوة شهر مثلاً فسقا ثم ندم واستغفر باراد الصلوة في اوقاتها فقبل ان يقضي تلك الفرائض  
ترك صلوات دون الست وصى صلوة اخرى في وقتها وهو ذكر للفائشة الحادثة قال بعض  
مشايخنا يجوز له الوضوء المذكور فيها وهو اليقظ لكثرة الغفوات لان الاستغفار بالحدثة  
ليس باولى من الاستغفار بالقديمه فيحقق الكثرة المسقطه للترتيب فيسقط فاذ اسقط يجوز  
ما صاده من ذكرها فيها الحديث وفي النهاية وعليه الفتوى وقال بعض مشايخنا لا يجوز ما صاده  
مع تذكر الحديث ويجعل القديمه كان لم تكن زجر الله عن كثرة وان لا يصير العصية وسيله  
الى النير والتخفيف ولا يعود الترتيب بعودها اى الغفوات الى القلة لان الساقط لا يعود كما  
يجز قليل دخل عليها الماء الجارى حتى كثرت وسان ثم عاد الى القلة لا يصير نجسا وصورة ترك  
صلوة شهر مثلاً ثم يقضيها الاصلوة او صلواتين او ثلث ثم صلى صلوة دخل وقتها وهو ذكر  
لما يغني عليه هل يجوز الوضوء او لم يجز عن تحديق رويان وما الى الجوار ابو جعفر الكبير واختاره  
فخر الاسلام والامام الشرحسي وقاضيان وصاحب المحيط والكافي وصاحب المعنى وفي النهاية  
وعليه الفتوى والوجه ما ذكرناه وما الى عدم الجوار الفقيه ابو جعفر وبعض المشايخ صلح  
الهداية وعلوه بان علة السقوط الكثرة المفضية الى المحج والم يبق بالعود الى القلة حجج ولكم  
قد انتهى بانتهاء علته فكان كمن كثر الحصى اذ اسقط بالتزويج ثم رقت الزوجية فان شئ الحصى  
يعود فضا من قبل زوال المانع لا من عود الساقط حتى يقال الساقط لا يعود وفي الهداية هو  
الظاهر فانه روي عن محمد بن ترك صلوة يوم وليلة وجعل يقضي من العدم كل وضوء وقائه  
فالغفوات جائرة على كل حال قدم على الوضوء او اخر عنها والغفوات فاسدة ان قدمها لغير الوضوء  
في حد القلة وان لمزها فذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائده عليه في ظنه حال اذ انما لا  
هذا الظن منه معتبر في فصل مجتهد فيه لموافقته نظر الشافعي عدم وجوب الترتيب فيما ضعف  
الفساد فيه على ما بيناه في النسيان وفيه نظر اذ لاله فيما روي عن محمد بن عود الترتيب لان  
سقوط الترتيب انما يكون بخروج وقت السابعة على ما ذكرناه ولم يوجد هنا حتى يصير الغفوات  
ستاً ثم يعود حملاً بقبضه الكفائيه وبفساد الوضوء التي بداء بها بعد الغفوات الخمس لم تبلغ  
الغفوات ستاً حتى يخرج وقت السابعة بل فسار هذه الوضوء بترتيب عدم سقوط الترتيب ولا  
حله على ما روي عن محمد ايضاً ان الترتيب يسقط بدخول وقت السابعة لان حكمه بفساد  
الوضوء التي بداء بها يمنع عن هذا القول لا يظهر في الكتاب فان قيل فهل يعود الترتيب بمرور الوقت

الوقت وزوال النسيان ام لا قال في المجتبى لو سقط الترتيب بفسق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود  
على الاصح حتى لو خرج الوقت في خلال الوضوء لا يفسد على الاصح وكذا لو سقط مع النسيان  
ثم تذكر لا يعود انتهى وفي النهاية انه يعود بالذكر وسعة الوقت ثم شرع في تفرع الاصلين  
المذكورين بقوله من ترك ستاً او اكثر وشرع يوترى الوضوءات مع بقاء الغفوات ثم فانه فرض  
جديد فصلى وضوءه بعد اى بعد الجديده وصلى وقته على ما بيناه انفا وكذا على صحة وقته  
لو قضى تلك الغفوات الا فرضاً او فرضين فصلى وقته ذكر الما بقى من الغفوات وهذا لما بيناه من  
ان الساقط لا يعود ولا يقبل تارك الصلوة عند اكساره بل يضرب ويحبس حتى يبعثها ما لم يجد  
فرضتها او استخف فانح تقبل لا تكاره واستخفاه امر ضروري في الدين ولو ارتد عقيب فرض  
صلوة ثم اسلم في الوقت لزمه اعادة خلافاً للشافعي لان نفس كرهه لا يبطل العمل عنده ما لم تمت  
عليها قلنا ان العمل يبطل بنفس الكفر لقوله تعالى ومن يكفر بالايان فقد حبط عمله فاذا بطل جعل  
كانه لم يكن فاذا اسلم في الوقت يجب عليه اعادة لان الخطاب قد توجه عليه ولا يلزم قضاء  
ما فاته زمان كرهه خلافاً للشافعي والحج عليه قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد  
سلف لانه يتناول كرهه ايضا ولانه لم يخاطب في حال كرهه بالشرايع عندنا حتى يلزم القضاء ولا نقضاً  
ما فاته بعد اسلامه في دار الحرب بل فرضية لانه عاجز عن الايمان بالشرايع قبل العلم بوجوبها  
لانها من المذلولات المستعمية لامن المذلولات العقلية كسئلة التوحيد اذ لا مدخل للعقل في  
المقارير الشرعية بخلاف مسئلة التوحيد لان دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة وحسن  
والقيع العقليين ثابتة عندنا فلا يعذر بالجمل بالايمان لانه دارنا والدار الحرب وبعد الجمل  
بالشرايع في دار الحرب لانها دار الجمل ولا يعذر في دارنا لانها دار العلم ومن ارتد ثم اسلم يجب عليه  
اعادة حجه لان نسبه الوقت الى الصلوة كسئلة العلم الى الحج فاذا حبط بالردة ثم ادرك وقته مسلماً  
لزمه اعادة كذا في فتح القدير **باب سجود السهو** الاضافة من قبيل اضافة السبب الى السبب  
على ما هو الاصل في الاضافة فتعبد باختصاص فلا سجدة في الترك عند الان سجدة عرف شرعاً  
جابر للنقصان المتكسر من ترك الواجب سهواً فيقتصر عليه والنقصان المتكسر بترك الواجب عند  
فوق ذلك النقصان لانه جناية محضه فلا يلحق به اذا سجد بزيادة فعل من اصال الصلوة في غير  
محلها او نقصان كائن بترك الواجب على ما سياتي في تفصيلها بسجد اى يجب ان يسجد وقيل انه  
سنة والا الاصح وهو اختيار اكثر من رواه الجارى مرفوعاً اذا شك احدكم في صلوة فليتم الصلوة



فليتم عليه ثم يسجد سجدتين والأصل في الأمر الوجوب ولا ينافي لو كانت سنة لما انفرد بها  
التقصان الحاصل بترك الواجب لأن الشيء لا ينجبر بما دونه بل بمنزله ولما ارتفع به التشهد والتسليم  
وإنما لم يرتفع به التقود الأخير لكونه أقوى منه لفرضيته لكن وجوبها مفيد بما إذا كان الوقت  
صالحا لها حتى أن من عليه السهو في صلاة الصبح إذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام  
الأول سقط عنه السجود وكذا إذا سجد في قضا الفائتة فلم يسجد حتى لمحت وكذا في الجمعة  
إذا لم يخرج وقتها وكل ما يمنع البناء إذا وجد بعد السلام بسقط السهو وليس من شرط السجود أن يسلم  
بقصد السجود بل لو سلم ذكر السهو ومن عرفه أن لا يسجد كان عليه أن يسجد ولا يبطل سجود  
من شرع في الصلاة ومن عرفه أن يفسدها لا يفسدها لم يتحقق شيء من الكفريات ومجوز كنية  
للسجدتين لما روينا بعد التسليمتين وقال أكشاف في يسجد قبل السلام لما رواه البخاري أنه  
عم سجدة للسهو سجدتين قبل أن يسلم وقال مالك يسلم قبل السلام في التقصان وبعده في الزاوة  
لما روى في السنة أنه عم سجدة بعد السلام فحلناه ما رواه أكشاف في على ما كان السهو بالتقصان  
وما روينا على ما إذا كان السهو بالزيادة للتسا سببها قلنا لما انفردت روينا ضله عم بقي  
المسك بقوله عم سائعا عن المعارضة فعلنا به وهو ما روينا من قوله عم ثم يسجد سجدتين  
وهذا وإن ورد في سهو الشك والخبر لكنه لا فائز بأفضل بينه وبين تحقق الزيادة والتقص  
فإن قيل قد تفرق في الأصول أنه إذا انفردت السجدة بغير ما رواه لا إلى ما فوفها كما لم يصير  
إلى السنة عند مقارضة نفي الكتاب وإلى القياس عند تقاض السنة وهنا قد صير إلى ما فوفها  
لأن قوله عم فوق فعله قلنا حديث فضله صحيح وحديث قوله حسن وأحسن دون الصحيح فإن قيل  
قد ثبت في صحيح مسلم أنه عم قال بسجد سجدتين قبل أن يسلم فتعارض روايتا قوله أيضا قلنا  
لأنه معارض لما روينا لكثرة رواية البخاري وثقاتهم ولو سلم أنه معارض له لكن ما روينا به  
يرجح لأنه لا أصل أن لا يتأخر السجدة عن زمان السهو لعدم تخلف المعلن عن العلة إلا أنه  
تأخر لصعوبة أن لا يتكرر لأنه إذا سجد زمان سهوه وأمكن أن يسهوه بعده فإن سبقا ما أن  
يسجد ثانيًا أو لا كان لم يسجد في نقص لازم لأجل أنه وإن سجد تكرر السجدة في الصلاة وهو  
غير مشروع بالإجماع فلم يتم التأخير إلى ما بعد السلام لكنه لا وجوب بل استحبابا في رواية الأصح  
لو سجد بعد الفقرة قبل السلام جاز على هذه الرواية ولا يلزم إعادته بعد السلام وروى  
أنه لا يجوز لأنه إذا فعله وقته ووجه رواية الأصول على ما في الغاية أنها لو جازها لأمرناه

بالإعادة وتكرر السجدة ولم يقل به أحد فلان يكون فعله على وجه قال بعض العلماء أولى من أن يكون على  
وجه لم يقل أحد منهم ولا ينبغي عليك ضعفه لا نه يلزم منه أن يكون قول الجح مبتدأ على قول أكشاف  
وهو بعده في مدة لأن النزاع هنا مع أكشاف في فالأوجه أن يقول أن نقا فرض حديثي المفضل إنما وقع  
في الدلالة على السنة والأفضلية لأن الدلالة على جواز الأمر من فسقط الأول بالتعارض  
وبقي الثاني وقيل يسجد بعد تسليمة واحدة قال به خزانة الإسلام وشيخ الإسلام وصاحب الإنصاف  
وقال في الإسلام يسلم تسليمة واحدة تلقا وجهه ولا يخفى لأن الأغراض لقصد التحية للقوم  
وإن كان هذا السلام ليس التحية بل المراد مجرد التخليص والتحليل لا يتكرر الصحيح هو الأول وهو مختار  
صدر الإسلام وشمس الأئمة وصاحب الهداية صرحا للسلام المذكور في حديث ثوبان أنه عم  
قال لكل سهو سجدتان بعد السلام إلى السلام المهور وهو التسليمتان ونسبوا هذا القول إلى  
أبي عبد الله وهذا قول آخر أن لم يذكرها المصنف أحدها أنه سلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى  
وعليه الاعتدال على ما في البحر لأن السلام عن اليدين مهور وثابتها أنه لو سلم تسليمتين سقطت  
عنه التسهول لأنه بمنزلة الكلام وعمره في الزيلعي إلى خواهر زاده ويشهد ويسلم بتسليمتين وهذا  
بيان لما فعله في فقه السهو وفي البحر والظاهر كلام من أكشبه والسلام واجب كما صرح به في  
المجتبى وإن كبير السجود وتسبيحه فيها ثلاثا سنة كان في المحيط وغيره وأشار بذكر التشهد  
والسلام إلى أن التشهد والسلام في التقود الأخيرة قد ارتفعنا بالعود إلى سجود السهو وأما  
التقود الأخيرة فلا يرتفع سجود السهو لكونه أقوى منه لكونه فرضا على ما صرح به في الزيلعي و  
فتح القدير قال في التفتيس لو سجد للسهو ولم يقعد لم يفسد صلواته لبقاء التقود الذي قبل  
أكسبه بخلاف السجدة القلبية وسجدة الندوة إذا ذكرها أو أحدها في الفقرة فسجد فلما  
برضا أن الفقرة حتى يفرغ من التقود بعدها لأن محلها قبلها فإذا لم يقعد بعدها ففسد صلواته  
لتركه الفرض لكن هذا في السجدة القلبية على الاتفاق وفي سجدة الندوة على إحدى الروايتين  
وهو المختار على ما في فتح القدير ويأتي بالصلاة على النبي عم والكفاءة في هذه السجدة هو الصحيح  
لأن موضعها المصنوع وهذا المختار لا يخفى وقيل يأتي بها في الفقرة الأولى فقط وقال الطحاوي  
بها في التقديين وهو لا يحوط على ما في قاضيان وظهير الدين وقال بعضهم في المسئلة خلاف  
بين المتقدمين فتدليح أبي يوسف يصلي ويصلي في الأولى ولخارته ذلك كقول من المتأخرين  
وعند محمد يصلي في الأخيرة واختاره أكثره في هذا الخلاف بناء على أن سلام من عليه السهو



يخرجه منها عند ما كانت الأولى هي القعدة فلتختم فيصلي ويدعو فيها وفي الزلعي عن المفيد هو الصحيح  
وعند محمد لا يخرجها منها فيؤخرها إلى قعدة السهو ويجب أي سجود السهو وقيل أنه سنة وصحيح  
هو الواجب على ما ببناء في أول الباب فإذا كان واجبا فلا يلزم بترك الفرض لأن الشيء لا يجبر بما  
دونه ولا يترك السنة لعدم ورود الشرح به فما وقع في بعض عبارة مستأجنا من أنه يجب  
بترك سنة يضاف إلى جميع الصلوة نحو تشهد الصلوة فالمراد ما ثبت وجوبه بالسنة وكذا ما  
وقع في عبارة أكثرهم أنه يجب بترك الواجب أو تغييره أو تأخير ركن أو تقديمه أو تكراره أو ترك  
الترتيب فيما شرع مكررا هذا كله يرجع إلى ترك الواجب لأن الواجب عليه أن لا يفعل شيئا من هذه  
الأمور من التغيير والتأخير والتقديم والتأخر فإذا فعل فقد ترك الواجب فهذا قاله في التبيين  
والصحيح أنه يجب بترك الواجب لا غير فلا بد من معرفة الواجب هنا وقد عده المتن في باب صفة  
الصلوة اثني عشر فلفظه لعمري لا الأول قراءة الفاتحة أن ترك أكثرها يجب السهو وإن ترك أقلها لا  
والثاني ضم السورة أي ثلثيات قصار أو أزيد طويلة فإن تركها أو أكثرها يجب السهو وأما ثلث  
تغيير كل منها في إحدى أولي الفرض فلو تركها إلى ثالثة الفرض أو رابعة يجب السهو وأما رابع  
رعاية الترتيب في فعل مكرر وأما من بعد بل الأركان والسادس انقضاء الأول والسابع الانتهاء  
والثامن لفظ السلام وفي البحر لا يتصور إيجاب التسيب بتركه لأنه بعد انقضاء الاجزاء التي  
يبنافقانه يسلم وإن بنافق فلا يجوز ولهذا قال في التبيين والسهو عن السلام أن يبطل القعدة  
ويقع عند أن يخرج من الصلوة ثم يعلم أنه فيها فيسلم ويسجد للسهو لأنه لا يوجبها أو كذا على القعدة  
الأصليين انتهى والتاسع قنوت الوتر حتى لو ركع قبل القنوت لا يعود إليه بعد كرفعه منه لا ت  
الركوع فرض ولا يترك الفرض للواجب لتأكده بالرفع منه وأما لو تذكره في الركوع قبل الرفع  
منه فعينه روايتان أحدهما أنه يعود ويثبت ويبعد الركوع والثاني لا يبعد الركوع هذا عند  
البحر وعندهما أنه سنة كالوتر نفسه وفي فتح القدير ولو قراء القنوت في الثالثة ونسي  
الفاتحة أو السورة أو غيرها فتذكر بعد ما ركع قام وركع وقراء أو أعاد القنوت والركوع لا يرجع  
إلى ما حله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة أو ثلاث أو محلا فتذكرها في الركوع أو  
السجود أو انقضاء فانه يخطئها ثم يعود إلى ما كان فيه فيعيد استجابا وأحق بالقنوت  
تكبيره وجرم الزلعي لوجوب السجود بتركه وقيل لا يجب السجود به ورجحه في البحر والظاهر  
تغييرات العبدان والحاد عشر على الإمام فلا يغير فيه والثاني عشر الحاققة مطلقا ما بينا

فيه واختلف الرواية في مقدارها والأصح قدر ما يجوز به الصلوة في الفصلين لأن السير من حجر  
والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الكثير منها وقد مر تفصيل هذه الواجبات وبقي هنا واجبات  
أخر فاشارة إليها أن قراءة ركوع أو قعود أو سجود أو قومة أو جلسة على الأرض والزلعي وشرح  
المبينة بأن القراءة في هذه المواضع غير مشروعة وألحق زعمه واجبة يرجع إلى ترك الواجب قال في  
الزلعي ولو تشهد في قيامه أو ركوعه أو سجوده لا سهو عليه لأنه ثناء وهذه المواضع محل الثناء وعن  
محمد لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة لا سهو عليه وبعد ما يلزمه السهو وهو الأصح لأن ما بعد  
الفاتحة محل قراءة السورة فإذا تشهد فيه فقد ألحق الفاتحة وما قبلها محل الثناء انتهى وهذا يقتضي  
تخصيصه بالركعة الأولى وذكر في فتح القدير ولو قراء القرآن في القعود إنما يجب السهو إذا لم يفرغ  
من التشهد أما إذا فرغ فلا يجب وذكر في البداية لوقراء القرآن في ركوعه أو سجوده لا سهو عليه  
لأنه ثناء وهذه الأركان مواضع الثناء انتهى فيه أن الفرض أن لو قراء القرآن من جهة كونه تلاوة  
لا من جهة كونه ثناء وهذه لا يصلح لها من جهة الأولى فالصحيح ما في الكتاب وأقدم ركنها وآخر  
أو كره أو غير واجبا أو تركه أي الواجب لأن يترك الفرض فيفسد الصلوة كركوع قبل القراءة مثال  
لتقديم الركن قال في الذخيرة أن سجود السهو يجب بسبب استيفاء فعدمها تقديم ركن نحو أن يركع  
قبل أن يقرأ أو يسجد قبل أن يركع وفيه نظر لما مر في صفة الصلوة أن الترتيب بين ما لا يتكرر  
الركعة الواحدة وبين غيره فرض فلا يكون الركوع قبل القراءة والسجود قبل الركوع غير معتد به  
حتى يفترض عليه إعادة الركوع بعد القراءة وإعادة السجدة بعد الركوع فإلا لم يكن معتد به لا يكون  
فيه تقديم ركن نعم إذا قلنا لا يجب عليه سجود السهو لتأخير الركن بسبب كونه كذا في شرح  
المبينة وتأخير القيام إلى الثالثة بزيادة على التشهد مثال لتأخير الركن أي في القعدة الأولى بزيادة  
اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وزيادة حروف في رواية عن أبي جعفر وروى عنها أنه قال اللهم صل على محمد  
لا يجب السهو ما لم يقل وعلى آل محمد وحكي ظهير الدين المرغينا أن لا يجب باللهم صل على محمد ونحوه  
وأما المعتبر مقدار ما يؤدي فيه ركن حتى في من قبل أبي جعفر أنه رأى أبا عبد الله عليه السلام في صلاة  
كيف أوجب على من صلى على سجود السهو فأجاب بأنه لو كان صلى عليك عن قلب ساه لا عن قلبه فانه  
فاستحسنه وفي هذا القبيل ترك سجدة من ركعة فتذكرها في الركعة الثانية فيسجد بها أو  
حلبين بعد السجدة الثانية جلسة قبل أن يقوم إلى الركعة الثانية ثم قام إليها يستحبها الشافعي جلسة  
الاستراحة فإن في هذين القنوتين يسجد للسهو لتأخير الركن السجدة في الأولى والقيام في



الثانية ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة فتذكر فقراء الفاتحة ليسجد السهو للتأخير كذا في  
فتح القدير ثم قال ينبغي ان لا يكتفى بقراءة حرف بل ينبغي ان يقرأ من السورة مقدار ما يتأتى به  
ليجيب عليه السهو وهذا بناء على ما قالوا لو افتح خشية انه هل كبر لا فتنح ام لا ثم تذكر انه كبر  
ان شغله ان يفكر عن اداء ركع من الصلوة كان عليه السهو والافلا وكذا لو شك انه في ظهر  
اوتى العصر او سهي في غير ذلك ان تفكر قدر ركع كالكوع والسجود يجب عليه سجود السهو  
وان كان قليلا لا يجب وركوعين هذا مثال لتكرار الركع ونحوه ثلث سجودات ولو كرر الفاتحة  
في الاوليين وجب السهو لاستلزامه تأخير الواجب وهو المناط هنا بخلاف ما لو قرأها ثم  
السورة ثم أعاد الفاتحة او كررها في الاخرين والجهر فيها يخفى وبالعكس مثال لتأخير الواجب  
من صفة الى اخرى لان كلا من صفتي الجهر والاخفاء واجبت في محله واختلفوا في مقدار ما يجب  
به السهو منها فقبل وهو رواية التواتر ان جهر فيا يخاف فعليه السهو قل او كثر وان خافت  
فيما يجهر بنظر فان خافت بقا تحته الكتاب او كثرها فعليه سجود السهو وان خافت في اقلها  
لا وان كان من سورة فيعتبر قدر ما يجوز به الصلوة على الخلاف المعروف بينه وبين صفة  
وجه الفرق ان الجهر في موضع الخفافة اغلظ من عكسه لانه عمل بالمنسوخ فغلظ حكمه ولا في  
لصلوة الجهر حظا من الخفافة كالفاتحة في الاخرين وكذا المنفرد تجزئ فيها بين الجهر والخفاء  
ولا حظ لصلوة الخفافة من الجهر فواجبت السجود في الجهر قل او كثر وشرطنا الكثرة في  
الخفافة في الفاتحة او كثرها لان الفاتحة كلها ثناء وادعاء ولذا شرعت في الثانية على سبيل  
الثناء فاعطى لها حكم الدعاء من وجه فلم يجب السهو وان كانت تلاوة حقيقة والجهر بالثناء  
لا يوجب السهو وبالتلاوة يوجب فيعتبر فيها الاكثر من محظاة للجهتين وقبل يميز في التمييز  
قدر ما يجوز به الصلوة وفي الهداية والبيان وهو الصحيح لان السجود في الجهر والاخفاء  
لا يمكن الاحتراز عند وعن الكثير يمكن وما تنص به الصلوة كثيرا الا انه عند ايجابه وعندهما  
ثلاث ايات قصارا واية طويلة ولا فرق بين الفاتحة وغيرها وهذا كله في حق الامام  
اما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لانه تجزئ بين الجهر والخفافة لان كلاهما من صفة  
الجماعة وقان في فتح القدير وقد يقال كون المنفرد مخيرا في الجهرية مسلم امانه السهرية  
فلما ان منع تجزئ الجهر له وقدما بعض ما يتعلق به في فضل القراءة او ترك القعود الاول  
مثال لترك الواجب قبل الاول لان الثاني فرض فلا يجزئ تركه بالسهو فيترك القعود مع ان ترك

سائر الواجبات ايضا كذا في تنقيصها للركع على صاحب الهداية حيث قال ان كل واحد من القدرين واجب  
ونع تركها سجدة اطلقت فمثل القعود الاول من القطع ايضا لانه لو ترك القعود الاول منه  
لا يفسد صلوته عند ايج وابي يوسف ويزمده السهو على ما في فاضلنا وفيل كل اى كذا ما  
ذكر ما يوجب السهو يؤد الى ترك الواجب لان اداء اركان الصلوة وواجباتها وفروضها في  
مخاطباتها المخصوصة لها بدلتا خيرا ولا تغيير واجب فاذا تركه يلزمه السهو وهذا القول لجمع  
ما قبل في هذا الباب وهو الاقرب الى التحقيق وصحة في الربلي ورجحه في الجهر وقان في  
فتح القدير والتحقيق ان راجح الكل في معنى ترك الواجب لان عدم التأخير واجب فالتأخير  
ترك واجب انتهى وان تشهد في القيام او الكوع او السجود لا يجب السهو لانه ثناء وهذه  
المواضع محل لثناء فكذا اطلقت في المحبط وفيه تفضيل في الربلي ذكرناه اتفاقا وقان في  
الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه السهو وان كان في الثانية  
اختلف المشايخ والتصحيح انه لا يجب وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الاولى على ما ذكرناه وان  
سعى مرارا يكتفه سجدة ثمان لما مرنا تأخر عن زمان الفلاة حذرا عن التكرار فلا يتكرر والا  
فلا يبعد عن الاصل مع انه لم يرد به الشرع ويلزم اى سجود السهو المقتضى بسهو امامه سواء اذنت  
به وقت سهوه او قبله او بعده او بعد ما سجد سجدة واحدة من سجدة في السهو ولا يفتى الاول  
بل يسجد سجدة واحدة مع الامام كالا يفيضها لو اذنت به بعد ما سجد سجدة في السهو على ما في  
الربلي لانه حين دخل في تحريم الامام كان قد اجبر النقص فلا حاجة له الى الجأ برغم الاصل  
ههنا ان السبب الواجب للسهو قد تفرز في حق الامام فوجبه في حق الاموم ايضا من وجهين  
احدهما لزوم النقص في صلوته اذ هي بناء على النافضة ولذا يفسد بفسادها فاحتاج  
الى الجأ بركا لا امام والثاني لزوم المتابعة شرعا حتى قالوا لو ترك بعض من خلف الامام التشهد  
حتى قاموا معه بعد ما تشهد كان على من لم يشهد معه ان يعود فيتشهد ويلحقه وان خاف  
ان نفوته الركعة الثالثة بخلاف المنفرد حيث لا يعود لان التشهد الاول في حق سنة  
وبعد ما استكمل بعض القيام لا يعود الى السنة وهنا فرض حكم المتابعة وهذا بخلاف ما  
اذا ادرك الامام في السجود فلم يسجد معه السجدين فانه يفتى بالسجدة الثانية ما لم يخف فتر  
ركعة اخرى فان خاف ذلك تركها لان هناك يفتى ما بين السجدين ضمن قضاء ركعة فعليه  
ان يستكمل الجواز ركعة اخرى اذا خاف فترها وهذا لا يفتى التشهد بعد هذا ضليلا ان ياتي به



ثم يبع كذا في نام خلف امامه ثم انبته كذا في فتح القدير وعلى الوجه الثاني قالوا المسافر اذا اتم  
 القيم يلزمه حكم الإقامة واذ كان هذا الشاهد فرضنا حكم التتابع فهل يبطل صلوة اذا لم يعد  
 الى الشاهد ففي الجواب انها تبطل لتركه الفرض اقول هذا الفرض على فيكون في قوة الوجوب وبتركه الوجوب  
 لا يفسد الصلوة وقد ذكره صاحب البحر بطريق الاستنباط بلا نقل عن الاثمة ان سجدة امامه  
 لانه لو سقطت عن الامام بسبب من الاسباب من الكسوف والحادث عند الخروج الوقت فيسقط  
 عن المفتي ايضا والايضا غير مخالف لاما له وما انزل الاداء الامانة بما لا يخلو في كبر الشريك  
 حيث ياتي به الموثق وان تركه الامام لانه لا يؤدي في حرمة الصلوة وسجود السهو يرد في  
 حرمتها ولهذا يجوز الاقتداء بعد ما سجد للسهو لا يسهو لانه لو سجد وحده كان  
 مخالفا لاما له في نفس ما يؤديه مع الامام حكما وان كان سجوده بعد فراغ الامام صورة  
 كما لو كان لاحقا سجد امامه فافاته معه لنومه مثلا فانته بعد ذلك فانما لو الرقعة السجود  
 اذا فرغ والفرض ان امامه لم يسجد لزم المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلوة لكنه متصل  
 بموضع النقص لان علته ولو كان امامه سجد بعد ما انبته هو او عند مجاء من وضوء فما  
 اذا كان القوت لسبق الحديث فادركه في السجود لا يسجد معه لانه يبداء بقضاء ما فاته  
 ويسجد في اخر صلوة ولو سجد معه لا يجزئ ولا يفسد صلوته ويسجد ثانيا في اخر  
 صلوة بخلاف المسبوق والقيم المفتي بالسا فرياً يؤديان بعد الامام من قضاء المسبوق  
 وانما القيم اذا سجد في ذلك لانه لم يلق بجمله قبله شرعا فلا مخالفة فيسجد في السهو  
 ولو كان على الامام سهو وجب عليها ما بعده فيترك السجود في صلوة واحدة في هذه الصورة  
 وعند اكثر من لا يسجد المقيم المفتي بالمسافر لسهو امامه ولا يسهو فيما بينه كاللحق لا يسجد  
 لسهو امامه ولا يسهو فيما يفضيه وما ذكرناه وهو رواية الاصل في فتح القدير وهو  
 الصحيح لانها صلواتان حكما وان اخذنا حقيقة لتحقيق الانفراد والقيام بخلاف صلوة التبع  
 لانها واحدة حقيقة وحكما لانه مفيد فيما يفضيه حكما ولذا قالوا لا يسجد الا في السهو  
 ما يفضيه لانه معتد فيه الا ترى انه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفا لاما له واذ سجد  
 الامام في صلوة اخرى سجد وتابعا للطائفة الثانية لكونهم مسبوقين واما الاولى  
 فيسجدون بعد فراغهم لكونهم لاحقين وهذا فيما سجد وحده واما لو سجد امامه معه لزمه  
 انقلاب الوضوء الشهي وهو باطل والمسبوق يسجد لسهو امامه مع امته ثم يفيض وكذا القيم

خلف المسافر يسجد لسهو امامه مع امته ثم يفيض فيما يتم يسجد ايضا لسهو على ما ذكرناه  
 واما الذي فقد ذكرناه ايضا ولو لم يسجد المسبوق مع امامه وقام الى قضا ما سبق فانه يسجد  
 في اخر صلوة استحسانا لان التخرجة متحدة فجعلناها صلوة واحدة ولو سجد فيما يقضي  
 ولم يسجد لسهو امامه معه كفاه سجدة واحدة ولو سجد مع امامه ثم سجد فعليه التسهو ثانيا على ما  
 بيناه ولو سجد مع امامه ثم تبين انه لم يكن على امامه سهو تفسد صلوته لكونه اقتدى في  
 موضع الانفراد لا لزيادة السجدة كذا في البدائع وفصل في المحيط بين ان يعلم ان ليس  
 على امامه سهو فيفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد سوى عن القود الاول من  
 الفرض والوجوب وكذا انقل بناء على ما ذكرناه عند قوله وترك القود الاول وهو انه اذن  
 بان كان ركبناه على الارض والبناء مرتفعة عنها وقيل ان لم ينصب النصف الاسفل فهو اذن  
 الى القود وان انتصب نصفه الاسفل وظهره سخن بعد فرياً الى القيام اذن وصحة في  
 الكا في وقان في قاضيان وفي رواية اذا قام على ركبته لم يفسد بقعد وعليه التسهو يستوي  
 فيه الفقة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع البنية من الارض وركبناه عليها  
 لم يرفعها ولا سهو عليه وهكذا عن ابي يوسف انتهى ولا يخفى عليك انه لا فرق بين هذين  
 الصورين فيحمل هذا على اختلاف الرواية في هذه الصورة في احديها يلزمه التسهو في  
 الاخرى لا وفي الاجناس ان عليه التسهو وحل في فتح القدير الاولى ما ذكره قاضيان  
 على ما اذا فارقت ركبناه الارض دون ان يستوي نصفه الاسفل سجد لسا لسا لسا لسا  
 والحاصل ان بين عدم القود والسجود وبين القود وعدم السجود تلازم عا دلان ما يقرب  
 الى الشئ بلخذ حكمه قبل ما ذكر من اعتبار الاقرب وانه عن ابي يوسف خاترها منساج  
 بخاري اما ظاهر الكذب فما لم يستوقا فانه يعود الى القود وهو الاصح على ما في الزيلعي  
 وذلك لان التوفيق ما روي انه عم قام فسيجد الله فخرج الى القود وبين ما روي انه خرج  
 بالحل على حاله اقرب من القيام وعدمه ليس يا ولي منه بالحل على الاستواء وعدمه  
 كذا في فتح القدير ثم قال انه لو عاد في موضع وجوب القيام قبل الاصح انها تفسد كمال  
 الجناية برفض الفرض لما ليس بفرض بخلاف ترك القيام لسجدة التلاوة لانه على خلاف القيام  
 ورد به الشرع لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة وليس فيما نحن فيه معناه اصدك  
 على انا نقول الجناية ههنا بالرفض وليس ترك القيام لسجدة التلاوة رفضا له حتى لو لم يتم



بعدها قدر فرض الكفارة حتى رجع صحت هذا وصح في الجنب ومبرج الدانية عدم العشاء واختار  
في فتح القدير حيث قال وفي النفس من الصحيح شيء وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى الفقرة الاولى  
ان تكون زيادة قيام ما في الصلوة وهو وان كان لا يخل لكنه بالصحة لا يخل لما عرف ان زيادة  
ما دون ركعة لا تفسد الا ان يفرق باقتران هذه الزيادة بالركعة لكن قد يقال المحقق  
لزوم الاثم ايضا بالركعة اما العشاء فلم يظهر وجه استلزامه آياه فيخرج بهذا البحث القول  
المقابل للصحيح والآي وان لم يكن او باليد لا يعود اليه لما ذكرناه ان القيام فرض فلا يجوز  
تركه للواجب ولو عاد اليه قبل نفسه وقيل لا على ما ذكرناه انما ويسجد للسهو أي فيما لم  
الي العقود على ما اشار اليه بقوله والا لا وهذا لان لزوم السهو هنا اتفاقا لتركه للواجب  
واما اذا عاد اليه فيما اذا كان اقرب اليه فلزوم السهو فيه خلافه والاصح عدمه على ما في  
الهداية واذا عاد اليه في صورة وجوب عدم الاعادة اليه ففي القول بعدم انفساد يزيده  
السهو وان سمي عن العقود الاخير عاد ما لم يسجد للثالثة في الفروض الثانية والثاقل و  
الرابعة في المغرب والوتر والخامسة في الرباعية لانه ما لم يقيد بالسجدة لم يستحكم خروجه  
عن الفرض وفي العود الى العقود اصلاح صلواته وقد امكنه ذلك برقص ما اليه لان ما دون  
الركعة محل الرقص لا صلاح الفرض لعدم كونه صلوة حتى لو خلف لا يصيل لا يفت به اطفاه فمثل ما اذا  
لم يقيد اصله وجلس جلسة خفيفة اقل من قدر التشهد فاذا عاد لحسب لنا جلسة خفيفة  
حتى لو كان اجلسه الثانية اقل من قدر التشهد كذا في الجلسات مقدار التشهد ثم خرج من الصلوة  
صحت صلواته ويسجد للسهو لا نه آخر فرض وهو العقود الاخير فترك الواجب وهو التناط  
فان سجد للثالثة او الرابعة او الخامسة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يبطل  
لما روي انه عم صلى الله عليه وسلم ولم ينقل انه قد في الرابعة ولانه عاد صلواته واعتبارا بالتمسك بها  
بالسجدة قلنا استحكم شروعه في الكفاية قبل اكمال اركان الفرض ومن ضروره خروجه  
من الفرض بخلاف ما لم يقيد بها بالسجدة وما رواه اثم من ترك الفقرة ومن ضلها فلا دلالة  
على خفوس محل النزاع فجاز انه عم كان قد فان قيل لانه استحكم شروعه في الكفاية  
مع وجود ركعات الفرض فبطلان ليس اولى من بطلان الكفاية قلنا الاستحكام يحصل  
بجرد الوجود في اتمام وهو حاصل في الكفاية والركعة بطلان الفرض بطلان وصفه  
ولا شك ان بطلان الوصف مع بقاء اصله اولى من بطلان الاصل والوصف كما هو كذا في

ابطال لنا فله برضة اي برقع راسه عن الارض عند سجدة وهو القياس لان اسم الشيء لا يطلق عليه الا  
بعد تمامه وبوضعه عند ابى يوسف وهو رواه محمد لان السجدة عبارة عن وضع الجبهة وقوله  
ومرة كذا في نظريها اذا سبقه الحديث في هذه السجود فذهب يوضعا ثم نذكر ان لم يقعد في  
الرابعة فعند محمد يوضعا ويعود الى الفقرة ويبني على صلواته باتمامها بالتشهد والسلام ويسجد  
للسهو وعند ابى يوسف لا يبني لان صلواته قد فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال  
فخر الاسلام المختار للفتوى قول محمد لانه ارفعوا ففسد لان السجود لو تم قبل الرفع وجعل رمله  
كثرا لم ينقضه الحديث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحديث عند  
اكتنا وعلى الاعتداد بما نحن فيه الامام المأمون اذا سبقه المأمون في ابتداء ولو كان الركن ثم يخرج  
وضعه لم يقعد به لان فعل الامام ح بعد تمامه وكل ركن اداء المقضي قبل امامه لا يقعد به  
وصارت نقلا عند ابى جح والى يوسف خلافا لمحمد بناء على ما مر من ان بطلان وصف الفقرة  
لا يوجب بطلان التجزئة عندها ويوجب عند محمد فيضم عندها سادسة بناء على ان النقل  
ونراوا اختلاف في لزوم سجود السهو على قولها قبل يسجد وقبل لا وهو الصحيح على ما في التبيين  
والعناية وفتح القدير لان النقصان الحاصل بالفساد لا يجبر بالسجدة ولو لم يضم اليه سادسة  
لا شيء عليه وان كان الضم واجبا بناء على الاصل المذكور من ان النقل ونراوا مجموع الا انه مطلقون  
فيه وشروع الظان ليس بمرزم فلا يجب عليه واليه اشار بقوله ان شاء ومع هذا الواقدي  
به انسان في الخامسة ثم فسدها ففي قول محمد لا يصح انفسا وعلى قول ابى جح والى يوسف لانه  
فقتناست وابو يوسف فرق بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك لو قطعها يقضي  
ركعتين على ما سنذكره وان قد في الرابعة ثم قام لغيرها الاولى عاد وسلم ولا يقيد  
التشهد ويسجد للسهو لتاخره الواجب ما لم يسجد للثالثة لان ما دون الركعة محل الرقص  
والتسليم في القيام غير مشروع فيعود لياني به على الوجه المشروع وهو يتبعه الفرض في هذا  
القيام قبل ثم فان عاد وامعه وان مضى في الكفاية بقوه وفي فتح القدير الصحيح ما ذكره  
الجبلي من علمنا لا يبيحونه في البدعة وينظرونه فان عاد قبل السجدة بقوه في السلام  
وان سجد سلموا في الحال ولا يناموه فيما اذا قام قبل الفقرة وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه  
المسئلة قبيل باب قضنا كفوات فارجع اليه وان سجد للثالثة ثم فرضه لانه لم يترك  
الاصابة لفظ السلام وهو ليس بفرض عنده على ما ذكرناه ويسجد للسهو أي في العقود



في عدم تقيداً خامسة بالتسجود وتقيدها به ففي الأول يسجد بعد ان عاد ويسلم وفي الثاني يسجد  
بعد ان ضم ركعة سادسة على المختار ثم لزوم التسجود ظاهر في الأول على ما ذكرنا واما في الثاني  
فالتقاس ان لا يسجد فيه لان النقصان المتكفي في صلاة لا يجزئ في صلاة اخرى وقد نقل  
من صلاة سبى فيها الى اخرى كنتم اوجبوا فيها ايضا استحسانا واختلافنا في وجه الاستحسان  
فقال محمد انه خرج من كثر من الاعلى الوجه للشروع وهو الخروج باصابة لفظ فتكر بالنقصان  
في كثر من ترك الواجب وهذا النقل مبنى على تحريم الكثرة فيجب في حق السهو كانها صلواته  
كن صلى ستاً تطوعاً بشيئة وسبى في الشفع الأول يسجد في الاخر وان كان كل شفع صلاة  
على حدة بناء على اتحاد الحكمي الكافي بواسطة اتحاد التحريم وقال ابو يوسف انه دخل في النقل  
على الوجه المشروع لان الواجب ان يشترع في النقل بجزئية مبتدأة ولم توجد فتكر النقص  
في النقل وقال ابو منصور المازني لما يسجد للسهو للنقصان المتكفي فيها والمختار قول محمد  
على ما في الغاية وفتح القدير وفيهم سادسة لما ذكرناه من ان النقل ورا منوع ولو اقتضى  
به انسان فيها لزمه ست ركعات عند محمد فان اقتضى به في الخامسة ياتي بعد الامام  
باربع ركعات وان اقتضى به في السادسة ياتي بعده بحسن ركعات يصلي ركعة ويقعد  
ثم ركعتين ويقعد ثم ركعتين وعندهما لزمه ركعتان ولو افسده المقتضى لا قضاء عليه  
عند محمد وعندهما يفي ركعتين على ما سنبينه ثم لختلفوا في انه هل يفيم السادسة في  
وقت مكروه ايضا كما بعد العصر والفجر او لا يفيم قبل يفيم فيها وقبل لا يفيم فيها كراهة النقل  
بعدها وقبل يفيم فيها بعد العصر لا يفيم الفجر والفرق ان الفرق الحكم والاصح هو الاول لان  
المنع عن التبراء مطلق عن التقيد بوقت دون وقت وكراهية النقل بعد ما اذا كان عن  
قصد وهنا لا عن قصد والركعتان نقل ولا عهد لو قطع لما بيناه انهما ظان وشروع النقل  
ليس يلزم لكن الاول هنا الغم لكونه أكد لانه قد تم فرضه ولهذا نقل انشا كما في سبوق  
ولا تنويان عن سنة الظهر هو الصحيح على ما في الهداية لان السنة تكون بالموظفة والموظفة  
تجها من النبي ثم كانت بجزئية مبتدأة وان لم تبق الى قصد السنة في وقوعها سنة ولم توجد  
هنا ومن اقتضى به فيها اي في الركعتين اللتين قام اليها بعد ما قعد الاخيرة صلواتها ففقط  
شأننا الا في هذا الشفع وقضاها فقط عندنا ان افسده لان النقل مضمون في الاصل

بالشروع

بالشروع وانما لم يصير مضمونا على الامام لعار من وهو الشروع ساها لا عن قصد وقد اقدم  
في حق المقتضى فبقيت في حقه على الاصل وهذا ينزع الى تخصيص العلة والمخلص معروف  
بجلا في اقتداء البايع للصبي في النوافل حيث لا قضاء عليه بالافساد ولا نهالم بقصره مضمون  
عليه ابتداء الامر اصلي وهو الصبا فلا يجعل معه واما في حق المقتضى فيكون بمنزلة اقتداء  
المفترض بالنقل فلا يصح شروعه ابتداء ويجزئ ما اذا لم يقعد الامام في القعدة الاخيرة  
واقضى به انسان حيث يلزمه قضاء الست لو افسده على ما مر لانه الزم صلاة الامام وهي  
ست ركعات لانه لما بطل فرضه بترك القعدة الاخيرة كان الاحرام في الابتداء منعقدا  
لست ركعات فاذا اقتضى به انسان لزمه موجب تلك الجزئية وهنا الامام لم يكن متفلا  
الا بركعتين لتام فرضه فلزم المقتضى ركعتان وعند محمد يصلي ستا لانه لا ينقطع عنده  
احرام الكفر بالانتقال الى النقل لانه صار شارعا اليه بغير قصد ولا بكبرية جديدة وبقا  
الجزئية صار شارعا في الكل وهو الاصح على ما في المحيط ولا قضاء عند محمد لو افسدها  
لانها غير مضمون على الامام فكذا على المقتضى لان حاله ليس اقوى من حال الامام والاصح هنا  
قول الامامين على ما في المحيط لما بيناه ولو سجد للسهو في شفع النطرح لا يني عليه شفعان  
لانه لو بني عليه بطل سجوده لوقوعه في الوسط وهو غير مشروع بخلاف المسبوق فانه يتابع  
امامه فيه بخلاف المسافر لو سجد للسهو ثم نوى الإقامة فانه بني عليه لانه لو لم يبني وقده  
الانعام بنية الإقامة بطلت جميع صلواته وفي البناء نقص الواجب وهو سجود السهو ومجمل  
ذلك دفعا للاعلى قيد بالنطرح لان الحكم في الغرض بطريق الاولى لانه يكره البناء على تحريمه  
مطلقا ولهذا لم يقيد في الخلاصة حيث قال ان اصلي ركعتين وسبى فيها فسهو يسهوه بعد  
السلام ثم اراد ان يبني عليها لم يكن له ذلك ولو بني صح لبقاء الجزئية وعدم مشروع عتدها  
لا بغير الصحة واختلفوا في اعادة سجود السهو بعد البناء والمختار انه يبيد لعدم الاعتداد بما  
وقع في الوسط وسلام من عليه السهو يجزئ من الصلوة موقفا عند الجرح والي يوسف  
واعلم ان في الخروج الكوقوف احتمالين احدهما ان يحصل الخروج في نفس الامر وفي علمنا وكما  
بالسلام لعدم تحقق وان الضرورة وهو السجدة فلا يتاخر عمله ثم اذا سجد تحقق وان الضرورة  
ويعود الدخول من حين السجود ولا من حين السلام والاجتماع الضدان في محل واحد في زمان  
واحد وثانيهما ان يترددنا فيه ولو قضا في الحكم به ثم اذا سجد علمنا انه لم يقع في نفس الامر



وإن علم الله أصلا حتى يحتاج إلى القول بعوده كدخول بل لا معنى له وإن لم يسجد علمنا أنه وقع من حين  
السلام في نفس الأمر في علم الله تعالى وهذا الاختلاف صريح في فتح القدير واستعمال كلام  
صاحب العناية حيث قال معنى التوقف أنه إن سجد بعد السلام حكما ببقاء التحريم والإفلا  
ثم قال بعد أسطر ليس معنى التوقف الخروج من وجه دون وجه بل معناه الخروج من كل وجه  
لكن بفرضية العود فإن كلامه الأول يدل على الاحتمال الثاني وكلامه الثاني يدل على الاحتمال  
الأول والاحتمال الثاني هو المناسب لأكثر الكتب ثم جعل بعض مشايخنا هذين الاحتمالين قولين  
المختلفين عندهما منهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الأول على ما نصرت في آبداء وقال  
في الزيلعي وقال بعض المشايخ يخرج من الصلوة من حين سلم وينقطع به التحريم من غير توقف  
عندها وإنما التوقف في عود التحريم ثانيا بمعنى أنه إن عاد إلى السجود عاد التحريم والإفلا وهذا  
هو الاحتمال الأول ثم قال وهذا الاحتمال سهل لتخرج المسائل والاحتمال الآخر أصح لأن التحريم  
إذا بطل لا يعود إلا بإعادتها ولم يوجد انتهى وتعبته في فتح القدير بقوله ولا يبعد جعل  
الشرع بنفس السجود والعود إليه إعادة أقول بل لا وجه للاختلاف الأول لأنه يستلزم أن يخرج  
الافتداء وإن لا ينقض الطهارة بالتهنئة وإن لا يتغير فرضه بنية الإقامة بعد السلام  
قبل السجود وإن سجد بعدها إلا أن يقع هذه الفروع بعد الشروع في السجدة وهو باطل  
وأيضا المناسب للتسمية بالموقوف هو الاحتمال الثاني لكن الظن من كلام المصنف هو الاحتمال الأول  
فإن الزيلعي أنه سهل حيث قال إن سجد عاد إليها أي إلى الصلوة فيدخل في تحريمها والآلية فيها  
فيصح افتداء من افتدى به بعد سلامه قبل أن يسجد للسهو ويصير فرضه أربعة بنية الافتاء  
بعد سلامه قبل أن يسجد له ويبطل وضوءه بغيره بعد سلامه قبل أن يسجد لئلا يسجد  
في كل من الثلاثة والإفلا يصح الافتداء ولا يتغير فرضه أربعا ولا يبطل وضوءه ولا يخرج  
عليك أن هذا بناء على ما ظهر من كلامه وهو الظن من كلام الهداية أيضا وبه صرح في غاية  
البيان وتعبته في الجواب أن الحكم في الثاني والثالث ليس كذلك عندهما فإن الحكم في الثاني  
أنه إذا نوى الإقامة بعد السلام قبل السجود لا يتغير فرضه عندها ويسقط عنه سجود  
السهو لأنه لو سجد فقد عاد إلى حرمة الصلوة فيغير فرضه أربعا فيقع سجوده في خلاف  
الصلوة فلا يفتد به فلا فائدة في الاستئصال به وأما الحكم في الثالثان لا تفصيل فيه  
بين السجود وعدمه عندهما لأن التهنئة واجب بسقوط سجود السهو عند أهل الفنون حرمة

الصلوة لأنه كلام فالحكم فيه هو النقص عند محمد وعدمه عندنا نقله عن المحيط وشرح الطحاوي أقول إن  
كون الحكم في الثاني ما ذكره لا بناء في صحة تفرقه على ما قبله غايته أنه يشعر بعدم سقوط السجدة عنه  
ثم إن تفرع هذه الفروع أثبت على الاحتمال الأول من احتالي الموقوف ليس على ما ينبغي على ما ذكرناه بل  
الصواب أن يفرعها على الاحتمال الثاني منها وحل عبارة رتبة على الاحتمال الثاني بعيد ثم وجه قولها أن  
السلام محلل بالنقص والإجماع فلا ينقطع عن العمل إلا لفرضه الحاجة إلى أداء سجدة السهو ولا  
إذا لم يعد فيعمل عليه لتحقيق المقضي وزوال المانع وهذا على طريقة تخصيص العمل والمخلص معروف  
وهذا الوجه يؤيد الاحتمال الثاني على ما صرح به في الزيلعي تأمل تفرقه فإن قيل إن الانقطاع عمل  
المحل وبقاء التحريم إذا كان لفرضه أداء السجدة ينبغي أن لا يتعدى الجواز الاقتداء فلنا أن  
صحة الاقتداء من ضرورات التحريم والشئ إذا ثبت ثبت لجميع لوازمه وعند محمد لا يسجد أحد  
لأن السجدة وجبت جبر التقصان تمكن في المؤدى والجبر إنما يتحقق إذا كان الجبر قائما وقيامه ببقاء  
التحريم فيحكم ببقائها تخصيلا للفرض المطلوب فثبت عنده الأحكام المذكورة من صحة الافتداء وتغير  
فرضه أربعا ويبطل وضوءه كائنت قبل السلام سجدة أو لا لأنه في تحريمها مطلقا عنده ولو سلم  
من عليه السهو بنية أن لا يسجد بطلت نيته لأن هذا السلام غير قاطع بالاتفاق أما عند محمد  
فلعدم كونه محللا أصلا عنده على ما مر وأما عندهما فبلى أبنات فاذ لم يكن قاطعا وحده فلم يكن  
قاطعا مع الكنية أيضا لأنه تغير للمشروع بالنية وهذا لا يجوز ونوقف بأن نية الاشتراك بالنية  
تغير لانقض المشروعات أعني الإيمان واجب بأن كلامنا أن الشرع جيل بسلام السامعي غير قاطع  
وهو يريد أن يجعله قاطعا بالنية وليس له ذلك لأنه تغير للمشروع وليس من قصد من ينوي  
الاشتراك أن يجعل الإيمان المشروع غير مشروع بقصده بل قصده أن لا يأتي به فليس ما خرج فيه  
أقول الأولى في الجواب أن يقال إن النية المجردة تؤثر في ركعة على ألباطل لا في ركعة على الجوارح  
والإيمان عند المحققين عبارة عن التصديق المخصوص والأقرار بشرط لأجراء الأحكام فتؤثر فيه  
النية المجردة لأنها من الأعمال القلبية أيضا بخلاف الصلوة وإنما كان هذا أولى لأنه هو الحكم  
لمادة الاشكال بالكلية بخلاف الجواب المذكور لأنه لو أورد الاعتراض هكذا أنه بنية الخروج عن  
الصلوة لا يخرج عنها وبنية الخروج عن الإيمان يخرج عنه فما الفرق بينهما حيث تؤثر في أحدهما  
دون الأخرى لا يحسم الجواب عنه بل الحاسم عنه ما ذكرناه فإن قيل فدمر أن سلام السامعي يخرج عن  
الصلوة عندهما فالقول هنا بعدم كونه محررا ينافي قلنا المراد بما سبق أن سلام السامعي حيث



هو معنى المأهبة لا بشرط شيء يخرج على وجه التوقف وأكرهنا أن سلام استأهية بشرطية عدم السجدة  
بمعنى المأهبة بشرط شيء غير مخرج فلا تنافي لعدم اتحاد الموضوع وله أي يلزمه أن يسجد لله السهو  
قبل أن يكلم أو يقوم ويخرج من المسجد وان المحرف عن القبلة لأن الانحراف عن القبلة لا يغيره  
مادام في المسجد أو في الصفوف في الصلوات وهذا بناء على ما مر من أن سلام من عليه السهو  
غير قاطع حرمة الصلوة وإن نوى القطع فإذا لم يكن قاطعا يسجد له ونيتة لغو فترناه بالسهو  
لأنه لو سلم وعليه سجدة صليبة وهو ذكر لها لنفسه صلواته والفرق على ما في البحران بسجود  
السهو ولو في بر في حرمة الصلوة وهي باقية على ما عرفت والصلية يؤتي بها في حقيقة الصلوة  
وقد بطلت بالسلام الكمد ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدة السهو وهو غير ذكر لها أو  
ذكر للسهو فقط فإن سلامه لا يكون قاطعا فيسجد للتلاوة أو لا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد  
للسهو ويتشهد ويسلم ولو سلم وهو ذكر لها أو ذكر للتلاوة خاصة فسلامه ح ك يكون قاطعا  
وسقطت عنه التلاوة والسهو لا يمنع البناء بسبب الانقطاع ولو سلم وعليه سجدة صليبة  
وسهوية وهو ذكر لها أو ذكر للصلية خاصة فسلامه يكون قاطعا وفسدت صلواته  
وان كان غير ذكر لها أو ذكر للسهوية لم يكن سلامه قاطعا فيسجد للصلية ويتشهد ويسلم  
ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم ولو سلم وعليه صليبة وتلاوية وسهوية وهو غير ذكر لها  
أو ذكر للسهوية لم يقطع ويقضى لاويين مرتباً الأول فالأول ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو  
وان كان ذكر الصليبة أو التلاوية فسدت وكان سلامه قاطعا في فتح القدير وهذا في  
الصلية ظاهر لأنه سلم عدا ذكرها عليه وأما في التلاوية فالمدكور وهو ظاهر كرواية  
وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف لا يفسد لأن سلامه في حق الركن سلام سهو لا يوجب  
فساد الصلوة في حق التوجب عمد وهو لا يوجب أيضاً بخلافه إذا كان ذكر الصليبة أو  
التلاوية ولو سلم وعليه السهو وتكبير التثنية والتبليغ بان كان محرماً في أيام التشريق  
لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذكر الكل أو بعضها عن الكل وإن أراد أن يؤدي تقديم بعد  
سجدة في السهو التكبير ثم التبليغ ولو بداء بالتبليغ قبل السهو سقطت سجدة السهو والتكبير  
ولو لم يكن قبل التكبير يسقط التكبير ولو سلم وعليه صليبة وتلاوية وسهوية والتكبير والتبليغ  
غير ذكر لها يسجد ما على الترتيب وجوباً ثم يفعل أياً من ولابد بالتبليغ فسدت والتكبير  
لا يفسد ويجب عليه إعادة فعل هذه الأشياء كذا في فتح القدير والخلاصة وإن شك

في صلواته فيد بالعرف لأنه لو شك بعد الفراغ منها أو بعد ما قد قدراً التفتت في كماله لا يعتبر بجعل  
كانه صلى ما أحل له على الإصلاح كالموضي إذا شك في مسح رأسه بعد الوضوء إلا أن شك في  
التعيين لا غير بل تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاً وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة  
ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدة ثم يقعد ثم يسجد للسهو لا احتياطاً أن التروك الركوع فلا بد  
من ركعة وسجدتين لأن السجود الذي كان أو قد دونه لا عبرة به وإن كان سجدة فقد سجدة  
ولو تذكر في العصر أنه ترك سجدة وشك أنها منها أو من الظهر يتحرى فإن لم يقع تحريمه على شيء ثم  
العصر ويسجد سجدة واحدة لا احتياطاً تركها منها ثم يقعد الظهر ثم العصر احتياطاً استجماً بأولو  
لم بعد العصر لا شيء عليه ولو علم أنه أدى ركناً وشك أنه كبر للافتتاح أو لا وهل أحدث أو لا أو  
أصابه نجاسة أو هل مسح برأسه أو لا إن كان أول مرة استقبل والامني ولا يلزمه الوضوء  
ولا غسل ثوبه بخلاف ما لو شك أن هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فإنه لا يصير شارعاً لأنه  
لم يثبت له شروع بعد لجعل للقنوت ولا يعلم أنه نوى ليكون للافتتاح وفي الفتاوى لو شك  
في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير والتبليغ ثم تذكر كان عليه السهو ولا تكون الثانية استقبالا  
وقطعا للأولى هذا في ترك الفعل فلو كان تذكر أنه ترك قراءة فسدت لا احتياطاً كونه قرأه تلفظاً  
ولو كان صلى صلوة يوم وليلة ثم ذكر أنه ترك القراءة ركعة واحدة ولا بد من أي صلوة  
يعيد صلوة الفجر وأوتر لأنها مفسدان بترك القراءة في ركعة إلا أن كان متذكراً أنه ترك في  
ركعتين في يعيد الفجر والمغرب والوتر ولو تذكر أنه تركها في أربع أعاد الأربعيات الثلاث فقط  
كذا في فتح القدير كمن صلى أم يدر الله ما صلى أم أربعا فبديه احتياطاً عن الشك الواقع في غير عدد  
كن يصلي من الظهر ركعة بنيت الظهر ثم شك في الثانية أنه في العصر ثم شك في الثالثة أنه في  
النقل ثم في الرابعة أنه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك غير معتبر إن كان أول ما عرض له  
اختلف في تفسيره قبل أول ما وقع له في عمره من حين بلغ وقبل أنه لم يكن عادة له واختاره  
الإمام السرخسي وقبل أول ما عرض له في تلك الصلوة واختاره في الإسلام استقبل صلواته  
لعوله ثم إذا شك أحدكم في صلواته فليستقبل الصلوة وذلك بان خرج من الأولى ما يتألفها  
لكن أخرجه عنها بالسلام قاعداً الأولى للفرق والآخرى وإن لم يكن أول ما عرض بل بعد المأني  
أنك بل كان يرضه كثير آخرى وعلى بقلية طنة لعوله ثم من شك فليتحرك الصلوة وليتم عليه  
رواه في الصحيحين وإن لم يكن له ظن بنى على الأقل ما رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه مرفوعاً إذا



احدكم في صلوة ولم يدركه صلى فليبين على اقل ما شك ويسجد سجدة بين وبالحمل على هذه المواضع  
الثلاث اندفع التمارض بين هذه الاحاديث الثلاث ثم ارد ان يبين كيفية البناء فقل وقد في كل  
موضع احتمال ان موضع القعود فرضا كان القعود او واجبا لئلا يصير تاركه لبيان ان الشك  
اذ وقع في الخبر ان التي هو فيها اولى او الثانية تحرى وعمل بحرية وسجد للسهو وان لم يقع تحرية  
على شيء بنى على الاقل فيتم تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال انها ثانية ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى  
لا انها ثانية بحكم وجوب الاخذ بالاقل ثم يقعد ويسجد للسهو وان شك انها ثانية او ثالثة  
تحرى فان لم يقع تحرية على شيء وهو قائم فقد ولا يتم تلك الركعة لاحتمال كونها اثنا عشر فيكون  
تاركا لفرض القعدة ثم يقوم فيصلي اخرى كجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تركه  
فعلبه ان يصلي اخرى ليم صلوة وان كان قاعدا والمسئلة بجوابها ولم يقع تحرية على شيء  
او وقع على انها ثالثة تحرى في القعدة فان وقع تحرية لم يقعد على ما قبلها ولم يقع تحرية  
على شيء فسدت لان صلوة في الوجهين دارت بين الصحة والفساد فنفسد احتياطا  
وان شك انها اولى او ثالثة لا يتم ركعة بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي  
ركعتين ثم يشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو كان شك في انها ثانية او اولى وافق في سجود  
بمعنى فيها سواء كانت السجدة الاولى او الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت  
الثانية بلزمها تكميلها ثم اذا رفع راسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي  
ركعة ولو كان شك في انها ثانية او ثالثة وافق في سجود فان كان في السجدة الاولى  
امكنه اصلاح صلوة على قول واحد لانه ان كانت ثانية كان عليه اتمام هذه الركعة وان كانت  
ثالثة لا يفسد عند محمد لانه لما تذكر في السجدة ارتفع تلك السجدة وصار كأنها لم تكن  
كما لو سبقه الحدث في السجدة الاولى من الركعة الخامسة وان كان هذا الشك في السجدة  
الثانية بطلت صلوة على ما في الخلاصة وفتح القدير وان وقع الشك في الرابعة انها  
الاولى او الثانية عمل بالتحري فان لم يقع تحرية على شيء بنى على الاقل فيجعلها اولى ثم يقعد كجواز  
انها ثانية القعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد لانها ثانية في الحكم والقعدة  
فيها واجبة ثم يقوم فيصلي اخرى ويقعد لاحتمال انها رابعة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد  
لانها الاخيرة حكاه ولو شك في انها الرابعة او الخامسة او انها الثالثة او الخامسة فهو  
على اعتبار الذي ذكرناه في الخبر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة ويشهد ثم يقوم فيصلي اخرى

ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية او ثالثة يتم تلك الركعة وتفتت فيها  
ويقعد ثم يقوم فيصلي اخرى وتفتت فيها ايضا هو المختار بخلاف المسبوق في الوتر ركعتين في  
رمضان اذا قنت مع الامام في اثنا عشر ثم قام الى قنصا ما سبق به لا تفتت ثانيا في الركعة الثانية  
وكذا الوادر في الامام في ركوع اثنا عشر جعل كادركه القنوت معه وهذا الفرق بين المسبوق  
في الوتر والساعي فيه في حق القنوت هو مختار الصدر كسجد كذا في الخلاصة ولم يذكر كالمص  
لزوم سجود السهو في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري او بنى على الاقل على ما صرح به في فتح  
القدير مع انه ما لا ينبغي تركه ولكن لزوم سجود السهو ليس على إطلاقه وان اطلقه في فتح القدير  
بل مقتضى بان يشغله الشك قدر ادركه ولم يشغل حاله الشك بفردة ولا تسبيح على ما  
صرح به في البحر ثم ذكر عن السراج الوهاج ان في فضل البناء على الاقل يسجد للسهو مطلقا ومن  
فضل البناء على غلبة الظن ان يشغله تفكره مقدار ركوع وجب السهو والافلو وبين وجه  
الفرق بين التفصيلين بان في فضل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة فلا بد  
من جابر وفي الفضل الثاني حصل النقص بطول التفكير لا بمطلقه لو تم مصلي الظهر انتمنا  
فسلم ثم علم انه صلى ركعتين انها وسجد للسهو لان النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ذي الكفيل  
ولان السلام ساهيا لا يبطل صلوة لكونه دعاء من وجد بخلاف سلامه لعمد فانه قاطع  
ولو توهم انه مسافر او انه صلى الجمعة او ان الظهر ركعتان وهو قريب العهد بالسلام فسلم فان  
صلوته في هذه الصور باطلة لانه سلام بعد **باب الرقص** ذكر صلوة الرقص عقب سجود  
السهو لانها من العوارض انساوية والاولى ثم موقفا من الثانية فقد مدح عن القيام حقيقة  
بحيث لو قام لسقط لرضه او حكاه على ما اشار اليه بقوله او خاف زيادة الرقص بسببه  
اي بسبب القيام او خاف بطويرة صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلى قاعدا فان لم يستطع  
فعاذ فان لم يستطع فليأخذ الجماعة عن غير الحصين الاسلامي لان  
الطاعة بحسب الطاقة وفي الخلاصة لو ان المريض اذا صلى في بيته يستطيع القيام واذا  
خرج الى الجماعة لا يستطيع القيام يصلي في البيت قائما قال شمس الامة الاورجندى  
يخرج الى الجماعة كن كبر قائما ثم يقعد عند الركوع والاول اصح ويبنى انتهى في البناء  
الاصح انه يخرج الى الجماعة ولو قدر على القيام متكئا على عصي او خازم قال شمس الامة الحلو في  
الصحيح يلزمه القيام ولا يجوز له تركه ولو قدر على بعض القيام لأكمله لزمه ذلك ان قدر



حتى لو كان لا يقدر الا على التحريم لزم ان يحرم قائما ثم يقعد وان تقدر الركوع والسجود براسه  
 قاعدة لما رويناه وذكرناه واعلم ان المريض الذي يصلي قاعدا بركوع وسجود او بايماء يقعد  
 حال كشده مثل الاصحاء اجماعا ان قدر عليه وامانه حال القراءة والركوع فمن ارجح ان يجلس  
 كيف شاء من غير كراهة محتببا او مترقبا او على ركبتيه او على ركبته او كان في كشده وهو  
 المختار للتعارف في القعود في الصلوة وقال ابو يوسف انه يجنبى وقال محمد انه يترفع قال  
 زفر انه يقعد في جميع صلواته كان في حال كشده وبه اخذ ابو القاسم وفي الخلاصة عليه  
 الفتوى وقال في الصحيح ما روى عن ابي لان عبد الرحمن اسقط عنه الاركان فلان سقط  
 عنه الهيئات اولى ثم ذكر في الكفاية وقال ومن مسائل التي يفتي بقول زفر قعود المريض  
 في صلواته كقعود المصلي في كشده انتهى واقول والذي ظهر من جملة هذا ان وضع اليد اليمنى  
 على اليسرى من تحت سترته ليس بلام في الصلوة قاعدا وما يدل عليه ما صرح به في  
 الحاوي والقاسم حيث قال ان وضع اليد اليمنى على اليسرى من سنة القيام في الصلوة وهو  
 ساقط عن صلوة العاجز وما يدل عليه ايضا ما قالوا في صفة الصلوة انه وضع يمينه  
 على اليسرى في كل قيام سن فيه ذكر عبد الجبار وابي يوسف لان هذا الوضع انما شاع لكونه  
 اقرب الى الخضوع والتفكير وهذا المعنى يوجد في كل قيام كذلك حتى يضع عندها حاله  
 انشاء والقنوت وقال محمد ان هذا الوضع انما شاع في كل قيام شرع فيه القراءة فلا يضع  
 حاله انشاء بل يضع عند شروعه في القراءة لانه انما شاع مخافة اجتماع الهم في رؤس  
 الاصابع وانما يخاف ذلك حاله القراءة لان السنة فيها تطويلها ولا يجنبى عليك ان اسلم  
 هذا لا يجري في صلوة القاعد لعدم القيام فيها ولان وضع اليمنى على اليسرى حاله القعود  
 بناء على ان التعظيم عادة وهذا ظاهر وانما الاشكال فيما ذكر في شرح المينة قال جل جلاله  
 بلغت حدته الى الركوع يخفف راسه في الركوع تحقيقا لان انتقال من القيام الى الركوع  
 وليس عليه غير ذلك كذا قالوا لكن فيه الاخلاص بالسنة وهو تسوية الراس مع العنق  
 وعدم تنكيسه فكان ينبغي ان يكتب في كونه مع التنكير كما مضى قاعدا اذا انتقل الى الركعة  
 الثانية وكان هناك مخالفة الوضع يكون يديه تكونان مبسوطين على فخذيه حال  
 الشدة ثم يقبضهما عند الانتقال الى الثالثة كذلك هناك تكون يداه مضمومتين حال انشائها  
 ثم يقبضهما على ركبتيه في الركوع انتهى فان قوله ولا ينبغي ان يكتب في كونه مع التنكير

قاعدة يشعر عدم لزوم قبض اليدين وقوله ثانيا ثم يقبضها يدل على لزوم قبضها في حالة الانتقال  
 الى الثالثة ليعلم انتقاله من القعدة الاولى الى الثالثة لكنه لا يلزمه لزوم وضع اليمنى على  
 اليسرى في الركعة الاولى والثانية والرابعة وقت القراءة لان الحكم ان كان ساقدا لا يوجد  
 الامع عليه ولم يوجد علته في تلك المواضع على ان القبض لعم من الوضع المحض من اعني  
 وضع اليمنى على اليسرى فلا يدل عليه في الثالثة ايضا سلمناه لكن يقين الهيئة المحض  
 مخالف لما روينا عن ابي وهو انه ذهب على ما صرح به في البحر وقال ان لا يسر على المريض  
 عدم التقيد بكيفية من الكيفيات وقال في قاضيان ويجلس المريض كيف شاء وقد ذكرنا  
 ان الفتوى على القعود كان حال كشده اي مع جميع الخصوصيات المعتبرة فيها فالاولى  
 ان يكتب بالنية مع التنكير في الانتقال الى الركعة الثالثة على ما صرح به اولا وجعل سجود  
 اخفض من ركوعه حديث على انه لم يجعل سجود اخفض من ركوعه حين صلى بالايما ولا ان  
 ايمانه هذا قائم مقام الركوع والسجود فلخذ حكمها ولا يرفع الى وجهه شيئا للسجود عليه  
 لما روى انه لم يدخل على المريض فوجد يصلي كذلك فمناه عنه فان فعل الرفع مع كونه  
 مكروها محرما للنهي عنه وهو يخفف راسه للركوع والسجود على نحو السابق صحيح فله ايماء  
 الى السجود المانع الولاوي لورفع المريض شيئا سجد عليه ولم يقعد على الارض لم يجز الا ان يخفف  
 راسه لسجود اكثر من ركوعه ثم يلزقه بخشبة فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه  
 الایاء والسجود على الشئ المرفوع ليس بايماء الا ان حرك راسه وتخففه في سجود لوجود  
 الایاء لا لوجود السجود على الشئ ولا اي وان لم يخفف راسه للركوع والسجود فلا يعم  
 لعدم الایاء وهو المناط وان تقدر القعود مستويا او مستندا فان ان قدر عليه مستندا  
 لزمه القعود كذلك على ما في فتح القدير او محي راسه وجعل وسادة تحت راسه حتى يكون  
 شبه القاعد لئلا يترك من الایاء بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقاء يمنع الاصحاء عن  
 الایاء فكيف بالمريض كذلك في العناية مستلقيا على قفاه ورجله الى القبلة او مضطجعا  
 على جنبه الايمن واليسر ووجهه اليها هذا التحديد مختار صاحب الهداية وقال في القينة  
 مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قبل سجود ولا يظهر انه لا يجوز وان  
 تقدر الاستلقاء بضطجع على شقه الايمن او اليسر ووجهه الى القبلة انتهى في البحر  
 ودعوى الاظهره حتى بل الاظهره يجوز وفي تقديم الاستلقاء اشارة الى انه لا فضل من



الاضطجاع وهو المشهور من الروايات وعن أبي عكسه وبه أخذ الشافعي مقلداً بان استقبل القبلة  
بحصل بالاضطجاع ولهذا وضع في الحد مضطجعا واما المستلقي فيكون مستقبل الى السماء  
وانما استقبل الى القبلة وجلاه فقط ولنا ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان  
لم يستطع قاعداً فليقع بوجهه الى القبلة بقدر الممكن فرض وهو الاستلقاء  
لان الایاء تحريك الرأس فاذ صلى مستقبلين يقع الایاء الى القبلة واذ صلى على الجنب وقع منفرجا  
عنها وان تقدر الایاء براسه لخرت الصلوة لقوله ثم فان لم تستطع فليقع بوجهه الى القبلة فان  
لم يستطع فليقع بوجهه الى القبلة وقوله لخرت إشارة الى عدم سقوطها فيقفضها عند  
القدرة وان كان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفقداً وهو الصحيح على ما في الهداية لانه يفهم  
مضمون الخطاب بخلاف المعنى عليه وقال قاضيان سقط عنه الصلوة ولا يلزمه القضاء  
اذا كثروا وان كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمعنى عليه كذا في المحيط واختاره شيخ الاسلام  
وفخر الاسلام لان مجرد النقل لا يكفي لتوجه الخطاب واستشهد قاضيان بما روى عن محمد  
فمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لصلوة عليه ودفع بان ذلك في  
العجز المتيقن امتداده الى الموت وكلامنا في اذ اصبح المريض بعد ذلك لا في اذ مات قبل القدرة  
على القضاء فلو يجب عليه ولا الا بصداء به كالمسافر والمريض اذا افطر في رمضان وما تا  
قبل الاقامة والصحة وعلى القول الاول معنى التمذ في الحديث عذر الناحيز وعلى الثاني عذر  
السقوط ولا يوجب بعينه ولا بما جيبه ولا بقلبه لان نصب الابدان بالرائي متعذر ولم يرد  
به الشرع ولا قياس على الرأس لان الرأس ما يتأثر به ركن الصلوة دون العين واختبه  
وقال زفر انه يوجب بما جيبه فان عجز فبعينه وان عجز فبقبله وقال الشافعي يوجب بعينه  
وقبله وقال الحسن يوجب بما جيبه وقبله ثم بعيد ان اصبح وان قدر على القيام وعجز عن  
الركوع والسجود يوجب قاعداً خلافاً لفرز الشافعي لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن  
الحركة لم يجز عند قلنا ركنه القيام للتوسل به الى السجدة فان كان لا يتعقبه السجود لكان  
ركناً فيخير فاشار الى ما هو افضل بقوله وهو افضل من الایاء فانما لانه استبد بالسجود  
فان عند الایاء قاعداً يصير راسه اقرب الى الارض من الایاء فانما اعترض بان هذا قليل في  
مقابلة النص لان حديث عمر بن حصين على ما روينا يدل على ان المصير الى القعود انما هو  
عند العجز عن القيام والمفروض خلافه لجيب بان يقول على ما اذا كان قادراً على الركوع والسجود

حالة القيام بدليل انه ذكر الایاء في حال ما يصل على الجنب فدل على ان المراد بحالة القيام القدرة على  
الادكان ولومرض في اثناء الصلوة بيني بما قدر يعني يتم قاعداً بركوع وسجود ولا قياماً والا  
فمستلقين لانه لا بد في الاعلى وعن ابو يوسف انه اذا صار الى حالة الایاء يستقبل القبلة  
لان تحريمه انقذت موجبة للركوع والسجود فلا يجوز بدونها قلنا اذا بنى كان بعض صلواته  
كاملاً وبعضه ناقصاً وانما استقبل كان كلها ناقصة فاذ بعضها كاملاً او لم يكن كلها  
ناقصاً ولو افتتحها قاعداً بركوع وسجود فقد روى عن القيام بنى قائماً وقال محمد يستأنف بناء على  
اختلافهم في الاقدان فان اقدان قائم بالقاء عد لا يجوز عنده ويجوز عنده على ما في كذا مسألة  
أبنا لانه امام في حق نفسه بخلاف الصحيح الذي شرع التطوع قاعداً ثم قام وبني البناء قائماً  
فانه يجوز بالاتفاق لان تحريمه قد انعقد للقيام ايضاً للقدرة عليه عند الشرع بخلاف  
تحريمه للمريض فانها ما انعقدت الا للقعود وان افتتحها بالایاء فقد روى عن الركوع والسجود استأنف  
لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز ولو اوى مضطجعا ثم قدر على الایاء فعود استأنف ايضاً  
لكن ينبغي ان يفيد الكلام بما اذا جدد بركوع وسجود لانه لو افتتحها بالایاء ولم يرد ركناً بالایاء  
وقدر على الركوع والسجود بنى عليه لانه مجرد تحريمه فلا يكون من بناء القوي على الضعيف كذا  
في فتح القدير عن جوامع الفقه والمنوع ان ينكح على شيء ان اعيى وكذا يجوز له القعود عند العجز  
لانه عذر عندنا في وعندهما لا يجوز القعود الا اذا عجز ولو امكنه غير عذر فيل بكرة وقبل لا  
والاول الحوط ولو صلى في فلاح جاز قاعداً بركوع وسجود اذ لا صلوة بالایاء بلا عذر لا انحر  
ولا التطوع على ما في الخلاصة بلا عذر صح عندنا في الخروج افضل خلافاً لان القيام  
مقدور له فلا يجوز تركه وله ان الغالب حال ركب السقينة ووراء الرأس عند القيام  
حاجباً عنها والغالب كالمحقق الا ان القيام افضل لبعده عن شبهة الخلاف ولا بد ان يتوجه  
الى القبلة كيف ما دارت السقينة سواء كان عند الافساح او في اثناء الصلوة لان التوجه  
الى القبلة فرض مطلق عليه فلا بد ان يتحول وجهه اليها كما دارت السقينة بخلاف ركب  
الدابة لانه مع سيرها يتعذر الاستقبال اليها هذا الخلاف في السائرة وفي الربوطة اي  
بالشط لان الربوطة بالبحر في جهة البحر وهي تضطرب فالاصح ان كان الربوطة في جهة شديدة  
فهي كالسائرة وان حركها قليلاً فهي كالواقفة على ما في الكفاية وفي فتح القدير لا يجوز الصلوة  
اي قاعداً بلا عذر اي بالاتفاق على ما هو الظاهر من اختصاص الخلاف بالبحرية وقبلنا على قولنا في



بحر الصلوة فاعلم في السفينة جارية كانت او واقفة وهكذا روى عن محمد و الصحيح ان الخلاف بينه وبين صاحبه في الجارية لا في المروطة على ملأ الهديته وحواشيته ثم الظاهر من الهدية والهداية والاختيار جواز الصلوة في المروطة في الشط مطلقا حيث كان في الهدية ولو لم يرو كما لشرط يعني كجواز الصلوة في الشط فيما وقعوا عند العذجات في المروطة ايضا ولكن ذكر في الايضاح ان كانت السفينة موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فضلى فانما جاز لانها اذا استقرت على الارض حكمها حكم الارض فان كانت مروطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلوة فيها لانها اذا لم تستقر في كادبة انتهى بخلافها اذا استقرت فانها كالتسريع وقان في كادبة سفينة موقوفة على شط البحر وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الارض والشط طين لا يمكنه الصلوة فيه الا بالاباء يصلي في الشط بالاباء لان الصلوة في السفينة لا يجوز له انتهى كلام المصنف بل يكره الهدية لان منطوقه عدم جواز الصلوة قاعدا بلا عذر ومفهومه جوازها فانما بلا عذر وقاعدا بعدز وقد اطلق المروطة ولم يقيدها بالاستقرار على الارض ولا يجوز اقتداء رجل من سفينة بامام في سفينة اخرى الا اذا كانت السفينتان مقامين مجزئين ما اذا كانا على رانين مقامين حيث لا يبع لاختلاف المكان ومن لم يعل عليه اوجب ثوابا ولبلة ففي ما مضى بعد الاضافة استحسانا وايقنا من ان لافضا عليه بعد استفرافها وقت صلوة كاملة وهو قول كشافى ومالك لما رواه اذ اذ قطع عن عابثة سالت النبي عن رجل يفي عليه فيترك الصلوة فقال ليس بشئ من ذلك قضا الا ان يفي عليه في وقت صلوة فيفيق فيه فانه يصليها ولانه عذر مجزئ عن فهم الخطاب فيمنع قليله وكثيره الوجوب وقان الخطاب يفي ما فانه وان كان اكثر من الف صلوة لانه مرض وتوسط اصحابنا فقالوا ان كان يوما وليلة ففني لما روى ان عليا اغنى عليه يوما وليلة فقضى والجنون في معناه فيلحق به ولانه قليل فلا يلحقه جرح وهو المناط لان نفس الاغناء والجنون لا ينافي اهلية الوجوب ببقاء الكفة بقاء عقله حقيقة وان لم يقدر على استماله وذلك انما يوجب خللا في القدرة وهو وجوب التاخير لا سقوط اصل الوجوب لان فائدة الوجوب اما الاداء والقضا بلا جرح ولم يقع بالاغناء والجنون ابدا من فائدة القضا الا ان يمتد ويوقعه في الجرح فيكون مسقطا وان زاد على يوم وليلة ساعة اى جزء قليلا من اجزاء الدورة واعلم ان اليوم بليلا بطل عند اصحاب الشرايع على مدة مفارقة الشمس من نقطة الغروب الى عودها اليها وعند البعض من

طلوعها الى مثله وعند النجيين من دائرة نصف النهار الى مثله وشئ من هذه الاقوال ليس بمبراهنا بل المراد منها هو زمان مفارقة الشمس من نقطة عرض فيها المزمع الى عودها الى تلك النقطة لا يقضى عند اربع واليوسف وعند محمد يقضى ما لم يدخل وقت سارسة وهم اتفقوا على ان الزيادة على يوم وليلة لسقوط القضا ثم اختلفوا في جهة الزيادة المسقطه فقل لانها معتبرة من حيث الساعات وقال محمد من حيث الاوقات لان الجرح يحصل بالكثرة والكثرة بالتكرار والتكرار بفوات ستاوقات فالصواب ان يقول ما لم يخرج بدل ما لم يدخل ولها ما روى عن ابن عمر انه اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض وثمة الخلاف انه لو اغنى عليه قبيل الزوال ثم افاق من اليوم الثاني في وقت الظهر يلزمه القضا عند محمد لا عند هذان في الاغناء باليسبغ به بان مرض ولو اغنى عليه بفرغ من سبع اودى اكثر من يوم وليلة سقط عنه القضا بالانقضاء ولو شرب الخمر وذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط رغاله ولو شرب الخمر او الدوا فذهب عقله اكثر منه لا يسقط عندها ولا يسقط عند محمد ثم هذا في الاغناء الدائم واما اذا اغنى ساعة وفاق ساعة فهذا الاغناء غير معتبر ولو اكثر من يوم وليلة **باب سجود التلاوة** من قبيل اضافة السبب الى السبب اعترض بالتسارع والافناء ولجيب بان سبب التسارع هو التلاوة ايضا والسبب على الامام هو السبب على التفتدي فالسبب في الحقيقة هو التلاوة فوجب بالكتب والبقى وشرايطها شرائط الصلوة الا التحريم ويجب اى على التلاوة وقيل على العوز والخمار هو الاول لان دلالة وجوبها مطلقة عن تعيين الوقت فيترسخ الوجوب الى المزمع كما في سائر الوجبات الموسعة هذان في غير الصلوة واما التلاوة في الصلوة فانها تجب على سبيل التضييق في اصح الرواية عن ابي يوسف اعينام دليل العوز فيها وهو انها وجبت بما هو من افعال الصلوة وهو القراءة فيها فالتحقق بافعالها وصارت جزء من اجزائها ولهذا قلنا اذا تلاوة السجدة فيها ولم يسجد ولم يركع فورا حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة فيه او نواه في السجدة الصلوية لم يجز لانها صارت دينا في الكفة والدين يفي بماله لا عليه واكثر المشايخ لم يقدروا الطول القراءة شيئا بل قوضوا الى رأى البتلى به كما هو مذهب ابي جح في امثاله وقال بعضهم ان قراءة اية او ايتير لم تطل وان قراءتنا طالت وصارت بحل القضا في كبر عن الاسبغ في الظاهر ان التلاوة لا يعدم العوز وفيه ايضا عن النجيين انه اذا قرأ اية السجدة في الصلوة بكرة تلخيرها وان قرأها خارج الصلوة لا يكره تلخيرها وذكر الخطاوى ان تلخيرها



مكروه مطلقا وهو الاصح انتهى و مراد بالكرهية في خارج الصلوة تنزيهية لما ذكرنا ان المختار انها وجبة  
على التراخي في خارج الصلوة على من تلاية لقوله تعالى فالهم لا يؤمنون واذ فرغ عليهم القرأت  
لا يسجدون ذمهم على ترك التسجود وانما يستحق الذم بترك الواجب ثم التالى اعم من المصلي وغيره  
والامام والمفرد والاصم والناثم او مستيقظا ميقظا او سكران بعد ان كان اهلا لوجوب الصلوة  
بان كان مسلما عاقلا بالغاطا هرا من الحيض والنفسا ان لا يجب على كافر وصبي وجنون حائض  
ونفسا قرؤا او سمعوا ويجب على الحدث والجنب والتدويع ايضا اعم من الجهر والخصا ومن  
العربية والفارسية فهم اولا واختلف في السماع فقال ابو جيب عليه ايضا فهم اولا اذا لم يجر  
انه قراءة سجدة وقالا يشترط عليه بان يقرأ القرآن واما لو قرأ بالعربية فيلزمه مطلقا  
على العربي لا على العجم ولا يجب على الاصم من السماع كذا في فتح القدير من اربع عشرة اية في الاعراف  
عند قوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويستجوبون وله يسجدون والاعد  
عند قوله والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها والكل عند قوله والله يسجد ما في السموات  
وما في الارض من رابنة والكل تلك وهم لا يستكبرون والاسراء عند قوله ويجرون للذقان  
يكونون ويزيدهم خشوعا وحرمة عند قوله واذ اتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا وانما  
عند قوله لم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس الابنة وقال الشافعي فيها  
سجدتان لما رواه ابو داود ومروعا ان فيها سجدتين قلنا نعم الا ان الثانية صلوتية لا تدل  
ببطلان اقتراحها بالركوع حيث قال تعالى واركعوا واسجدوا واليهود في مثله من القرآن كونه من  
او امر ما هو ركن الصلوة بالاستقرار نحو اسجدى واركع مع اركعيا والفرقان عند قوله  
اذا قبل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن السجدة لما امرنا واذ هم نفورا والكل عند قوله ولم  
ما تخفون وما تغفلون على قراءة العامة وعند قوله الا يا اسجدوا على قراة الكسائي والتميز  
عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها سجدوا وسجدوا بحمد ربهم ومن عند قوله  
فاستغفر ربه وخر راكعا واناب وقال الشافعي سجدة شكر لا سجدة تلاوة قلنا قرأ  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه ثم استغفر الامر عليه  
واحصل انه لا خلاف بيننا وبينه في ثبوت سجدة التلاوة في اربع عشر مواضع وانما  
في كيفية ثبوتها في موضعين فقال ثبوتها في موضعين في الحج على وجه السنة وانكر في  
بان سجدا على سجدة الشكر قلنا وجوبها في الحج في موضعين وحملنا الاخر منه على الصلوتية

واشتباهها والنجيم عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا والاشفاق عند قوله فالهم لا يؤمنون  
واذا فرغ عليهم القرآن لا يسجدون والعلق عند قوله واسجدوا اقترب وعلى من سمع لاجماع الصحابة  
ولو وصلية اي ولو كان السماع غير قاصد فيه اشارة الى عدم الفرق بين السماع والاستماع في  
كونها سببا للسجدة وان كان بينهما فرق بحسب اللغة حيث السماع يستعمل فيما اذا لم يكن للسماع قصد  
والاستماع يستعمل فيما اذا كان له قصد في المحيط ولو سمعها من كافر او صبي عاقل او حائض  
او نفساء او جنبا او محدث وجب عليه ولو سمعها من مجنون او نائم او طوطي لا يجب على  
الاصح لان التلاوة صدرت من غير معرفة وتمييز فلا يقرب وفي قاضيهان والمخالصة الصحيح  
انها تجب على من سمع من انثاء وفي نوادر الصلوة ان المجنون اذا قصر فكان يوما وليلة لوافل  
يلزمه السجدة بالتلاوة والسماع حالة المجنون فيؤديه بعد الافاقة وعلى الموثم بتلاوة  
امامة لانه النظم منابته ولا يجب بتلاوة اصله في الصلوة ولا بعد ها ولا عليه ولا  
على امامه سواء قرأها في القيام او الركوع او السجود او القعود وعن محمد يسجدونها اذا فرغوا  
عن الصلوة لان المفتي قد تقرر وانما منع ارتفاع بخلاف حالة الصلوة لوجود المانع في هذا  
من قبيل تخصيص القلة والمخلص معروف ولها ان الموثم محجور عن القراءة خلف الامام وانما  
الحج عدم اعتبار فضل الحج عليه وبصرفه فلا حكم لقراءة اصله بخلاف الجنب والمكاف حيث  
يجب على من سمع منها فانها منبأ عن القراءة لا المحجور ان اثره يقتضي ان من الافعال الحسية  
تحریم الفعل لا ترك الاعتبار لانه انما يعدم مشروعية الفعل لا وجوده بخلاف الحجر فانه يعدم  
وجود الحجر عنه توضيحه ان القراءة من الافعال الحسية والفعل عنها يعدم مشروعيتها  
لا وجودها والحجر يعدم وجودها وسجدة التلاوة يتعلق بوجودها لا مشروعيتها بخلاف  
ان شرب الخمر فامارة طالق فشرها بخلاف وان لم يكن شرب الخمر مشروعيا اصله لان الحنف  
يتعلق بوجود الشرب لا مشروعيته وانما لا يجب على الحائض والكفأة بتلاوتها وساعها  
من طاهر مع وجود القراءة فيها لانها لا تعدم اهلية الصلوة عنها ويجب على الجنب بها لاهلية الصلوة  
على ما مر الا على سماع ليس معه في الصلوة وقبل ليس عليه ايضا لانه محجور مطلقا بالنسبة  
الى من معه في الصلوة والى من لم يكن معه فيها والصحيح ما في الكتاب على ما اختاره العامة  
لان حجره يخص من معه في الصلوة دون غيره ولو سمعه المصلي من ليس معه في الصلوة  
لا يسجد الصلوة لانه لا يستصلون بها لان سماعه هذه السجدة ليس من افعال الصلوة لكونه



عن تلاوة خارجة عن الصلوة ومجركون السماع نفسه في الصلوة لا يقضي كونه من أفعالها  
 لأن أفعالها إما فرض أو واجب أو سنة وهذا السماع ليس بشئ من ذلك وما ليس من أفعال  
 الصلوة لا يؤدي فيها ويسجد بعدها لتقرر سببها في ذمته وهو السماع فان سجدها لا يجوز  
 بل يعيدها بعدها لأنها وجبت كاملة فلا تؤدي ناقصة للمني عن أداء ما ليس من أفعال الصلوة  
 في الصلوة لا يقال لأنهم إنما وجبت كاملة فأنها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصلوة بأفعالها  
 حراما فكانت كالصبر وقت الأصفر وجبت ناقصة فينادى ناقصة لأننا نقول أن الوقت لو كان  
 سببا لها كان الأمر كذلك لكن سببها ما ذكرناه لا الوقت فوجبت كاملة فلا تؤدي في الصلوة  
 بل تقاد بعدها لتقرر سببها ان لم يقرأ المصلي السماع تلك الآية في الصلوة وأما لو قرأها فيها  
 وسجدها وهو غير معتد فلا إعادة عليه سواء قرأها بعد ساعة أو قبل ساعة على الصحيح  
 ولو قرأها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد إلى مكانه وبني على صلوته ثم سمعها  
 من الخارج فليدعه ان يعيدها بعد الفراغ لأنه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما ابتدأ المجلس  
 بخلاف ما إذا قرأ الآية سجدة ثم سبقه الحديث فذهب وتوضأ ثم جاء وقراء مرة أخرى لا يزيده  
 سجدة وإن قرأ الثانية بعدما تبدل المكان لأنه في المسئلة الأولى قد تبدل المكان حقيقة  
 وحكما أما حقيقة فظاهر وأما حكما فلأن السماع ليس من أفعال الصلوة ثم بخلاف المسئلة  
 الثانية على ما في أبدان ولا يتصل أي تلك السجدة على تقدير أنها في الصلوة الصلوة لأنها  
 لا تتأثر بحرام الصلوة كونه في أصلها من أفعالها وزيادة ما دون الركعة ما كان من جنس  
 أفعالها لا يفسدها لكنه فيده في التخييس والتجني والولو لوكية بان لا يتابع المصلي السماع  
 القارئ فان سجد القارئ فتابعد المصلي فيها فسدت صلوته للمتابعة ولا تجزئ السجدة عما مع  
 وفي الهداية عن النوار ان تلك السجدة تفسد الصلوة لأنه زاد فيها ما ليس منها وقيل ما ذكر  
 في النوار قول محمد وهو القياس وما ذكر في الكتاب من عدم الفساد قولها وهو الاستحسان  
 بناء على زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عند ما وعلى قوله زيادة السجدة يفسدها  
 والصحيح عدم الفساد على ما في الخلاصة وغيرها ولو سمعها من امام فافندي به قبل ان يسجد  
 سجد معه تبعاله وإن افندي بعد ما يسجد فان كان افندي في تلك الركعة لا يسجد  
 أصلا أي لا في الصلوة ولا في خارجها لأنه صار مدركا للسجدة بإدراك تلك الركعة ولأنه  
 لا يمكنه ان يسجد في الصلوة لما فيه من مخالفة الامام ولا بعدها لأنها صلوته فلا تؤدي

خارجها وإن كان افندي في غير ما في الركعة التي بعد تلك الركعة يسجد خارجا في الصلوة  
 لأنه لما لم يدرك تلك الركعة لم يكن مدركا أيضا للفراة والالما تعلق بها من السجدة فكانت حادثة  
 فتؤدي في الخارج وقال الامام الغتالي أنها تسقط لأنها صلوتية لكون التلاوة في الصلوة  
 فلا تؤدي خارجا ولا دلالتها للمخالفة فسقط فلنا ان النظر إلى التلاوة يقضي ذلك والنظر  
 إلى السماع يقضي لزومها في خارجها فعلنا به للاحتياط كما لو لم يقند ذلك السماع بذلك لأن  
 القارئ فانه يسجد خارجا في الصلوة لتقرر سببها فلو اضعف كون التلاوة في الصلوة كونها صلوة  
 لما يسجد خارجا في الخارج ولا تقضي الصلوتية الصواب في النسبة الصلوتية خارجا لأنها  
 أفعال الصلوة فلا تقضي خارجا لان لها مزية الصلوة فلا تؤدي ناقصة ومقتضى هذا الجواز  
 تأخيرها من ركعة إلى أخرى بعد ان لا تخلو الصلوة عنها كذا في فتح القدير لكن صرح في أبدان  
 بأنها واجبة على الفور وإنه إذا أخرها حتى طالت القراءة نصير قضاء ويأتي لان هذه السجدة  
 صارت من أفعال الصلوة ملحقه بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلوة  
 بل زائدة بخلاف غير الصلوتية فأنها واجبة على الترخي على ما هو المختار وقيل بل على الفور أيضا  
 انتهى وهكذا في الجرح في هذا لا يجوز تأخيرها إلى ركعة أخرى ولو أخرها يصير قضاء واليه أشأ  
 المعنى أيضا بمفهومه لان المفهوم منه جوار قضاءها في الصلوة وذلك بالتأخير إلى ركعة أخرى  
 فان قيل كيف يتحقق هذه التساوية وموجبها غير مقصورة لان سجدة التلاوة لا يتصور  
 ان لا ينادى في الصلوة لأنها تنادي في ضمن سجدة الصلوة نوى أو لم ينو كما ذكره قاضيخان  
 وكذا ينادى في ضمن الركوع مع الكنية فلنا انما يرد هذا إذا ركع وسجد للصلوة على الفور  
 وما نحن فيه اذا لم يسجد ولم يركع على الفور حتى لو قرأ ثلث آيات وركع أو سجد للصلوة  
 ينوي بها للتلاوة لم تجز لان السجدة صارت ديناً عليه لفوات وقتها فلا تنادي في ضمن  
 الغير كذا في فتح القدير ويعرف ذلك من سوق عبارة قاضيخان أيضا رجل قرأ الآية بالسجدة  
 في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة أو غيرها من غيرها بعد الآية أو آيات إلى آخرها  
 فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوي للتلاوة وان شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السورة وان  
 وصل بها سورة أخرى كان أفضل وان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع  
 وسجد لصلوته سقط عنه سجدة التلاوة لان هذا القدم من القراءة لا يقطع الفور ولو ركع  
 لصلوة على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة ونوى في السجدة السجدة للتلاوة ولم يرد



فكذلك اذا قرأ بعد هاتين ولجمعا ان سجدة التلاوة تنأوي بسجدة الصلوة وان لم ينو لها فلتقف  
في الركوع قال شيخ الاسلام خواجه زاده لا بد للركوع من اليك حتى ينوب عن سجدة التلاوة  
نص عليه محمد وان قرأ بعد السجدة ثلثايات وركع لسجدة التلاوة ذكر شيخ الاسلام خواجه  
انه ينقطع ح الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة وقال شمس الائمة الحلواني لا ينقطع الفور  
وينوب الركوع عنها ما لم يقرأ اكثر من ثلثايات انتفى فظهر منه ان حصولها في الصلوة يفتقد  
بان يركع ويسجد للصلوة على الفور او بعد تلاوة آية او اثنين واما لو لم يسجد للصلوة على  
الفور بل سجد لها بعد تلاوة ثلثايات لآتت ادى التلاوة في ضمنها وفي فتح القدير وقد  
بان ان لم يسجد ولم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثلثايات ثم ركع ونوى السجدة لم يجز  
وكذا ان نواه في السجدة الصلوة لانها صارت دينا عليه والدين يقضى بآله لا عليه  
والركوع والسجود عليه كذا في البدائع وقان في الدخيرة اذا تلاوة السجدة في صلوة  
وهي في اخر السورة الايات بيقين فان شاء ركع بها وان شاء سجد واختلفا المشايخ  
في قوله ان شاء ركع وان شاء سجد فقال بعضهم معناه ان شاء سجد لها بسجدة على حدة  
وان شاء ركع لها ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى اليك بان التلاوة والسجدة  
لا يحتاج اليها لان الواجب الاصل هو السجدة والركوع يخالف السجدة صورة يوافقها معنى  
من حيث ان المقصود منها الخفوع في حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث  
انه يخالفها صورة يحتاج الى اليك وقال بعضهم معنى قوله ان شاء ركع ان شاء اقام ركوع  
مقام سجدة التلاوة من غير حاجة الى ركوع غير ركوع الصلوة واليه ما شيخ الاسلام خواجه زاده  
واكثر المحققين على ما في الكشف الكبير والتفريز ولا يخفى عليك ان الظاهر من قول الدخيرة ان الفور  
لا ينقطع بقراءة ثلثايات ما لم يزد عليها على ما ذكره قاضيان ان شاء ركع بها وان شاء سجد  
على ما ذكرناه هو القول الاول من هذين القولين ولي هنا بحث اما اولافلان قولهم انه يحتاج  
الى اليك في اقامة الركوع مقام سجدة التلاوة بما اذا لم تطل القراءة ثلثايات فينه نظر لآت  
الحاجة انما هي الى تحصيل التعظيم بالسجدة وقد وجد ذلك في الركوع ايضا نوى اولم ينو  
من دخل مسجد واستغفل بالقرآن يقوم مقام تحية المسجد نوى اولم ينو فان قيل ان الواجب  
الاصل ههنا هو السجدة وهي مخالفة للركوع صورة وان كانت موافقة له معنى فلو افقها  
له صححت اقامته مقامها ولما لفتها احتجبت الى اليك بخلاف الصلوة لان بينها موافقة صورة

ومعنى فلا يحتاج الى اليك في اقامة لهدىها مقام الاخر قلنا ان مخالفة الصورة ان اعتبرت فلحكم  
ان لا يتأدى الواجب به وان نوى فان من نوى اقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذ كان  
بينها تفاوت وان لم يعتبر تلك مخالفة فلا حاجة له الى اليك كذا في الصلوة واما نأينا فلان ما  
ذكره من ان سجدة التلاوة يتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو ففنه ايضا نظر لآت البدائع من انه  
يحتاج في اقامة السجدة الصلوة مقام التلاوة الى اليك ايضا لاختلاف سبب وجوبها فاصحة  
لما ادعاه قاضيان من الاجماع عليه ولعلم ان تأدى السجود التلاوة بالركوع في الصلوة فباس  
وفي الاستحسان لا يجوز لكن هذا القياس مقدم على الاستحسان واختلف في توجيهه فان بعض  
المحققين انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر اكان في قوله تعالى وخرركما لما بينهما من المناسبة  
من حيث اشتغالها على التعظيم والاختصاص جاز اقامته مقامها فعلا ايضا لذلك المناسبة وهذا  
القياس جلي سبق اليه الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلوة  
لان تأدي به لان الامر بالتأدي يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوب الفيه ولا يتأدى بغيره وهذا  
القياس خفي فيكون استحسانا فقدم الاور عليه لكونه جليا ورده بعض المحققين بان عدم  
تأدى الامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر ولجلي من تأدي به قياسا على جوار اقامة  
الشيء مقام اسم غيره ثم قال والاول في توجيهه ان يقال لما اشتهر كل من الركوع والسجود على  
كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود ولما بينهما  
المناسبة الظاهرة حتى صح التفسير عنه بالركوع في قوله تعالى وخرركما فهذا قياس جلي ظاهر  
فاسد لاستلزامه العمل بالمعنى المجازي للسجدة من غير تقدير الحقيقة وهو وضع الجبهة على  
الارض والركوع مجاز وباطنه صحيح لان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصورة حتى يلزم بالتأدي  
كالطهارة وانما التقى هو النواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على وجه العبادة  
وهذا المعنى حاصل في الركوع في الصلوة ايضا لان الامور به هو السجود وهو مغاير للركوع  
فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوة مع قرب المناسبة بينها لكونها  
من اركان صلوة واحدة وكما لا ينوب بالركوع خارج الصلوة عن السجدة وهذا قياس خفي سمي  
استحسانا اثره ظاهر وهو العمل بحقيقة السجود وعدم تأدي للامور بغيره وفساده خفي  
وهو جعل غير المسمى مساويا للمسمى باطنه في القياس الجلي وجعلنا سجدة التلاوة  
في الصلوة متأدية بالركوع فيها بخلاف الركوع خارج الصلوة لان لم يشرع عبادة في حاج



الصلوة ويجوز السجدة الضلعية فانها مقصودة بنفسها كالركوع وفيه محل هذا القياس والاستحسان  
اقامه الركوع في خارج الصلوة مقام سجدة التلاوة وليس يصح ما ذكرناه من ان الركوع في الخارج  
لم يشرع عبادة ثم النص على ان السجود بالتلاوة افضل على ما في البدائع وبنية ابن الهيثم بانه  
ان يسجد ثم قام وركع حصل قريتين بخلاف ما اذا ركع ولانه بالسجود مؤد للواجب سورة وفيه  
واما بالركوع فهو مؤد معنى فقط ثم قال اذا سجد لها وقام فركع كما رفع راسه دون قراءة كره له  
ذلك سواء كانت اية السجدة في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم ايتان او ثلث لانه  
يصير باننا الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كانت في وسط السورة فينبغي ان  
يختمها اذا رفع راسه ثم يركع وان كانت عند ختمها فينبغي ان يقرأ ايات من سورة اخرى ثم يركع  
وان كان بقي منها الى الختم ايتان او ثلث ايات كسورة بنى اسرائيل ولا نشغاق فينبغي ان يقرأ  
بقية السورة ثم يركع وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل ثم مقدار اية او اثنين الى الختم  
لا يقطع الفور بالاتفاق ومقدار ثلث ايات يقطع على الخلاف على ما ذكرناه فلا خارج الصلوة  
ثم دخل في الصلوة قبل ان يسجد لها واعادها اي تلاوة تلك الاية في الصلوة من غير تبدل  
مجلس التلاوة عن مجلس الصلوة وسجد في الصلوة كفته عن التلاوة وتبين لان المجلس متحد والصلوة  
اقوى فصار طحا رتبة بقا لها وفي رواية النوادر انه يسجد سجدة اخرى بعد الفراغ من  
الصلوة لان الاولى قوة السبق فاستويان في القوة فلا يكون احدهما اوليا بالاستتباع و  
الاصح ظاهر الرواية لان الثانية بعد التساوي قوة اخرى مرجحة وهو اتصال السبب بالحكم  
وفيه اشارة الى انه لو لم يسجد في الصلوة ايضا سقطت لان الحكم رتبة اخذت حكم  
الصلوة فاذ سقطت الصلوة سقطت لعدم قضائها في الخارج على ما مر سقط ما يتبعها  
والي ان لو تلاها في الصلوة ولم يسجد حاجي سلم فاما دها في مكانه ان كان بعد ما تكلم  
بقرنه سجدة اخرى وان كان قبل ما تكلم فلا يلزمه سجدة اخرى على ما في المحيط والى انه  
لو تلاها في الخارج ثم اعادها في الصلوة قبل ان يسجد لها ولم يسجد لها في الصلوة قصد  
بل اكتفى عنها بالصلوة كفته عن التلاوة وهل يلزمه تعيين البنية بان هذه السجدة لهذه  
التلاوة وتلك لهذه ام لا لا يلزم في الفينة والاستنباه لا يلزمه واما تعيين انها سجدة تلاوة  
فلا بد منها لدفع نزاع سجدة التلاوة والسهو على ما صرح به في باب شروط الصلوة من غير  
وان يسجد للاولى في خارج الصلوة ثم شرع في الصلوة واعادها فيها يسجد لغير لان

مبنى السجدة على التداخل بالاجماع دفعا للرجح التزم عن الزام التكرار وذلك ما في الحكم اورد السبب  
والاولى بقا لمعقوبات اظهار الكرم الشارح ولان مبناها على التدرج المعقوبات اذا دارت بين  
الثبتوت والسقوط سقطت والثاني بقا للعبادات لانه لو كان في الحكم في العبادات دون السبب  
لكانت الاسباب باقية على بقدها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادات بدونها وفي ذلك  
ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب  
واحد يترتب عليه حكمه اذ وجد دليل الجمع اعني اتحاد المجلس وهذا ايضا باطل فيما نحن فيه لا قانون  
فيه اما بالحاق الاولى بالثانية فيؤدي الى سبق الحكم على السبب وذا باطل واما بالحاق الثانية بالاولى  
وذلك نقض الاصول وخلاف المعقول لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاذا تعدر التداخل  
فلا بد ان يسجد لغير هذا فان قيل هذه المسئلة اما مند رجة فيها بعد ما اعني قوله ولو كرر  
اية واحدة في مجلس واحد او غير مندرجة فيها فان كانت مندرجة نظر الى اتحاد المجلس فينبغي  
له ان يسجد للذي ثم دخل في الصلوة فتلاها ان لا يسجد لغير لان الحكم في المسئلة لانه ذكرها  
في مجلس واحد ان اكتفى بسجدة واحدة سواء قدمها او اخرها او وسطها عن التلاوات وان لم تكن  
مند رجة بناء على اختلاف المجلس بالصلوة كبا لا كل ونحوه فينبغي ان لا يكفي في الصلوة الاولى  
الاسجدتان لجيب عنه بان موضوع هذه المسئلة من جزئيات موضوع المسئلة الاية لعدم  
اعتبارهم لاختلاف المجلس بالصلوة لان الشروع فيها على قليل لكن حصر موضوعها من حكم ذلك  
العلم فضيلتها بان ان يسجد للاولى فلا يفي عن السجود للصلوة او للصلوة فينبغي عن الاولى  
اولا يسجد لولادة منها فتنسقطان على ما ذكرناه ولو كرر اية واحدة في مجلس واحد لان من قرأ القرآن  
كله في مجلس واحد لم يدر ما ربع عشر سجدة ولا يجوز فيه التداخل لان المجلس لا يجعل الكلمات المتفرقة  
بمنزلة كلمة واحدة كن قرأ انسان بالالف والخرمانية ولعبد بالحق لا يجعل الكل اقرا واحدا مع  
اتحاد المجلس بل انما يجعل مرات الكلمة الواحدة مرة وهذا لان ايات السجدة محصورة والغالب  
عدم تلاوة الجميع في مجلس واحد فلا مرجح في اعتبار كل منها مستقلا بدون الجمع بخلاف التكرار  
للحفظ والتعلم والتعلم فانه ليس بمحصور ويتفقد في مجلس فاولم يجعها المجلس لزم الحجج العظم  
وقيد باية السجدة لانه لو كرر في مجلس واحد ذكر النبي ثم قيل كفته صلوة واحدة على النبي ثم  
وقيل لا وكذا الخلاف في تسميط العاطس في مجلس واحد كفته سجدة واحدة يجوز التداخل  
فيها استحسانا دفعا للرجح على ما ذكرناه ولما صح ان جبرائيل عم كان ينزل باية السجدة على رسول الله



عم ويكرر عقبه وكان رسول الله عم يسجد لها مرة واحدة فلو لم يجز لندخلها كان يسجد مرارا وهذا  
التدخل في السبب على ما هو لا يبق بالعبادات لانه الحكم على ما هو لا يبق بالعقوبات على ما ذكرناه  
ثم دليل التدخل هو اتحاد المجلس لكونه جامعا للثبوتات واليه اشار بقوله في مجلس واحد  
فاذا اختلف المجلس عاد الحكم الى الاصل وهو وجوب التكرار كما اذا اختلف السبب واليه اشار بقوله  
وان بدلها اي اية السجدة وان اتحد المجلس او بدل المجلس وان احدث الالة لا يكتفي بالسجدة  
الواحدة لعدم اجماع بل يتكرر الوجوب لتعدد الاسباب والمجلس لا يختلف بمجرد اتيان مختلف  
الخبرة لان قيامها دليل الاعراض وبهذا الدليل يبطل حينها بخلاف فتورها فانها لو خبرت قائمة  
فقط لا يخرج الامر من يدها لعدم دليل الاعراض بل الغور لجمع للرأي ثم اختلف المجلس فيكون  
حقيقته بلخلاف المكان بان يسير من مكان الى اخر الا في اسير بخطوة او خطوتين قائمة لا يخلو  
فيها على ما في فتح القدير وكل من البيت والمجلس فلو انتقل من مكان الى اخر في البيت او المسجد  
لا يتكرر الوجوب على ما روي عن محمد والسفينة وان كانت سائرة لا يوجب سيرها اختلف  
المكان والمجلس والداية اذا كانت في الصلوة وهو ركع عليها كالسفينة لان جوار الصلوة  
عليها شرعا اعتبارا ولا يمكنه التقدرة مكانا واحدا حتى لو حدثت في صلوة بعد ما قرأها في  
الوضوء ثم عادها بعد الغور لا يتكرر الوجوب بخلاف الشيء بالقدم فانه لا يوجب لا اعتبارا لا يمكنه  
التقدرة فيه مكانا اذ لم يخرج صلوة الماشي ولذا قالوا لو كان خلفا ركبا لسان بشي وهو في الصلوة  
عليها وتلاها مرارا تكرر الوجوب على الانسان الماشي دون الركبا ما اذا لم يكن في الصلوة والداية  
سائرة فينكر الوجوب عليه لعدم اجماع وقبل اذا كان المسجد والبيت كبيرين اختلف المجلس وقد يكون  
حكما بان اكل اكثر من لقمتين في مكان الصلوة او حكم اكثر من كلين او شرب او نكح او نام مضطجعا او  
ارصفت ولذا اولخت في بيع وشراء او عمل يعرف به انه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد المجلس  
لان كان يسيرا واختلفوا في الصلوة فعند محمد يوجب الاتصال فيها من ركعة الى اخرى بخلاف  
المجلس وعند ابى يوسف لا يوجب فلو قرأها في ركعة ثم كررها في اخرى وجبت سجدة اخرى  
عند محمد لا عند ابى يوسف لحدان انقول بالتدخل يؤدي الى الخلاف لحدى اركعتين عن القراءة  
ففسد الصلوة ولا يوجب سبب انه ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حكم بطلان العدد  
في حكم اخر فقلنا بالعدد في حق جواز العدد بالاتحاد في حق السجدة وسدنية التوب  
والدياسة والاشغال من حصن الى اخر بتدليل المجلس فينكر الوجوب بتكرار القراءة وكذا السج

بجراؤهم او حوض وفي فتح القدير عن الترتابي واختلف في سدنية التوب والدياسة والذي يدور  
حول الرخي والذي يسبح في الماء والذي تلو في غصن ثم اشغل الى اخره والاصح الايجاب لتبديل  
المجلس ولذا يعتبر مختلفا في الغصن في الحلال الحرام حتى ان اخلل لوري صيدا على غصن شجرة  
اصلها في الحلال والغصن في الحرام يجبا الحرام ثم تكرر الوجوب في سدنية التوب بناء على ان يغرس  
اكانك خشبات يسوي فيها السدي ذابا وجائيا ولما لو كان يدبره على دائرة عظمي وهو  
جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب كما في ابلد الاسكندرية ولو تبدل مجلس السامع  
يتكرر الوجوب عليه وان اتحد المجلس التالي لان السبب القريب في حقه هو السامع وقد تبدل  
مجلسه فيه فينبدل الوجوب ايضا وقيل ان السبب القريب في حقه هو السامع والسامع  
شرط على التلاوة في حقه ولما يتكرر الوجوب على هذا القول ايضا مع اتحاد السبب لان اتحاد المجلس  
التالي انما يبطل العدد في حق التالي فقط فلم يظهر ذلك في حق غيره فنكر الوجوب في هذه المسئلة  
كان اجماعا على ما صرح به في فتح القدير وان اتحد مجلسه اي مجلس السامع وان تبدل المجلس  
التالي لا يتكرر الوجوب على السامع على ما صح في الهداية على ان السبب في حق السامع السامع  
ولم يبدل مجلسه فيه وقال في الاسلام ان الوجوب في هذه المسئلة يتكرر على السامع لان  
الحكم يضاف الى السبب والسبب في حقه هو التلاوة والسامع شرط عمله وقد تكررت التلاوة  
يتبدل المجلس التالي ورجحه في الكا في ايضا وقد يقال ان يتبدل المجلس التالي قد يبطل الاتحاد  
في حق التالي فقط فلم يظهر ذلك في حق السامع وبهذا يقال ان عدم التكرار على السامع في هذه  
المسئلة اجماع لكن اختلف ثابت فيها وكيفيته ان يسجد شرط بين تكبيرين الصلوة وها  
سنتان على ما في العناية وفي فتح القدير انها متدبان من غير رفع يدا لان هذه التكبيرات  
لا للنجية وانرفع للنجية كما في الصلوة ولا لغيرتها بها ولا تشهد ولا سلام لانه التحليل هو  
يفتق سبب النجية ولا تحريم فلا تحليل ويقول فيها مثل ما يقول في سجدة الصلوة وان لم يكن  
شيئا لم يضره على ما صح في العناية وهكذا صح في فتح القدير ثم قال وينبغي ان لا يكون هذا  
على عموم فان كانت السجدة في الصلوة يقول فيها ما يقال فيها فان كانت فريضة قال سبحان  
ربي الاعلى او نفاد قال ماشاء ما ورد كسجد وجب للذي خلعت الح وان كان خارج الصلوة  
قال كل ما اترعن ذلك وعن الخ لا يكبر عند الخطا وعنه يكبر عنده في الانتهاء ويشبه  
ان يقوم ويسجد وكذا ان يقرأ سورة وينع اية السجدة لانه يشبه الاستسكاف عنها ولان



فيه قطعاً تنظم القرآن وتغير التاليفه وابتاع النظم والتاليف ما مور به لقوله تعالى فاذا قرأناه  
فانبع قرانه اي بالتاليف فكان التفسير مكرهاً كذا في فتح القدير عن البداية وهذا التعليل  
مقتضاهما ان يكون لكرهه تحريمه لان الاستنكا فحها والتغير حرام لا عكسه لان فيه ما يرد  
لها لكن هذا ان لم يكن في القلوة والآفكره عكسه ايضا على ما فهم من قاضيان وندب التفسير  
اليها اية او اثنين قبلها لدفع توهم التفضيل على ما روى عن محمد ويكون ادل على مراد الآية والحاصل  
التسجدة بحق القرآن لا بحق ايجاب التسجدة اذ القراءة للعبادة ليست بمسبحة فيقرأ معها آيات  
ليكون قصده الى التلاوة لا الى ايجاب التسجدة كذا في البداية ولو قرأ آية السجدة الآخرة  
الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا ان يقرأ أكثر  
آية السجدة بحرف التسجدة على ما في التزيلي واستحسن اخفاؤها عن السامعين شفقة عليهم  
لاحتفالهم بها كالسنة من ادائه ويقضيه عند فوات وقته لكن القلونية تقضي فيها لا في  
خارجها على ما مر وهما تحت ما امران الصحيح في القلونية وجوبها فوراً وفي غير القلونية  
وجوبها مترجماً والقضاء انما يصح على القول بالقرآن فان كان المراد به القلونية بقي الآخر  
وان كان كلاهما يلزم الجمع بين القول الصحيح وغيره واذا تلى في وقت غير مكروه لا يجوز به السجود  
في وقت مكروه لانه وجب كاملاً فلا يؤرخا فضا ولو تلى في وقت مكروه فسجد فيه بخبر  
لانه اداءه كما وجب ولو لم يسجد فيه حتى جاء وقت آخر مكرهاً فسجد لها فيه قبل يجوز قبل  
الاكذائي في القدير **باب المسافة** اي في بيان صلاة السفر لانه متى من عند الباب ولذا  
جعل الخبر القصر من تجاوز بيوت مصره من جانب خروجه اشار الى ان موضع القصر هو  
محل تجاوزه بيوت مصره من جانب خروجه على ما يدل عليه ما روى في الصحيح انه عم قصر القصر  
بنى خليفة ولا بد ان يجاوز من مصر وهو ما حوله من بيوت ومسكن وابنه اشيا لا يرد  
فلو تجاوز بيوت مصره من جانب خروجه وتجاوز بيوت من جانب آخر في مقدار الجانب  
الذي خرج منه جاز القصر فان قبل عند مفارقة المريفين يتحقق مبدأ الفناء اذ هو معتد  
بغلوته على ما هو المختار وقيل باكثر منها والفناء متى بالمصر شرعاً حتى جازت الجمعة والكبد  
فيه ومقتضاه ان لا يقصر بمجرد مفارقة البيوت بل لا بد ان يجاوز كفتاً لجيب عنه بان  
الفناء انما الحكي به فيها هو من حواجز اهل القيمين فيه لا مطلقاً والجمعة وصلاة العيد كذلك  
فالحق في جها بخلاف صلاة السفر فلا يلحق به جها واما على قول من منع الجمعة فيه اذ كان

منقطعا عن العريان فلا بد من الاشكال وفي قاضيان فصل في كفتا فقال ان كان بينه وبين المصر  
اقل من قدر غلوة ولم يكن بينها مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء ايضا وان كان بينها مزرعة او كانت  
المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر وكذلك ان كان هذا الفصل  
بين القريتين او بين قرية ومصر وان كانت القري متصلة ببعض المصر فالعتبر مجاوزة القري  
هو الصحيح وان كانت القري متصلة بفناء المصر لا ببعض المصر يعتبر مجاوزة الفناء ولا يعتبر  
مجاوزة القري انتهى فظهر منه اشتراط مجاوزة القري المتصلة ببعض المصر على الصحيح وجزم  
به في فتح القدير واعترض على الهداية لاشتمال كلامه علم اشتراطه وفي البحر وظاهر كلامه في  
ترجيح عدم اشتراطه وفي الفنا وحي ان كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر  
وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة مرداً سيراً وسطاً ثلثة ايام  
اشار الى اشتراط هذا القصد لان الاحوال شروط وبناء على هذا الشرط قالوا امير خرج مع  
جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان  
طالت المدة جداً وكذا التكت في ذلك الموضع اماناً في الرجوع فان كانت مدة سفر قصر واعاد  
بالشرع وصلى وصلى في خروجه قاصدين مسيرة ثلثة ايام ففي اثنا ايام بلغ القصر واسلم الكافر  
يقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من القصر حين انشاء السفر  
بخلاف انصراني فانها اهلها والنية بعد صحة النية بالبلوغ واقل ثلثة ايام فلا يقصر وقال ابو بكر  
بن الفضل ان بينها وبين القصد اقل من ثلثة ايام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين ولو لم  
حرب في دار الحرب ولم يعلم اهل داره به او علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على اقامته وان خشهم  
على نفسه فهو يرب منهم قاصداً مسيرة ثلثة ايام لم يصير مسافراً لان قصده هذا لم يعتبر لان  
مقصوده حفظ نفسه فيجوز ان يتحصن منهم في اقل من مدة السفر ولو طاف الدنيا بلا نية  
قطع مسيرة ثلثة ايام لا يقصر والمراد باليوم النهار من اقصر ايام السنة لا الليل لانها لا يشترط  
ولا يشترط سفر كل يوم الى الغروب حتى لو بكر من اليوم الاول ومشي الى الزوال ثم في اليوم الثاني  
كذلك صار مسافراً لانه لا بد له من النزول لك ستر لحيته لنفسه ولدايته والحاجة الى الصلاة  
وقال ابو يوسف المعتبر يومان واكثر الثلثة والشافعي يوم ويلة وقال بعض اصحابنا انه  
مقدر بخمسة عشر فرسخاً وبعضهم باحد وعشرين فرسخاً وبعضهم بنائيه عشر فرسخاً والجمعة  
عليهم قوله دم بمسح المسافر ثلثة ايام وليا لها ثم لا بد ان يكون قصده وارادته قبل الصلاة ولذا



فانه ان تجلس اذا فتح الصلوة في السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها اليه وهو في السفينة  
ونوى السفر ثم صلوة المقيم عند ابي يوسف خلافا لما لا يجتمع في هذه الصلوة ما يوجب  
الاعتناء والقصر فرج ما يوجب الاعتناء حينئذ قصر حيز من جاوز الفرض الرباعي وصار حيزه  
فيه ركعتين لما روي عن عمر بن الخطاب قال ان صلوة السفر ركعتان والموقوف في امثاله حكم  
الرفع وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وهو حجة على الشافعي في القول بان فرض  
المسافر اربع والقصر ركعة ترفية لا ركعة اسقاط فيختار فيها كما للصوم فانه قياس  
في مقابلة النحر ولانه فاسد لان الصوم يلزمه قضاءه بخلاف الشفع الثاني من الصلوة  
فانه لا يقضى اتفاقا ولانه عم ساء صدقة والصدقة فيما يحتمل التملك اسقاط محقق فان  
قال مع ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ولفظ الاجتياح ظاهر في الاباحة دون  
الوجوب فلا يجب قصره قلنا علق القصر بالخوف حيث قال ان تقصروا من الصلوة ان خفت  
والخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلوة بالاتفاق فيكون شرطا لقصر الاوصاف من ترك القيا  
الى الفقد والركوع والسجود الى الابداء عند الخوف من العدو ونحوه وقصر الاوصاف عند  
الخوف مباح عندنا ايضا ومحل الابه هو هذا واعتبر في الوسط في السهل مقابل الجبل  
سير الابل اي ابل القافلة دون البريد على ما في البحر ومشي الاقدام في اقصر ايام السنة  
فان في فتح القدير وعلى اعتبار سير ثلثة ايام بمشي الاقدام لو سارها مستعجلا كالبريد في يوم  
ولحد قصر فيه وانظر لتحقيق سبب الترخص وهو قطع مسافة ثلثة ايام بسير الابل ومشي  
الاقدام وفي البحر عن السير اذ كانت المسافة ثلثة ايام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد  
او على الفرس مسرا فوصل في يومين قصر واعتبر في البحر اعتدال اربع يعني اذ كان بلوغ طريقا  
لحدها في البحر يقطع ثلثة ايام وليا اليها اذ كانت اربع هادية والثاني في البحر يقطع يومين  
لا يعتبر لحد ها بالآخر بل اعتبر كل بنفسه فان ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى البر سار  
ولو انفس انفس تحام واعتدال اربع معلوم عند الملاحين واعتبر في الجبل ما يليه يعني لو  
كان طريق الجبل مسيرة ثلثة ايام بسير الابل ومشي الاقدام قصر ولو كان قطعه في السهل  
في يوم واحد حصل ان تعتبر كلدة في اي طريق اخذ فيه فلو انتم المسافر ان قصد في الثانية وقرا  
فيها صح فرضه ويصير الاخران نقلا لزمه القراءة فيها وبطل فرض من اقتدى به فيها كونه  
اقتداء المفترض بالتفعل واساء لتأخير السلام الواجبا وتركه القصر الواجب ومخالفة الفرض

بالتفعل قصد ولبنائه كالتفعل على مخزعة الفرض والآي وان لم يقعد في راس الثانية ولم يقعد في الاولى  
لانه لو لم يقعد فيها قصد فرضه وان قصد في الثانية وقرا في الاخرين ما لم ينو الاقامة  
فلا تصح لان القعدة الاخيرة من اركان الصلوة وقد تركها وكذا تعيين الاوليين بالقراءة  
فرضه في حقه فلا ينوب عنه القراءة في الاخرين ما لم ينو الاقامة قال الا سيبيعي في الوصل  
المسافر ركعتين وقرا فيها وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعد ما قام الى الثانية قبل  
ان يقيد بها بالسجدة فانه يجوز فرضه الى الرابع الا ان يعيد القيام والركوع ولا يقعد  
ما فعله لانه فعل بنية النطوع فلا ينوب عن الفرض وهو محيز في القراءة ولو قيدها بسجدة  
ثم نوى الاقامة لم يجوز فرضه ويضيف اليها اخرى فيصير الركعتان نقلا ولو افسد الاثني  
عليه من القضا وتيم فرضه ولو قرا فيها ولم يشهد وقام الى الثانية ثم نوى الاقامة تحول  
فرضه اربعا اتفاقا فان لم يتم صلته عاد الى التشهد وان قام لا يعود وهو محيز في القراءة  
فيها ولو قيدها بالسجدة ثم نوى الاقامة فقد نكث القصد فيضيف اليها اخرى فيكون الاربعة  
نقلا على قولها وبطل اصله عند محمد لان عنده بعد الفساد لا ينقلها نقلا ولو ترك القراءة  
واقي بالتشهد ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم او قام الى الثانية ثم نوى الاقامة قبل ان يقيد  
بالسجدة فانه يجوز الى الرابع ويقرا في الاخرين قضاء من الاوليين ولو قيد بها بالسجدة  
ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف اليها اربعة ليكون تطوعا عندهما انتق ولا ينزل حكم السفر من  
القصر والافطار حتى يدخل وطنه الاصل في حين دخل يصير مقيما نوى الاقامة او لا لان اية  
لتعيين المحمل ولا لاحتان في وطنه لتعيينه الاقامة واسار باطلا فله الى انه لو كان في الصلوة  
فاحدث وذهب للوضوء فدخل مصره للماء يصير مقيما بخلاف الدخول فانه اذا حدث ودخل  
مصره للوضوء لا يصير مقيما لانه كان خلف الامام ولا يعتبر فعله والى انه لو دخله بعد سار  
ثلثة ايام او اقل يصير مقيما الا انه اذا كان اقل منها يصير مقيما بمجرد العزم الى الدخول بان يرجع  
اليه وان لم يدخل على ما في النهاية لانه في السفر قبل استحكامه وهو ما يقبل كرفض  
قبل الاستحكام فاذا صار مقيما بعزمه يصلي اربعا في المفازة وقال في فتح القدير وقياس  
هذا ان لا يحل فطرته في رمضان كما لا يجوز قصره وان كان بنية وبين بلدة يوميات  
لا تنقض سفره بمجرد عزمه او نوى مدة الاقامة ببلد اخر او قرية والراد ان ينو الاقامة  
حين دخل البلد او القرية والافنية الاقامة بالبلد او القرية متحققة حال سفره اليها قبل



وحوله كذا في فتح القدير اطلق النية فتشمل الحكيمة كالحاج دخل الشام وعلم ان انقافلة انما يخرج  
بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم فانه يتم كذا في اقامة على ما في المحيط واليقيد  
بالبلد والقرية لاعتراض نية الإقامة في الكفاية والنجس فانها لا تصح فيها لعدم صلاحيتها الاقامة  
فيها فلا تباين للنية لكن ينبغي ان يقيد في الكفاية بما اذا سار ثلثة ايام لانه لو نوى الإقامة  
فيها قبل ثلثة ايام تصح نيته لان السفر لما يستحكم علة كانت نية الإقامة نقصا للمعارض  
لا ابتداء علة كما اذا سار ثلثة ايام ثم نوى إقامة ابتداء الجواب فلا يصح الا في محله وفي  
الجبتي النية انما تؤخر بخمس شرائط لحدتها ترك التسريح لو نوى الإقامة وهو يسير يصح  
وقايتها صلاحية للحل حتى لو نوى الإقامة في بحر او جزيرة او بعد خروج الوقت لم يصح  
وقايتها اعتماد الموضع ورابعها المدة وخامسها الاستقلال بالركا والذالو اللحق  
اذا ادرك اول الصلوة مع الامام والامام مسافر فاحدث او نام فانبته بعد فراغ الامام  
ونوى الإقامة فانه لم يتم لانه لا يثبت كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم النقص  
فلا يتغير في حق الامام نية الإقامة فكذلك في حق اللحق لعدم استقلاله في رايه  
مادام خلف الامام ولانه قاصر من وجه فلا يتغير على ما بيناه في حاشيتنا على من الاصل  
فان قيل قد ذكر في الخلاصة وغيرها ان المسافر اذا نوى الإقامة في خلال الصلوة في  
وقت تلك الصلوة فانه يتحول فرضه اربعا سواء نواه في اول الصلوة او في وسطها  
او في آخرها وسواء كان منفردا او مقننبا او مدركا او مسبوقا فالظاهر من قولهم  
او مقننبا ان المسافر اذا اقتدى مسافرا ونوى الإقامة خلفه يصير مقننبا بهذه النية  
فيتيم بعد سلام الامام وهذا بما سبق من انه مادام خلف الامام لا يستقل في رايه  
لجيب بان المراد بما سبق انه لا يستقل في نية بعد اتمام الامام صلواته واستحكامه  
وفيما نحن فيه انه نوى الإقامة قبل استحكام صلوة الامام بعد فان صلوة الامام تجل  
الانقلاب اربعا بنيتها في خلال اربعين وخمسة عشر يوما لانه لا بد من اعتبار مدة  
لان السفر بخامسة البتة بمعنى ان حقيقة البتة مع قيام حقيقة السفر توجد في كل حالة  
فلا يمكن اعتبار مطلقه فلا بد ان يقدر له مدة فقد رناها بعدة تظهر لانها مدتان متبعتان  
فان مدة الظهر توجب إعادة ما سقط بالحيفر والإقامة توجب ما سقط بالسفر  
كاقدرا اذ في مدة السفر باثني عشر ايام لثلاثة ايام لكونها مستقطبتين وهذا التقيد

مروي عن ابن ابي عمير ايضا والوقوف في امنا له حكم الرفع او اكثر كذا في البداية وهو زاد لاحقا  
ايده على ما في العناية ولو نواه اي مدة الإقامة بموضعين مستقلين لانه لو نواه بموضعين  
غير مستقلين كقرية قريب مصر بحيث يجب الجمعية على ساكنيها فانه يصير مقننبا بنية الإقامة  
فيها فيتم بدخول احدها لانه في الحكم كموضع واحد كذا ومضى لا يصير مقننبا لان اعتبار النية  
في موضعين يقتضي اعتبارهما في مواضع العشرة وخمسة عشر دفعا للحكم وهذا جتمع  
لانه يؤدى الى عدم تحقق السفر اذ لان إقامة المسافر في مراحل لو جمعت كانت خمسة عشر  
واكثر الا ان يبيت باحدها فيصير مقننبا بدخوله فيه لا بدخوله في الاخر لان إقامة المبيت  
الى مقبلة الاثرين التسوية اذا قيل له ابن شكن يقول في محله كذا وناره كذا في التسوية  
ثم بالخروج منه الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا ومعنى اللفظ الا ان نوى ان يقيم بالليل في  
احدهما مدة الإقامة موزونة في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر من ذي  
الحجة ونوى الإقامة اثني خمسة عشر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى منى وعرفان فيتحقق  
الشروط وقصران نوى باقل منها اي مدة الإقامة اثني خمسة عشر وقال الشافعي في قول  
اذا نوى الإقامة اربعة ايام صار مقننبا وقول اخر صار مقننبا في اربعة ايام وان لم ينو واجتبع  
للقول بقوله تقا واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة على التقصر  
بالضرب في الارض ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشروط ينعدم عند  
عدم الشرط الا ان تركها ماديون ذلك بدليل الاجماع وللثاني بما روي عن عثمان رضي عن  
قام اربعا اتم ولم يذكر لينا قلنا ان ترك الضرب في الارض يحصل بنية ثلثة ايام ايضا  
ولم ينعدم المشروط والاجماع على عدم جوازها في الاربعة كالاجماع على ما رويها على ما ذكر  
الطحاوي وقد روي عن عثمان خلاف ذلك ايضا فلا يصلح حجة او لم ينو وبني سنان وقول  
عنا او بعد غد اخرج وهذا لان ابن عمر اقام باذريجان سنة شهر وكان يقصر وعن جماعة  
من الصحابة مثل ذلك وكذا في قصر عسكر نواها اي الإقامة خمسة عشر يوما في ارض حرب  
مشغولين بالحرب او لا او حاصروا مصر او غيرها اي في دار الحرب وهذا لان نيتهم لم يضاف  
محلها لانهم بين الغزاة عنها والفرار فيها فلا يتم علة في ثبوت حكم الإقامة كما في الكفاية فكانت  
البلد في دار الحرب قبل الفتح في حق العسكر كالكفاية من حيث انها ليست بموضع إقامة غلبة  
من دخل دار الحرب بايمان فتوى الإقامة فيها نصف شهر في موضع الإقامة فانه يتم لان



اهل الحرب لا يتعوضون له بحكم الامان فصاروا موضع اقامة والاسير في دار الحرب اذا نزلت  
منهم ووطن على الاقامة خمسة عشر يوما لم يصير مقيما مثل العسكر على ما في قاضيان والخلاصة  
وفرعة في فتح القدير على ما ذكرناه من ان بنته لم يصادف محلها فلا يتم علة فصار كمن دخل  
مصر القضا حاجة معينة لا غير ونوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما فانه لا يصير مقيما  
فانه متردد بين ان يقضي حاجته فيخرج وبين ان لا يقضي فيقيم فيه فلم يكن موضع اقامة له  
فكذا الاسير متردد بين ان زال خوفه فيخرج من القفار وبين ان لا يزال فيقيم فيه وذكر في  
قاضيان والخلاصة الكافرا في الاسلام في دار الحرب ولم يتعوضوا له فهو على اقامته وان علم  
اهل الحرب باسلامه فهرب منهم مريدا مسيرة السفر ثلاثة ايام ولما لم يكن مسافرا لان  
بنته غير معتبرة انتفى لان مقصوده هو التخلص عنهم لا قطع تلك المدة وحكم الاسير في دار  
الحرب كحكم العبد لا يتغير بنية على ما صرح به في قاضيان وسنبيح حكم العبد في لز  
البا با نشاء الله تعالى او حاصروا اهل البقي في دارنا في غيره اي غير المصر سواء كان في  
المغازة او في البحر على ما في الهداية وعلله بان حالهم مبطل عزيمتهم يعني ان التحل وان كان  
للينة لكونه في يد اهل الاسلام لكن غم مانع اخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل  
التمتع فلا يكون نيتم مستقرة فلا يتم نيتم علة وكذا لو حاصروا اهل البقي في حصنهم  
في دار الاسلام لم يقصروا وان نزلوا خمسة عشر يوما لما ذكرناه والحاصل انهم متردد  
بين القرار والفرار فلا يتغير نيتم بقوله في غيره ليس قيد احترازا ويتم اهل الاخبية لو  
نزلوا اي الاقامة في الاصح وان كانوا في المغازة لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال  
من مرجع الى مرجع هكذا علة في الهداية والزبلي والذي ظهر منه انهم مقيمون ابد الا انهم  
صاروا مقيمين بنية الاقامة بعد كونهم مسافرين وبه صرح في العناية حيث قال ونية  
الاقامة من اهل الاخبية تختلف فيها فمنهم من يقول لا يصح ابد لانهم ليسوا في موضع اقامة  
فهم مسافرون ابد والاصح انهم مقيمون على ما روي عن ابي يوسف لان الاقامة اصل والسفر  
عارض يحصل عند قصد الانتقال الى مكان بينه وبين مدة السفر وهم لا يقصدون  
ذلك وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرجع الى مرجع فكانوا مقيمين ابد فان في قاضيان  
والخلاصة وموضع الاقامة العرايا وبيوت الخيمة من الحجر والمدروا تختبئ لا الخيام  
والاخبية والوبر والرعات اذا كانوا يطوفون في المغاور ولهم خيام واخبية لا يصيرون

مقيمين وعن ابي يوسف ان نزلوا موضع كثيرا والكلاء ونصبوا محاريب واتخذوا مخازن ونزلوا  
الاقامة فيها خمسة عشر يوما والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا الرأفة  
والاعراب انتهى فظهر ان ابي يوسف رواه في هذه المسئلة جعل في احدها المفاوز في حتم  
كالقري في حق اهل القرى فكان انتقالهم من مرجع الى مرجع كالا انتقال من قري الى قري فصاروا  
مقيمين ابد على ما نقله العناية عند و... في المرجع مسافرين ثم بالينة في موضع معين صاروا  
مقيمين والنظم كلام المصنف هذه الرواية لانهم على الرواية الاولى عند مقيمون ابد لا يحتاجون  
في الاقامة الى اثنية ولو كان مع اهل الاخبية مسافرون ونوى الاقامة معهم فنسب ابي يوسف فيه  
روايتان وعندنا في انه لا يصير مقيما في البحر انهم اذا التحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا  
موضع اقامتهم في الشتاء وبنيها مسيرة السفر فانهم يصيرون مسافرين في الطريق ولو اقاموا في  
المسافر بالمقيم في الوقت صح ويتم لانه يتغير فرضه الى الرابع بالافتداء كما في نية الاقامة في  
المدة بجامع الاتصال فان المقيم في الاصل وهو كنية متصل بالمدة وفي الفتح وهو الاقداء  
متصل بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه  
تغير الرابع فبعد قوله للتغير توقف تحقيق التغير على مجرد وجود السبب وقد وجد هنا وهو  
الافتداء فيترتب عليه الحكم بانه توقف فان قيل انقضاء الافتداء سبب للتغير موقوف على صحة  
افتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذا لم يتغير لزم احد الامر من اخذ التغير  
بالمسفل في حق العقد او الفداء على ما سيظهر لك فقد توقف التغير على صحة الافتداء وصحته  
على التغير وهذا دور احيب بانه دور متى لا دور ترتب بان ثبت صحة الافتداء وان تغير معا لا  
ان في الملاحظة يكون ثبوت التغير لصح الافتداء لانه مطلوب شرعا ما لم يمنع منه مانع ولا مانع  
الا عدم التغير وهو ليس بل لزم لغرض ثبوت التغير بما يصلح سببا له فليكن طلبا لفتح الافتداء  
سببا له ايضا فثبت عند الافتداء فثبت الصحة معه فان قيل فلي هذا اعني على تقدير تغير فرضه الى  
الرابع ينبغي ان يعيد الرابع ركعات لو افسد بعد ما اتمى بالمقيم كالواقدي في فرضه  
بنية التغير ثم افسد فانه مقيم اربعا مع انه يصلي ركعتين قلنا انما يلزم بالافتداء بالمقيم سببا  
لغرض عن ذمته وهو ركعتان الا انه تغير الى الرابع حكما للمتابعة وما زال المتابعة بالافساد  
بقي ملكه ذمته من الغرض على ما كان بعد زوال علة التغير بخلاف المفتدي مستفاد فانه التزم  
بالافتداء صلوة الامام قصدا لا اسقاطا لغرض كان في الاولى وصلوة الامام اربعا فيلزمه



كذلك ومن هنا ظهر وجه ما قال في فتح القدير لو اقتدى المقيم بالمسافر فحدث الامام المسافر فاستخاف  
المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان لمؤتم خليفته عن المسافر  
كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة صفة الاولى حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوة  
الكل من المسافرين والمقيمين ووجه ما قال فيه ايضا لو لم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل ان  
يسلم بعد التشهد على راس الركعتين تكلم ولحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة  
فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا اربعة الوجود المفترضة محله وصلوة من تكلم  
تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم امامه فيه لم يفسد فكذلك صلوة المقتدى اذا كان بمنزلة حاله ولو  
تكلم بعد نية فسدت صلوة لانه انقلب فرضه اربعة ثم تكلم ولكن يجب عليه قضاء صلوة النساء  
ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلوة انتهى كذا ذكره الاستيعاب وبعد  
لا يصح اقتداؤه به لانه قد تغير فرضه في ذمته ركعتين لا نقضاء الوقت فلا يتغير بالاقدا  
كما لا يتغير بنية الاقامة بعد فلا يصح لعلم المصحح وهذا اذا خرج الوقت قبل الاقدا اما اذا اقتدى  
بمن في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى صار فرضه  
اربعا للتبعية كالمقيم وصلوة المقيم لا تقصر ركعتين بخروج الوقت وكذلك لو خاف الامام  
حتى خرج الوقت فانتبه يتم اربعة بطريق الاول ثم بعد خروج الوقت على المسافر لا يصح اقتداؤه  
بالمقيم سواء خرج عليه ايضا او لا بان صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت  
عليه فاقضى به مسافرا في الظهر فانه لا يصح اقتداؤه في التصورين لما ذكرناه من ان فرضه  
لا يتغير الى الاربع فاذا لم يتغير فان اقتدى به فاما ان يسلم على ركعتين او يتم الاربع مع الامام  
وعلى الاول يفسد صلوته سواء سلم قبل العقود او بعده قبل ان يقعد الامام او بعد ان  
يقعد هو لان في الاول ترك الفرض وهو الفقرة الاخيرة وفي الثاني ففقد قبل الامام وهو  
غير معتبر وفي الثالث يلزم اقتداء المفترض بالمتفعل المفترض في حق الفقرة وعلى الثاني  
يلزم اقتداء المفترض بغير المفترض في حق الفقرة والقراءة معا ان اقتدى به في اول صلوته  
وقال الامام في الشفع الاول لان الفقرة الاولى والقراءة في الشفع الاول فرض للمسافر  
وليس بمنزلة الامام بل واجب او في حق القراءة فقط ان اقتدى به في الشفع الثاني وفر الامام  
في الشفع الاول والثاني وان لم يقرأ الامام في الشفع الثاني يلزم بناء الوجود على المقتدى  
واما ما قرأ الامام في الشفع الثاني دون الاول واقتدى به المسافر في الشفع الثاني فيلزم

هذا الاقتداء لانه ليس اقتداء المفترض بغير المفترض ولا بناء الوجود على المعدوم بناء على ظاهر القراءة  
وقبل لا يصح لان القراءة في الشفع الثاني قضا والقضا ملحق بحمل الاداء فيبقى الشفع الثاني بلا فقرة  
وهو الاحوط والخيار في الحيط واقتداء المقيم به صحيح فيها اي في الوقت وبعده لان صلوة  
المسافر في تكاليف واحدة والفقرة فرض في حقها ولجب في حق المقتدى وبناء الضعيف  
على القوي جائز ويقصر هو ويتم المقيم بلا قراءة لانه مقتد في الشفع الثاني بحرية الاداء  
كان في الشفع الاول وكل من هو كذلك فهو لاحق ولا قراءة على اللاحق وفي الخلاصة مسافر  
ام قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلوة المقيمين لا  
ميتا ولا ينقلب فرضه اربعة انتهى وهذا لان حاله مبطل لنيته لانه مع تلك النية قائم على  
انه ان اتم صلوته لم يكن هو ميتا ايضا فحصل الزد في الاقامة فلم تقطع نيته عليها  
ولا بد في تحقيق حقيقة النية من قطع القصد والعزيمة في الاصح لصحاح ان بعض  
مشايخنا من وجوب القراءة فيما يتم لانه منفرد فيه كالمسبوق ولهذا يلزمه سجود التسهل في  
فيه قلنا ان المسبوق في الاخيرين بالنظر الى كونه مقتديا كانت قرأته بدعة وبالنظر الى كونه  
منفردا كانت فرضا لان بناء فرض القراءة فكانت عليه فرضا بخلاف ما نحن فيه على ما بيناه  
من انه لاحق فيه ولا قراءة على اللاحق ويستحب له ان يقول اللهم بعد التسليمين وقيل بعد  
التسليم والاول اصح اتوا صلواتكم فاني مسافر لقوله يا اهل مكة صلوا اربعة فانا قوم سفر  
رواه ابو داود وصححه الترمذي ولا يثبت ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع  
بالامام قبل ذهابه فيحكم بفساد صلوة نفسه بناء على ان اقامة الامام وفساد صلوته  
يسبب له على ركعتين فان قبل هذا يقتضي ان لا يشترط العلم بحال الامام انه مقيم او مسافر لان  
الحاجة الى هذا القول فيما ان لم يعرف حاله انه مسافر او مقيم ولا يلزم اليقوت والكذب وذلك  
بخلاف لما في فاضلهم وغيره ان من اقتدى بامام لا يدري انه مقيم او مسافر لا يصح اقتداؤه  
لان العلم بحال الامام شرط الاداء يحتاجه انتهى فالجواب ان مرادهم ان العلم بحاله في الاخرة شرط  
لانه شرط ابتداء والمراد بما ذكرنا عدم اشتراط ابتداء كذا في الغناية ويؤيد هذا الجواب  
ما ذكر في المبسوط وجعل صلى بالقوم الظهر في قرية او مصر ركعتين وهم لا يدرون مسافرو  
او مقيم فصلواتهم فاسدة سواء كانوا مسافرين او مقيمين لان الظاهر من حال من هو في موضع  
الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فاجبه ان مسافر



جاءت صلواتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لا واجبا لانه لم يبين مرفا صحة صلواتهم  
فانه ينبغي ان يتواضعوا له فحصل المرفة هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام لمسا فر  
فوى الامام الاقامة قبل سجوده وفرض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد ففسدت صلواته  
لانه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلوة الامام قبل سلام الامام وقد بقي على الامام كتمان  
بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيها فاذا انفرد ففسدت بخلاف ما لو تولى الامام بعد السجدة  
المقتدى فانه يتم منفردا فلور فقر وتابع ففسدت لاقتداء حيث وجب لا تفردا وبيان  
مسئلة استحلاف الامام المسافر مقيما في باب الحداث وتذكر هنا مسائل الزيارات قال  
مسافر ومقيم احدهما الاخر فلا شرعا شك في الامام استقبلا لان الصلوة متى فسدت من  
وجه وجازت من وجوب حكم بفسادها واقامة المقتدى مفسدة واحتمال كون كل منهما مقبلا  
فان ففسد عليها قبلنا وبله اذا افترا عن مكانها اما قبله فيجعل من عن يمين الاخر مقبلا  
حدا على السنة وقيل لا لان في المقتدى عن اليمين ليس شرطا لجعل دليل ولو لم يشك حتى  
احد احدهما فخرج ثم احداث الاخر فخرج ثم شك ففسدت صلوة من خرج او لا الثاني لان الاول  
سواء كان اماما او مقبلا لما خرج او لا صار مقبلا بالمتأخر ثم اخرج الثاني جلد موضع  
الماموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف الثاني فانه خرج وهو امام فلا يفتن لصلوة بصلوة  
غيره ليزم من فساد صلوة الغير فسادها و يصلي اربعا مسافرا كان او مقيما ويقرأ في الركعة  
الثانية ويجلس على راس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى  
بالمسافر وتحوّل امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا ففسدت  
صلواتها لان صلوة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منها وكذا ان خرجا معا  
لفساد صلوة المقتدى منها كخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء في كل منها ثابت ولو صليا  
ركعتين وقعدا ولم يجدنا ثم شك في الامام لم يفسد صلواتها بل يقوم المقيم ويتم اربعا  
ويتابعه المسافر لان المقيم ان كان اماما كان له ان يصلي اربعا وان كان مقبلا انتهى اقتداءه  
اذا فقام امامه فقد شهد ويتابعه المسافر في ذلك لانه ان كان اماما تمت صلواته فلا تنقض  
المتابعة في الزيادة وان كان مقبلا انقلب فرضه اربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم  
فسدت لما قلنا ولو لم يشك حتى احداث احدهما فخرج ثم الاخر كذلك ثم شك بعد ما رجعا من  
الوضوء ففسدت صلوة من خرج اولادون الثاني لان الاول لو كان مقيما فان كان مقبلا

بالمسافر لا يفسد صلواته لانه خرج بعد ما انتهى اقتداءه وان كان اماما ففسدت صلواته لانه  
لم يخرج او لا صار مقبلا بالمسافر فان اخرج المسافر بعده ففسدت صلواته فان كان الاول مسافرا  
ان كان اماما لم يفسد صلواته لانه خرج بعد الفراغ عن الاركان فلم يصير مقبلا بالمقيم لانها  
الاقتداء وان كان مقبلا يفسد صلواته بخروج بعده ففسدت صلوة من خرج اولام  
وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمناحر لا يفسد صلواته لانه منفرد عند الخروج  
و يصلي ركعتين ليصير اربعا لانه كان مقيما لا بد له من ذلك وان كان مسافرا فبالا  
يجب ذلك واحتمال الاقتداء ثابت وان شك في الذي خرج او لا ففسدت صلواتها لان  
صلوة المتقدم فاسدة لاحتمال التقدم في حق كل ثابت وان خرجا معا فصلوات المقيم تامة  
لانه لو كان اماما لم يتحول امامته الى المسافر وان كان مقبلا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا  
وصلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقبلا وقد خذ مكان امامه وان شك بعد ما  
صليا ثلثا او اربعا ولم يجدنا القياس ان يغير الاحوال ونفسد صلوة المقيم لاحتمال انه  
كان مقبلا بالمسافر في الشفع الثاني في الاستحسان بخور صلواتها ويجعل المقيم اماما  
حملا لمرها على الصحة ويبطل الوضوء الاصل وهو مولد الانسان او البلد الذي تاهل فيه  
فيه وتوطن مع اهله وولده بمنزلة بان يتوطن في بلد اخر وينقل اهله اليه فيخرج الاول  
من ان يكون اصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم بدخوله مالم ينو الاقامة فيه خمسة عشر يوما  
الا ترى ان النبي جعل نفسه مسافرا بمكة بعد الهجرة فقال ان قوم سفرو ولو لم ينقل اهله  
منه ولكنه اتخذ اهلا لم يزل لا يبطل الاول لان الدار وجود اهله ولا عبرة بوجود  
الدار والفقار مع اهله على الصحيح على ما في المحيط ولو تزوج المسافر في بلد ولم ينو الاقامة  
فيه خمسة عشر يوما قبل يصير مقيما بمجرى اهله وقيل لا على ما في فتح القدير لا بالسفر  
ولا بوطن الاقامة حتى لو عاد الى الاصل بالسفر ودخل فيه من غير نية الاقامة يصير مقيما  
لان الشيء انما يبطل بما فوقه او يساويه وليس فوق الاصل شيء فيبطل بمساويه وهو مثله  
لا يبادونه وهو الاقامة والسفر ووطن الاقامة وهو الذي ينوي المسافر الاقامة فيه  
خمس عشرة يوما بمنزلة والسفر والاصل لان الشيء يبطل بمنزلة وبما فوقه وبضده ولا على  
فوق الاقامة والسفر ضده فان قيل فموضع الوضوء الاصل ايضا فلم لا يبطله لحيث بان  
انما لم يبطله بالانزله وهو ما روي ان النبي لم كان يخرج من المدينة الى القروى ولم ينقص طئه



بالمدينة حيث لم يجد نية الاقامة خمسة عشر يوما بعد الرجوع واختلفت الرواية عن محمد  
 2. اشتراط تقدم السفر لثبوت وطن الاقامة ففي ظاهر الرواية عنه لا يشترط وفي اخرى  
 انما يصير كوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بنية وبني ما صار اليه منه مدة  
 سفر حتى لو خرج من مصر ولا قصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر يوما  
 لا يصير تلك القرية وطن الاقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد  
 مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها  
 خمسة عشر لا يصير مقيما ولا يصير تلك القرية وطن اقامة ونقصي فائدة السفر في الحضر  
 ركعتين وفائدة الحضر نقضي في السفر اربعا لان التقضا بحسب الاداء من وجب عليه اربع  
 قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين ثم بين ما هو المعتبر في السببية لذلك  
 بقوله والمعتبر في ذلك هو آخر الوقت فان كان فيه مقيما وجب عليه الاربع في التقضا  
 وان كان فيه مسافرا وجب عليه قضاه الاثني لانه هو المعتبر في السببية لانه وان فقره  
 ديناه في ذمته وصفه الدين بقدر حال فقره كانه حقوق العباد ولذا قالوا في صلي الظهر  
 وهو مقيم اربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله فرجع فذكر  
 ان صلي الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر اربعا لان صلوة الظهر  
 صارت كأنها لم تكن وصارت ديناه في ذمته في آخر الوقت وهو مسافر فيه فصارت  
 2. ذمته صلوة المسافر بخلاف العصر فانه جرح وقتها وهو مقيم في منزله وقالوا ايضا لو بلغ  
 الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الكائن في البحر الاجير يجب عليهم الصلوة بخلاف  
 المريض اذا كانت صلوة في مرضه الذي لا يتغير فيه على القيام فانه يجب ان يقضيه في  
 الصحة فانما لان الوجوب بقيد القيام غير انه يحتمل ان يفعلها حاله العجز بقدر وسعه  
 حين لم يؤدها حاله العجز وان سبب الرخصة فتقيا الاصل ولذلك يفعلها المريض فعلا  
 اذا فاتت عن زمن الصحة اما صلوة المسافر فانها ليست الا ركعتين ابتداء والمراد بآخر الوقت  
 هو آخر الذي يسع التجرعة وفيه خلاف زفر والشافعي على ما ذكرناه في اول الكتاب  
 وانما في سفره بان يخرج عاقا لوالديه او عاصبا على الامام او ابنا من مولا او خيرا  
 المراد به يوم او في عدة او فاطما للطريق لغيره اي كالمطعم في كرخ برخصة المسافر  
 لا يطلق انقص ولا ان نفس السفر ليس بعصية وانما العصية ما يكون ما بعده او يحاكي

والرخصة يتعلق بالسفر لا بالمعصية وهذا لجهة على الشافعي في القول بان سفر المعصية لا يند  
 الرخصة لانها شرعت تخفيفا فلا يتعلق بها بوجوب التكاليف ونية الاقامة والسفر يعتبر  
 من الاصل دون التبع كالعبد والمرأة اذا اداها مهر المثل او دخل بها وانجذى اذ كان يرزق  
 من الامير والافله ان يذهب حيث شاء لطلب الرزق وكذا الاجير مع المستاجر والتلميذ مع الاساتذة  
 وفي فتح القدير التبع كالعبد والفلان وانجذى والمرأة اذا اداها مهرها والاجير والامير  
 والتلميذ والمكره تعتبر نية الاقامة والسفر من متوهم دونهم فصيرون مقيمون مسافرون  
 بينهم ولو نوى المسبوح الاقامة ولا يطول اختلافنا في وقت لزوم حكم الاقامة فيقول من  
 وقت نية المتوهمين وقيل من وقت علمهم كانه توجه خطا بالشرع وعزل الوكيل واللاوط  
 الاول فيكون كالغزل الحكي فيقفون ما صلوا فصار قبل علمهم وفي العبد المشترك بين  
 مسافر ومقيم قيل يتم وقيل بقصر وقيل ان كان بينها مهاباة في الخدمة فصر في نوبته  
 المسافر وانتم في نوبته المقيم وقال في شرح المبينة وان لم يكن بينها نوبة يفرض عليه ان يقيد  
 على راس الركعتين ويتم احتياطا وعلى هذا لا يجوز له الافتداء بالمقيم صلواته في الوقت  
 ولا حارجه انتهى وعليه بان عبدا لمسا فولا يصح له نية الاقامة ولا ما هو بمنزلتها وهو  
 الافتداء بالمقيم فيلزم بناء القوي على الضعيف في حق القعدة الاولى لانها فرض على المسافر  
 دون المقيم وتكون النية معتبرة من المسبوح قالوا ان العبد لو لم سيده في السفر ففوى  
 السيد الاقامة صححت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين فشدت صلواتها وكذا لو باعه  
 من مقيم حال سفره والعبد في الصلوة فسلم على راس الركعتين فشدت وفي حكم الاسير  
 من بعث اليه الوالي او السلطان ليؤتي به من بلده والغريم اذ الرنة غريمة او حبسه انما  
 قادر على ادائها عليه ومن قصده ان يقضي نية قبل خمسة عشر يوما فالنية في  
 السفر والاقامة نية والافنية الحابس كذلك في فتح القدير **باب الجمعة** وهي فرضية  
 محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وكونها بدلا عن الظهر يومئذ لا يتا  
 فرضيتها ولقد اطلنا ابن الكمام في بيان ادلتها ثم قال وانما اكثرنا فيه لما نسمع عن بعض الجهلة  
 انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراءها ومنشأ غلظهم قول القنذوري ومن صلي  
 الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عدله كره له ذلك وحازت صلواته وانما اراد حرم عليه  
 وصحت الظهر فاحرمه لتركه الفرض وصحة الظهر لما استذكره وقد مر حاصلا بانها فرض



أقدم الظهور بأكفا رجاءها انتهى وقال في البحر وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضا ونشاء  
 جهلهم صلوة الأربعاء بعد الجمعة بنية الظهر وإنما وصفها بعض المتأخرين عند اشتراك في صلاة  
 الجمعة بسبب رواية عدم فقد رها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمتحيزة وليس هذا  
 القول اعني اختيار صلوة الأربعاء بعدها مرويا عن أبي جعفر وصاحبه حتى وضع على أن أقيمت مرارا  
 بعد صلواتها خوفا على اعتقاد الجهلة بأنها الفرض وإن الجمعة ليست بفرض ثم قال في موضع  
 لحران صلوة الأربعاء بعد الجمعة بنية الظهر ما لا أصل له في المذهب وشروطها نوعان أحدهما  
 لصحته والآخر لوجوبه فاشارة إلى الأول بقوله لا تصح إذاؤها إلا بسنة شروط للمصر  
 أو قنائه على ما سببنا في بيانها فلي هذا الشرط لا تصح في قرية ومقارة لقول على لاجمعة  
 ولا شترين ولا صلوة فطر ولا ضحى إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة وقد روى مرفوعا  
 وفي المصنفات أن الجمعة فرض على أهل مصر وواجب على أهل قنائه وسنة على أهل القرى  
 الكبيرة المستجعة للشرائط نقله في شرح النقاية عن بعض مشايخنا وفي القنية  
 يلزم حضور الجمعة في القرى وثقبه في البحر بأنها فرض على أهل قنائه لا يجوز التخصيص  
 عنها كاهل المصر فلا معنى للفرق بينها بالفرض والوجوب وبأنه لاجمعة على أهل القرى  
 فالقول بآراء الجمعة عليهم ليس بصحيح في المذهب لأن المذهب عدم صحته في القرى فإذا دخل  
 القرى في المصر يوم الجمعة أن نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمه الجمعة وإن نوى الخروج  
 من مصر من يومه ذلك قبل دخول وقت الصلوة أو بعده لا يلزمه الجمعة على اختيار  
 الفقهاء أبي جعفر وفي الخلاصة يلزمه الجمعة أن نوى الخروج بعد دخول وقتها والمسا  
 إذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الإقامة خمسة  
 عشر يوما ولو أراد المصر أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به بالخروج من عمران المصر قبل خروج  
 وقت الظهر لأن الجمعة إنما تجتنب في آخر الوقت لأنه وإن تقرر الوجوب على ما مر من رها وهو  
 مسافر فيه كذا في قاضيان والخلاصة وقال في شرح المبينة وكبره السفر بعد الزوال  
 يوم الجمعة قبل أن يصلها ولا يكره قبل الزوال لعدم وجوبها قبله وتوجه الخطاب بالسعي  
 إليها بعده وهو الصحيح انتهى وفيه أيضا عن الفتاوى القباية لو صلى الجمعة في قرية بغير  
 مسجد جامع والقرية كبيرة لها قرى وفيها والحاكم جازت الجمعة بنو المسجد ولم ينو  
 وهو قول القاسم الصغير وهذا أقرب الأقوال إلى الصواب انتهى والسلطان أي الخليفة

عادلا أو جابرا أو متغلبا سيرة سيرة الأمر بين الرعية على ما في الخلاصة وقان في القدير  
 والمراد إذا كانت سلطانه يجوز أمرها بإقامة الجمعة لإقامتها أو نائبه أي الأمير والقاضي والمحيط  
 والشرط كذا في البحر يكن في الخلاصة ليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس إذا لم يؤمن بها ويجوز  
 لصاحب الشرط وإن لم يؤمن بها وهكذا في قاضيان أيضا وفيها أيضا وإلى مصر مات ولم يبلغ  
 الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فإن صلى بهم الجمعة خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي لم يجر لهم  
 لأنه فرض عليهم أمر العامة ولو اجتمع العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز  
 ولم يكن جمعة ولم يكن غدا قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للمصرورة  
 ولو مات الخليفة وله ولاية ولراء على استيلاء من أمور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع  
 انتهى فظهر منه أن إقامة الجمعة يجزى اجتماع الناس على أحد عند موت الولي جائز في موضع ليس  
 فيه قاض ولا خليفة الميت لا في موضع ولحد فيه لحدما وهو المراد بأنه في فتح القدير ولو اجتمع  
 العامة على تقديم رجل عند موت الولي لا يجوز إقامة الجمعة ولكنه صرح في القنية بأن الناس  
 إذا اجتمعوا على رجل بأن صلى بهم الجمعة جاز إقامتها لهم بلا تفصيل بوضع معين وهو رواية  
 نوادر ابن رستم فإن الناس اجتمعوا إلى إقامة الفرض فاعتبر لاجتماعهم مطلقا فيعمل ما ظهر من قاضيان  
 على رواية غير النوادر وقال الشافعي السلطان أو نائبه ليس بشرط في أداء الجمعة لما روى  
 أن عليا صلى الجمعة بهم حين كان عثمان محبورا بالمدينة وكان الخلاف في نوبته قلنا أن  
 الجمعة بتمام مجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتأخير فلا بد من السلطان أو نائبه  
 لقطع المنازعة بينهم وما رواه يحمي أن يكون باذن عثمان أو لاجتماع الناس عليه على رواية ابن  
 رستم وينحل في أن نائب العبد إذا قلد ولاية ناحية فيجوز إقامة الجمعة وإن لم يجز فضيلة  
 وأنه كذا في فتح القدير والعبارة لأهلية الكتاب وقت الصلوة لا وقت الاستئذان حتى لو أمر  
 القبي أو الدني وفوض إليها الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي واسلم الذي كان لها أن يصليها  
 الجمعة كذا في الخلاصة وذكر فيها أيضا قبل هذه المسئلة النصراني إذا أمر على مصر ثم أسلم ليس  
 أن يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الإسلام وكذا الصبي إذا أمر ثم أدرك وكذا لو استغنى  
 صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي واسلم النصراني لم يجز حكمها انتهى ولا منافات بينها وبين المسئلة  
 الأولى لأن الأولى فيما فوض إليها الجمعة صريحا والثانية ليست كذلك ففرق بين الأمر القبري وهو  
 والذي صرح في فتح القدير أن بعض المشايخ لم يفرق بينها حيث قال ولو أمر نصراني صبي على مصر ثم



وبلغ ليس لها الاقامة للجمعة الا بما مر جديد بعد الاسلام والبلوغ ولو قيل لها اذا اسلمت وبلغت  
 فصل فاسلم وادرك جاز لها الاقامة لان الاضافة في الولاية جائزة وعن بعض المشايخ  
 ان كان التفويض اليها قبل الجمعة فاسلم وادرك جاز لها الاقامة كالامم والآخر من الامم  
 فبراء وحفظ وعلى الاول يجوز لان التفويض وقع باطلا كذا في فاضلنا على هذا المعبر عليه  
 النائب وقت الاستئابة واعلم ان من فوض اليه امر العامة في مصرفان له ان يقيم الجمعة  
 وان لم يفوض اليه السلطان اقامتها صريحا سوى المرأة السلطنة فانها لا يقيمها اصلا سوى  
 القاضي الذي لم يؤمر باقامتها صريحا على ما في فاضلنا والخلاصة فانها صريحة بان القاضي ليس  
 له اقامة للجمعة للناس ما لم يأمر السلطان لكن قيده في الخلاصة بعرفهم اي عرف علماء ما وراء النهر  
 وقال في البحر بعد ما نقل عبارة الخلاصة نقلا عن الظهيرية وعن ابى يوسف انه قال اما اليوم  
 فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان خلفاء يأمرون القضاة ان يجتمعوا بالناس اني قيل ان القاضي  
 قاضي القضاة اقول ليس بشئ لانه خلاف النادر ولان امر الخلفاء اعم من قاضي القضاة وقاضي  
 ابلدة والحاصل ان للقاضي اقامة للجمعة والاستخلاف بها عند الحاجة ورمائنا وهو واحة  
 الفتوى وهل للخطيب الاستخلاف لاقامتها وان لم يأمر الخليفة صريحا وهذا ما لا نزاع فيه  
 حتى قال في البحر انه متفق عليه وانما وقع الاستئابة في ان الخطيب المقرر من جهة الخليفة وعلى  
 مصرفه ان يستخلف غيره للخطبة بغير اذن له صراحة فقال في العز واندرا لا يستخلف  
 الامام اي الخطيب للخطبة اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعدما استحدث الامام الا اذا كان  
 مازونا من السلطان للاستخلاف في مجوز ذلك وهذا ما يجب حفظه فان الناس عنه غافلون  
 اني وقال في البحر وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى اخرج خطيبا من وظيفته بسبب  
 استئابته من غير اذن ثم نقل عن النخبة ان اذن السلطان او نائبه انما هو شرط اقامتها عند  
 بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قررنا خطيبا في مسجد فله اقامتها  
 بنفسه وبناءه وان الاذن يستصحب لكل من خطيب ثم نقل عن الولوالجي امام خطيب فامر من لم  
 الخطبة ان يصلي بهم الجمعة فامر ذلك الرجل من شهد الخطبة فصيل بهم الجمعة جاز لان الذي  
 لم يشهد الخطبة من اهل الصلوة فصح تفويضه اليه من شهد كنهه عجز لفقد شرط الصلوة وهو  
 سماع الخطبة فلك التفويض اليه ولو صلى من لم يشهد الخطبة ولم يأمر بغيره لا يجوز بخلاف  
 ما لو شرع في الصلوة فحدث ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز لانه لما تولى الصلوة

بالجمعة الاولى بجمعة مبتدئة والخطبة انما هي شرط الافتتاح لا البناء انتهى وقال وجه دلالة  
 هذا على جواز الاستخلاف انه ان كان المراد بالامام نائب الوالي اي الخطيب المقرر من جهة  
 جواز الاستخلاف في اقامة الجمعة ولم يقيد بالحدث ولا بالعدز وجوز لنا بانه ان  
 يستخلف ايضا مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام هو الوالي فقد جاز  
 لنا بانه ان يستخلف وكلها يدل على جواز الاستخلاف للخطيب من غير اذن صريح ثم استدل  
 عليه ايضا بما نقله عن فضلاء البداية وبما في البدائع ان كل من يملك اقامة صلوة الجمعة  
 فانه يملك اقامة غيره مقامه ثم قال وقد انفق كلهم على ان الخطيب الاستخلاف بشرط ان يكون  
 النائب شهد الخطبة ليكون كان النائب خطب بنفسه ولم يقيد واذن الحاكم ولا بالعدز  
 فقد بالغ في الرد على ما في اندر وصرح هذا الرد المصري في شرح الكنية وحاصله ان  
 استخلاف الخطيب جائز كيف ما كان سواء كان مازونا للاستخلاف او لا وكان له عند  
 اول اقرار هذا بناء على مقدمتين احدهما ما ذكرناه في كتاب القضاة ان الجمعة على شرف الفوات  
 لتوقته فكان الامر بها اذنا بالاستخلاف دلالة لان السلطان يعلم ان الخطيب قد يفرض  
 له العذر المؤدى الى التفويت فكان امره بالاقامة امر ابا لا يستخلف بخلاف القضاة حيث  
 لا يجوز للقاضي ان يستخلف غيره على القضاة بل اذن لانها ليست على شرف الفوات لعدم  
 توقفها وتاثيرها ان من قام مقام غيره لغيره فقط لا يجوز له الاستخلاف كالقاضي فانه قائم  
 مقام السلطان لاجل الناس ومن قام مقام غيره لنفسه فقط او لنفسه ولغيره معا  
 يجوز له الاستخلاف كالمستفقر فان له ان يغير لانه يملك انما في نفسه فيملك التملك ايضا  
 وكما خطيب فانه قائم مقام السلطان لنفسه وللناس معا فان اداء الجمعة واجبه عليه كسائر  
 الناس فله ان يستخلف للخطبة وللصلوة ابتداء وبعد ما حدث في الصلوة او قبل الشروع  
 فيها بعد ان خطب ولو بداد ان له صراحة على هذا من المعتمدتين لكن لا بد في صورة الاستخلاف  
 للصلوة بعد ان خطب ان يكون الخليفة من سمع الخطبة والا فلا يجوز لانها من شرائط افتتاح  
 الجمعة بخلاف ما لو خطب وافتتح الصلوة ثم سبقه الحدث في الصلوة فان له ان يستخلف  
 من لم يسمع الخطبة لان الخليفة مع بان لا مفتتح والخطبة ليس من شرط البناء ثم اذن الخطبة  
 اذن بالصلوة وبالعكس ولا حاجة لكل منها الى الاذن مستقلا على ما في الفتاوى وهذا ما  
 لا شبهة فيه فيما ازل حدث للخطيب عذروا اما اذا لم يكن معه عذر وليس له اذن صراحة فانه



الى المقدمة الاولى ان لا يجوز الاستخلاف لانهم عللوا حواجا لا استخلاف وصورة عدم الازن  
له صراحة بوجود الازن دلالة من حيث ان السلطان يعلم ان العوارض المانعة من الازن بنفسه  
قد يمتري للمامور وانها على شرف الغوات فالامر بالاقامة امر بالاستخلاف وان لم يصرح  
فان لم يكن معه عذر لم يوجد الازن دلالة لانقطاع المناط وبالنظر الى المقدمة الثانية ان  
يجوز لانها غير مفيدة بالعدول الى الحوط عدم الجواز لان الشئ اذا دار بين الجواز وعدمه  
فالا حينا ط في عدمه وهل يجوز خطبته عند حضور الاصل ففي صورة وجود الازن  
للاستخلاف ولودلالة يجوز لانه في الحقيقة خليفة السلطان واما في الصورة المذكورة  
اعني لم يكن له عذر ولا اذن صراحة فبناء على ما ذكرناه لا يجوز لعدم الازن لا استخلاف لعدم  
قانه في قاضيان رجل خطب يوم الجمعة بغير اذن الامام والامام حاضرا لا يجوز ذلك  
الا ان يكون الامام امره بذلك انتهى يعني اذا كان له اذن للاستخلاف ولودلالة فاستخلف  
رجلا وحضره مع الخليفة جاز وليس مراده ان الامام اذا امر رجلا للخطبة وحضره هو  
معلبان سواء كان ما ذونا للاستخلاف او لا ووقت الظهر لان وقت الاصل وقت للبدل  
ايضا فترجع قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط  
اربع ركعتين فتزاعى لخصوصيات التي ورد الشرح بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يثبتها  
البنية خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراط كون الخطبة في الوقت  
حتى لو خطب قبله لا تقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطبة لجماع ولو خرج وقت الظهر قبل  
الفراغ عن الجمعة فسدت الجمعة وعليهم استقبال الظهر وكذا اذا خرج الوقت بعد اقد  
قد ر الشهد قبل استلامه في قولنا في وانما اذا انتبه بعد فراغ الامام والوقت باق  
انها الجمعة وان خرج الوقت فسدت واختلفوا في فرض الوقت فقال الشافعي في الجديد  
ويذكر ومالك والحمد وحنابلة رواية انه الجمعة والظهر بدعيها وقال ابو يوسف  
والشافعي في القديم الفرض هو الظهر لكنه امر بالساقطة باداء الجمعة وقال حنابلة رواية  
فرضه لحدتها غير عين والنفين اليه ولكنه رخص في ادائها للجماع ولانه  
عم ما صلاها بدونها على ما ذكرناه واشترط في ان يكون بحضرة جماعة تنفذ بهم الجمعة  
وان كانوا اصحابا او نياما وفي الخلاصة ما يفيد خلافا جسيما لخطب وحده ولم يحضر  
احد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد او اثنان وخطب وصلى بالناس

197  
ولو خطب بجمعة كشاء لم يجز الجماعة وحدهم ولو كان بجمعة الرجال لكنهم نيام او عبيد او مسافرون  
او صم او بعيدهم لم يسموا لجاز ولا يقر بقاء عدمهم عن الامام انتهى فالظاهر منه انه يكفي لوقوعها شرطا  
حضور واحد اما الصلوة فلا بد فيها من التثنية على ما سيباتي وفي فتح العذبان الخطبة شرط  
لانفقاء الجمعة في حق من ينشئ الخيرية لها لانه في حق كل من صلاها واشترط حضور الجمع  
والواحد على الخلاف المذكور لتحقيق معنى الخطبة لانها من التسييات فمن هذا قالوا لو حدث  
الامام فيها فقدم من لم يشهد جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان لا مفتتح والخطبة شرط لانفقاء  
الخيرية لا البناء انتهى الى صحتها من القديس الذين لم يشهدوا الخطبة ولم يستمعوا منها فخطب  
كان القياس فيما لو افسدها الخليفة التي لم يشهدوا ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم  
استحسنوا جواز استقبالهم لانه لما قام مقام الاول الحق بجكها ولو افسد الاول استقبل  
بهم فكذلك الثاني ولو احدث الاول قبل الشروع في الصلوة فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز  
ولو قدم هذا المقدم غيره ممن لم يشهدوا قبل يجوز وقيل لانه ليس من اقامة الجمعة بنفسه  
فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدا فقدم هذا الجنب طاهر شهدا  
حيث يجوز لان الجنب الشاهد من اهل الاقامة بواسطة الغسل فصح منه الاستخلاف  
بخلاف ما لو قدم الاول صبيا او معنوها او امرأة او كافرا فقدم هؤلاء غيره ممن شهدا لم يجز  
لانهم لم يصح استخلافهم فلم يصير احدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف فالمتقدم عن استخلاف  
لعدم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلوات لانه  
اذن السلطان المتقدم صريحا او دلالة فيها على ما ذكرناه دون غيرها ولا دلالة الا اذا  
كان الاستخلاف تحقيقا بوصف الخليفة شرعا وليس احدهم كذلك ولو لم يقدم الاول احد فقدم  
صاحب الشرطة او القاضي جاز لان هذا من امور العامة وقد قلدها الامام لامور العامة  
فتزلا منزلته ولو قدم احدهما رجلا شهدا الخطبة جاز لانه ثبت لكل منها ولاية التقدم  
قله ولاية التقديم قبلها لانها شرط وشرط الشئ مقدم عليه ولا نها وقت كذلك  
فلا يصار الى خلاف الواقع الا بدليل ولا دليل في وقتها اي وقت الجمعة حتى لو خطب قبل  
الزوال وصليها بعده لا يجوز وفي المتصان هل تقوم الخطبة مقام الركعتين منهم من قال  
انها تقوم ولهذا لا يجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا يقوم وهو الاصح لانه لما شرط  
لها سائر شروط الصلوة من استقبال القبلة والظهاره انتهى والجماعة وهي شرط لانفقاء



الأداء عند الباع ولا نفاد التهمة عندها وسباني بيان فائدة الخلاف وبيان أقلها عند الطرفين  
والأذن العام من السلطان أو نائبه صراحة أو دلالة حتى لو غلق السلطان باب قصره وصلى  
باصحابه لم يجز لأنها من شعائر الإسلام وإن فتح باب قصره وأذن للناس بالدخول يجوز وكبره  
لعدم قضائه حتى الجامع والمصر كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويفهم الحدود على ما  
لتخاره الكرخي والامام السرخسي وهو قول أبي يوسف رضي الله عنهما كل موضع قاصبه أو أمير  
امرأة أو محكم لا يكون مصر لأنها لا يقيمان الحدود والعقاص كذا في فتح القدير فليزمن مثلهان  
لا تصح إقامة الجمعة في ذلك الموضع وأظهر خلافه على ما صرح به في البحر عن الأبدع قال  
إن المرأة إذا كانت سلطنة فأمرت رجالا وصالحا لا إقامة بأقامة الجمعة نصح أنا بانها لا تنها  
لا تصح سلطنة فتصح أنا بانها كذا قالوا وقد ذكره في فتح القدير يصح أول الباب وقال في  
الخلاصة ويشترط في المصر المفتي إذا لم يكن القاضي أو الكوالم مفتيا وفي الظهيرية اسقط الأمير  
فقال المصر في ظاهر الرواية أن يكون فيه مفت وقاض يفهم الحدود وينفذ الأحكام وقيل ما لو جمع  
أهل أي من يجيب عليه الجمعة لأكل من كان فيه في أكبر مساجده لا يسمع ولختاره البلي وقيل أنه  
كل موضع يكون فيه كل محترف ويعيش بحرفته ويوجد فيه جميع ما يحتاج إليه أناس في معاشهم  
وقال أبو الجهم للمصر كل بلدة فيها سكن وأسواق ورسائق ووالين نصف المظلوم من الظالم وعالم  
يرجع إليه في الكوارث وعن محمد كل موضع مصره الإمام فهو مصر حتى لو بعث إلى قرية ثانيا لأما  
الحدود والعقاص وتنفيذ الأحكام يصير مصر فإذا عزله يلحق قرى وقد وقع الشك في بعض  
قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولي  
أكورة بأسرها فبنا في القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من الدعاوى وينصرف ووال كذلك  
على مصر ففتح القدير والذي يظهر اجتناب كونها مقيمين بها والآن تكن قرية أصلا أو كل قرية  
مستولة بحكم وقد يفرق بفرق بين قرية لا بابها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجوا إلى  
دخول القضاة فاجازة لفصلها وبين ما بابها فيفصل فيها وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي  
أن يصلى أربعاء بعد الجمعة ينوي بها الحزق فذكرت وقته ولم أورد بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت  
ظهوره وإن صح كذا فتأخروا كذا إذا تعدت الجمعة في مصر وشك في أن الجمعة سابقة أولا  
ينبغي أن يصلى أربعاء بعد على ما ذكرناه بناء على أن الباع لا يجوز تعدد هبة في مصر واحد على ما  
سيستخرج به وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر لأن يكون

بينها أكبر حتى يكون كصغيرين فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق فإن صلوا معا ولم تدر أو السابق فسدنا  
وعنه أنها يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيمًا لا في ثلثة وهل تنوب عدة الأربع عن سنة الجمعة  
فتفتح القدير أنه إذا زال الاشتباه بعد دار الأربع لتحقق وقوعها فلا تنوب عنها أما إذا لم يثبت  
قائمًا فلا تجزم بكونها فلا يقع لتقرر في أنها سنة أولا ينبغي أن يصلى بعد هاتين السنتين لأن الظاهر  
وقوعها ظهرا لأنه ما لم يتحقق وجوب الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض وهذا  
بناء على الرواية المذكورة عند الصحيح حواشي في مواضع على ما سباني في الصحيح يحكم بوجود  
الجمعة ولهذا قال في البحر الاحتياط في ترك الأربع بعد الجمعة لما في فعلها من العسفة العظيمة  
من اعتقاد الجهلة أن الجمعة ليست بفرض فيتركها سلون في فعلها وإن صلاها فالأولى أن يصليها  
في بنية خفية وقناؤه ما انفصل به أي بالمصر بان لا يكون بينه وبين عمران المصر فرجة حتى لو كان  
بينها فرجة من مزارع ومراع وغيرهما فلا تجب الجمعة على أهل ذلك الموضع وإن سمعوا النداء من  
المصر مصداقًا من مصلى الجنازة وموضع الاجتماع وتعلم الفرس وهذا التقيد مروي عن  
الشيخ وأبي يوسف ولم يعتبر استماع الأذان والقلوة والميل والاميان وفي الأبدع أن أمكنه  
أن يحضر الجمعة وسيتباهل من غير تحلف يجب عليه الجمعة والآخرة في المحيط المختار مقدار  
ميل أو ميلين وفي الأول الجنازة والفتوى قد فرغ وهو ثلثة أميال وعن الإمام حسام الدين  
يجب على أهل الموضع القريبة إلى البلد التي هي نواحي عمران الذين يسمعون الأذان على المنارة وعلى  
صوت وهو الصحيح ونصح أي الجمعة في مصر في موضع وهو قول محمد والرواية الصحيحة عن  
الشيخ وقال الإمام السرخسي الصحيح من مذهب الشيخ جواز إقامتها في مصر في مواضع متعدة  
وبه تأخذ لاطلاق الجمعة إلا في مصر حينئذ شرط المصر فقط وفي فتح القدير الأصح الجواز مطلقا  
خصوصا إذا كان مصر كبير كقصر وقسطنطينية فإن الزام اتحاد الموضع حرجا بيننا لا استدعائه  
نقول بل المسافة على الأكثر وعن الإمام في موضع واحد فقط فعل هذه الرواية لو أدت في موضع  
أو أكثر في مصر فالجمعة للأولى بحرية وفي فراغا وقبل جميعا على الاختلاف بينهم وإن لم يعلم الأول  
فسد تأعلى ما ذكرناه وعند أبي يوسف في موضعين في مصر رواه أصحاب الاملاء عنه واستدلوا  
بأنها جامع التحامات ورد بان الاجتماع حاصل مع التعدد في مواضع أيضا إن حال بينها أي بين  
الموضعين كبير عظيم كدجلة ونحوها حتى كان أبو يوسف يقطع الجسر بسفاد ليصير بذلك  
موضعين كل منها مصر ومضى مصر في الموسم عند الباع وأبي يوسف لا لأنها في الموسم واليا وقاضيا



يقوم الحدود وينفذ الأحكام ولها بناء واسواق وسكن خلافها فانه جعلها كهرات تفتح  
لجمعة بها عندها الخليفة وامير الحجاز ميثما كان الخليفة او مسافرا الى الولاية فلهما وهو  
الصحيح بعد كون محل صاحبا للمصر والخليفة وان كان قصد السفر للحج لكن السفر انما يرضى في ترك  
لانه يمنع صحتها وسيصرح ان المسافر يجوز ان يؤتم في الجمعة فكذلك يجوز ان ياذن في الاقامة اذا كان  
من له الاذن بخلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصر فلذا قالوا اذا سافر الخليفة فليس له ان يجمع  
في كنفه كابرارى لا لامير المؤمنين لانه يلى الامور الحج لا غير الا اذا كان مادونا من السلطان  
او من امير مكة في يجوز مسافرا او مقيما وفي كل ان كان مقيما يجوز له الاقامة مطلقا والصحيح هو  
الاول ولا يعرفات لانها مقارة لا تتمصر بل اجتماع الناس فيها وفرص الخطبة لتسمية او نحوها  
من تحيد او تليل لاطلاق قوله تعالى فاسموا الى ذكر الله من غير فقبل بين كونه ذكر اوطول يسمى  
خطبة فكان الشرط المذكور لا يتم بالدليل القاطع غير ان المتأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم اختيارا لحد الفريز  
اعني الذكر للسمي بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا او سنة لانه الشرط الذي  
لا يجزى غيره اذ لا يكون بيانا له لعدم الاجمال في لفظة الذكر وقد علم وجوب تنزيه الشريعة  
على حساب ادائها وقد يستدل عليه بقضية عثمان رضي الله عنه لما خطب في اول جمعة في اولى خلافة بعد  
المبشر فقال الحمد لله فارح عليه ونزل وصلى بحضر من الصحابة ولكنه لا بد ان يقول ذلك بعقد  
الخطبة حتى لو قال الحمد لله لعاطس او لتعجب لا يجزى عن الواجب على ما في فتح القدير وقال في البحر  
لوعطس على المبشر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند ابي جعفر في رواية كل من التسمية  
على الذبحة وعن ابي جعفر في رواية اخرى انه يجزى انتهى وعندها لابد من ذكر طوبى لسمي خطبة وهو  
وهو مقدار ثلث ايات على ما ذكرنا كثر في وقت مقدار الشهد الى عبده ورسوله ومادون ذلك  
لا يسمى خطبة عرفا وقال الشافعي لابد من خطبتين اعتبارا بالعرف والجمعة عليهم ما تلوناد  
وذكرناه ولا يتم ان مادون ذلك لا يسمى خطبة ولو سلم فهو عرف على وقع للاستحباب  
ونحن نقول به وان جاز ان يكفى بالاذن كانه الركوع والتسبيح وسننهما قالوا سنها خمسة  
عشر احدها التظاهرة حتى كرهت للحديث والجنب وعن ابي يوسف لا يجوز وثايتها القيام وثايتها  
استقبال القوم بوجهه وثايتها القعود قبل الخطبة وخامسها ان يسمع القوم الخطبة  
فان لم يسمع اخرانه وسادسها ما روى الحسن عن ابي جعفر انه خطب خطبة حقيقة وهي مشتمل  
على عشرة احدها ابدية بحمد الله وثايتها الثناء عليه بما هو اهلها وثايتها الشهادتان وثايتها

الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والذكر وسادسها قراءة القرآن وسابعها الجلوس بالخطبتين  
وثايتها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد والثناء والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وتاسعها ان يزيد فيها الحمد  
للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طول الفصل فبلغ جعلها خمسة  
عشر كذا في البحر عن التجنيس ان الخطبة فاما للتواتر على طهارة فلو خطب فاعدا او بد طهارة يجوز  
ويسمى خطبتين يفصل بينهما بجمعة مقدار ثلث ايات في ظاهر الرواية وروى الظحاوي مقدار ما  
يتم موضع جلوسه المبشر مشتمل على ثلاث ايات روى انه صلى الله عليه وسلم في سورة العصر وقر لا يستوى  
اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون والايضا بالنفوس والصلوة على النبي  
والحمد والثناء على الله تعالى فيكره ترك واحد من ذلك لان ترك السنة مكروه وهل يشترط الصلوة  
عقب الخطبة بلا تراخ فقد صرح في البحر انه ليس بشرط وهو الظاهر من فتح القدير حيث قال ان الخطبة  
تعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فاشته في صلوة الجمعة ولو كانت الفاشية او رخصت في  
الجمعة كذلك للترتيب فاستعمل بقضائهما وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادة او اقله الترفع  
بعد الخطبة وان لم بعد الخطبة لفرأه وكذا اذا خطب جينا انتهى فانظروا منه ان الصلوة عقب  
الخطبة بلا تراخ من السنة حيث قال بقا على وجه الاولوية ثم قال وكذا اذا خطب جينا بطريق  
التشبيه وفضل في الخلاصة فقال ولو خطب جينا ثم نوى او اغتسل واصل جاز ولو  
ثم رجع الى بيته فغدى او جامع واغتسل ثم جاء مستقبل الخطبة وكذا في المحيط مع الايات  
الاولى من اعمار الصلوة بخلاف الثاني واول الجماعة ثلثة سوى الامام عند ابي جعفر وعند ابي يوسف  
اثنتان سواء لانه في المتن معنى الاجتماع والجمعة منبئة عن معنى الاجتماع لانها مشتقة عن الجماعة  
وكون اقل مدلول الجمع الصيغ ثلثة لا عيس ما نحن فيه اذ الشرط ليس جماعة يكون مدلول صيغة  
الجمع بل مدلول لفظ الجمعة وقد تحقق ذلك بالاثنتين والايح ان الجمعة وان كانت منبئة عن الاجتماع  
مطلقا لكن الخطاب ورد بالجمع الصيغ في قوله تعالى فاسموا الى ذكر الله واول الجمع الصيغ هو الثلثة على الصحيح  
فان قيل فليعتبر ههنا في الاثنتين مع الامام فلو صاحجه الى الثلثة سوى الامام قلنا الجماعة شرط  
على حدة كالامام فلا يعتبر لحددها مع الاخر شرطا ولان قوله تعالى فاسموا يقتضي ثلثة وقوله  
الى ذكر الله يقتضي اكراف ذلك اربعة ولا بد ان يكون كلهم من يصلح اماما حتى اذا كان احدهم امرأة  
او صبيا او مجنونا لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تنهم بصلواتهم ولا ممانه في ذلك  
ان قوله تعالى فاسموا لخطاب عام لكل من استجمع شرائط الوجوب ولا دلالة فيه على شرطية الاجتماع



كان في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغيره ولو سلم لزوم شرطية لاجتماع كل من يجب عليه الجمعة  
لا اثنائه فقط اذ لم يرد من اقام هذا احضر الحضور والاكثار بالجمعة فرض كفاية وليس كذلك  
فبقي مجرد الاجتماع وهذا لا يدل على اثنائه سوى الامام وبهذا ظهر قوة قول ابى يوسف وقيل محمد  
والشهور انه مع الجمع واعلم انه لا خلاف في ان الجماعة شرط لصحة الجمعة لكنهم اختلفوا في  
انها شرط للاداء كما ذهب اليه زفر ولا نفقار الصلوة كما ذهب اليه ابو جابر ولا نفقار التيممة كما  
ذهب اليه ابو يوسف ومحمد فاشترى الى هذا الخلاف بقوله فلو نفروا قبل سجود اى سجود  
الامام ليستا نقاى الامام الظاهر عندنا ان لفساد الجمعة لا نفقا شرطها لان الجماعة عنده  
شرط لا نفقار الصلوة وهي لا تنفقد ما لم تتم ولا تتم ما لم يقيد بالسجدة لانها قبل السجدة  
تقبل كرفض فيشترط دوامها الى السجدة وعندها لا يستأقها بل يبنى الظاهر على الجمعة  
لعدم فسادها لانها شرط لا نفقار التحريم عندها وقد وجدت ودوامها ليس بشرط فصح انما  
عليها وقال زفر اذا نفروا قبل الفقرة بطلت لانها شرط لادائها فلا بد من دوامها الى الاداء  
كالوقت قلنا ان الاداء قد تنفك عن الجماعة كما في السبوق واللاحق فانها اذا جازع  
فلا يشترط دوامها فصارت كالحظية واذا نفروا بعد التقييد بالسجدة بنى عليها بانفاق اثلث  
وبطلت بخروج وقت الظهر ولو بعد المنعقد قد انشدها لفوات شرطها ونقلب نقلا عندها  
خلافنا لمحمد على ما مر من اصله ولما فرغ من شرط صحتها شرع في شرط وجوبها فقال وشرط  
وجوبها ستة الاقامة بمصر فلا تجب على مسافر ولا على اهل قرية وبرية والذكورة فلا تجب على  
المرأة والصحة فلا تجب على المريض والضعيف والحرية فلا تجب على العبد هكذا اطلقت في الهداية  
فمثل على ائمة اهل البيت والمجرب والكاتب والعبد الذي حضر مع مولاه بباب المسجد لحفظ الدابة والعبد  
الذي نوى الضريبة وقال في فتح القدير وقد اختلفوا في الكاتب والمأذون والعبد الذي حضر  
مع مولاه بباب المسجد لحفظ الدابة اذا لم يحمل بالحفظ وينبغي ان يجري الخلاف في معتق لبعض  
اذا كان يسرى ولا تجب على العبد الذي يؤدى الضريبة والمستاجر ان يمنع الاجير عن حضور  
الجمعة في قول ابى حفص وقال الدقاق ليس له منعه فان كان يرتب الاخط عنه شيء وان كان  
بعيدا يسقط عنه بقدر استغاله فان قال الاجير خطا عنى اكره بقدر استغاله بالصلوة  
لم يكن له ذلك وكلمة التسييد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط ايضا وفي التنجيس  
اذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة او العبيد بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك

جاز ولا يوجب له الخروج لان الحق له في ذلك وسلامة العيين والرجلين فلا تجب على الاعرج  
وان وجد قائدا وهذا لان المسافر واهل القرى يلزمهم الخروج بالحضور وكذا المريض والاعمى والعبد  
مشغول بخدمه مولاه والمرأة بخدمه زوجها فعدروا دفعا الحج والعمرة لكن هذا في الاعرج  
على قول ابى جابر لانه لا يعتبر شخصيا قادرا بغيره البعير خلافا لها عند وجود القائد مبررا ولا يلا  
وله مال لان القادر بغيره البعير بغيره قادرا عندها ولو وجد الاعرج في الجامع وافقت الجمعة  
فالظاهر انها تجب عليه لانها لا تمنع وهو الحج وكذا الخلاف في الحج وهو خارج من المصر  
ان كان يسرى انما من المصر يجب عليه عند محمد وبه يفتى وفي المحيط ظاهر الرواية انما  
لا يجب شهود الجمعة الاعلى من سكن مصر والاياض المصنعة بالمصري لا تجب على اهل السودان  
سواء كان السودان قريبا او بعيدا وعن محمد اذا كان بنيه وبني مصر ميل او ميلان او اميال  
فعلية الجمعة وان اكثر فلا وعنه ايضا اذا كان بنيه وبني مصر اقل من فرسخين فعليه الجمعة  
وان اكثر فلا وعنه ان كان كل موضع خرج الامام اليه واقام فيه الجمعة جازت جمعة وعنه  
مصر فاعلى اهل ذلك الموضع الحضور الى الجمعة وكل موضع لو خرج الامام اليه وجمع لم يقدر  
فلا جمعة على اعله وقد مر الخلاف في تعريف الكفاية من الجمعة عليه اى من صارا اهلها كالمريض  
والمسافر والمرأة والعبد والاعمى ان اذها اجزاء عن فرض الوقت ويسقط عنهم الظاهر كالمسافر اذا  
صام لانهم تحلوا الحج المسقط عنهم وقد ذكرنا الخلاف في فرض الوقت انه الظاهر والجمعة قد  
بالجمعة لان من لا يحج عليه اذا ادى الحج فان كان لفقد شرطه فالج يسقط عنه حتى لو ايسر  
فخرج عليه لما ذكرناه من انه تحل الحج وان كان لعدم اهليته كالعبد اذ يحج مع مولاه فانه لا يخرج  
عن حجة الاسلام حتى يؤخذ بحجة الاسلام بعد حريته وهل الافضل صلوة الجمعة او صلوة  
الظهر لمن لا جمعة عليه والذي ظهر من الهداية والفتاوى ان الافضل لهم صلوة الجمعة لان  
المذكور فيها ان صلوة الظهر لهم يوم الجمعة وحضة فلهذا ان الجمعة لهم غزيرة والمرأة لا  
الافضل بين الصلوة في البيت فيكون الظهر افضل لهم وفي فتح القدير عن كتابه صرح انه دم  
اقام الجمعة بمكة مسافرا فلهذا ايضا ان الجمعة افضل لهم من الظهر ولقد رايت في بعض النسخ  
على فتح القدير قال قوله صرح انه دم الح فبيده ما رواه ابو داود عن ابن عمر انه اذا كان بمكة فصلي الجمعة  
تقدم فضلي ركعتين ثم تقدم فضلي اربعا واذ كان بالمدينة فصلي الجمعة ثم رجع الى بيته فصلي  
ركعتين ولم يصل في المسجد ففيل له فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك وهكذا رواه ابن ابي



في آخر الباب ثم قال فقد اثبت هذا استنباطا بعد الجمعة بركة فالظاهر انها سنة غير ان اذا كان بلدتية  
وفيها المنزل للمباني له صلى فيه وهو بركة في صلاة الجمعة انما كان مسافرا فكان يصلها في المسجد  
فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدنية انتهى فعلم منه ان ما صلاؤه التأس بعد الجمعة اربعينية  
الظهر الاخر لم يصلها اتبني عم ولذلك قال في البحر انها لا اصل له في المذهب والمسافر والبر  
والعبدان يوم فيها وقار رفر لا يجوز اما متم فيها لانه لا فرض عليهم حتى يصح امامتهم لمن عليه الفرض  
فانصبه النبي والمرأة قلنا هذه رخصة فاذا حضر وايق فرضا واما الصبي فلا اهلية له والمرأة  
لا تصلح لامامة الرجل وقار انما في نهي امامتهم ولا تنفقد بهم الجمعة لعدم الفرض عليهم قلنا صلحوا  
للامامة فلو صلحوا لا فناء اولي ولذلك قال وتنفق بهم رداله ومن لا عذر له لو صلى الظهر  
قبلها جاز مع الكراهة بخبر ما لا فضاء له لترك التسبيح الذي هو فرض قطعي بالاتفاق اطلقه فمثل  
ما اذا صلى في بيته ولم يسبح الى الجمعة وما اذا صلى في الجامع ولم يصل الجمعة مع الامام حيث  
لا يبطل ظهره لانه لم يرغب في الجمعة هذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز ظهره بناء على ان الادل  
في هذه اليوم هو الجمعة عنده لا الظهر كما هو كذا عندنا ثم اذا سعى اليها والامام فيها يبطل  
ظهره بمجرد التسبيح اربعا عندنا جازا بطل ينقلب نفقا وقال لا يبطل ما لم يدرك الجمعة ويشترع  
فيها لان التسبيح دون الظهر لانه ليس مقصودا بنفسه بل وسيلة الى اداء الجمعة والظهر مقصود  
بنفسه والشئ لا يبطل فوقه واما الجمعة فهي فوق الظهر لانا امرنا باسقاط الظهر بها فبطل  
مادونه بمجرد الدخول فيها مع الامام سواء اتم معه او لا على ما في العناية والايح ان فرضية التسبيح  
مختصة بالجمعة من الصلوات فكان من جملة اركانها جامع الاختصاص فكان مؤثرا في بطلان  
الظهر لكن هذا ليس على اطلاقه بل اذا كان الامام في الصلوة بحيث يمكنه ان يدركها وان لم  
او كان لم يشترع بعد ثم اقامها بعد التسبيح واما اذا كان الامام قد فرغ منها او قارن الفراغ التسبيح  
اول بينهما اصلا لم يذرا لا يبطل وان كان فيها اول لم يشترع بعد لكنه لا يرجو ادراكها للبعد وبخه  
لا يبطل عنده عند الاعرافين ويبطل عنده في تخرج الخبيثين وفي فتح القدير وهو الاصح ثم  
اختلفوا في معنى التسبيح عنده وكثيرا ان لا انفصال عن داره حتى لا يبطل قبله وقبل اذا خطا  
خطوتين في البيت الواسع بطل وكذا المذود والسجود اداء الظهر بجماعة قبل الجمعة وبها  
وقان في الخلاصة ويستحب للرئيس ان يؤخر الصلوة الى ان يفرغ الامام من صلوة الجمعة  
وان لم يؤخر يكره هو الصحيح انتهى والذي ظهر منه انه يكره لهم اداء الظهر منفردا ايضا قبل الجمعة

ولم يذكر حكم سعي المذود بعد اداء الظهر فبيننا وبين الشافعي فقال ان الشافعي اذا أدى الظهر  
ثم يسعي الى الجمعة لا ينتقص ظهره لان المذود غير مخاطب باداء الجمعة قلنا ينتقص ظهره كظهر من لا  
له على تقدم لان الامر بالتسبيح مع المذود وغير المذود فالتسبيح في هذا اليوم اقامة الجمعة عن  
الظهر الذي هو اصل عندنا لكن هذا ساقط من المذود بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار  
كغير المذود فانتقص ظهره في المصير يومها وهذا لانه يفيد بها غير ما يفيد في ترك الجمعة  
وعلة في الهداية بان فيه لخللا بالجمعة اذ هي جامعة الجماعات ويرد عليه انه مبني على عدم  
تقدّم الجمعة في مصر واحد وقد مر ان هذه الرواية غير مختارة فيد بالمصر لان الجماعة غير مكروه  
في حق اهل السواد لانه لا جمعة عليهم وفي الروايات قوم لا يجب عليهم ان يحضروا بالجمعة لبعدها  
صلوات الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تغليل الجماعة وفي فتح القدير ومن فاتهم الجمعة في مصر فصلوا  
الظهر بركه لهم الجماعة ايضا وفيه بالظهر لان غير مجوز الجماعة فيه والمراد بالكراهة تحريمية على  
ما في السراج الوهاج ومن ادركها في التشهد وسجود السهو تسبيح عبد الجبار والي يوسف وقال  
محمد بن طهران لم يدرك اكثر الثانية وان ادرك اكثرها سعى عليها الجمعة لان لا يترك حكم الكل بخلاف  
من ادرك في التشهد او بعد رفع راسه من تكبوت ركعة الثانية لانه فاته شرط الجمعة في اكثرها  
وهي الجماعة فلا يكون مدركا لها ولها انه مدرك للجمعة في حالة التشهد وسجود السهو حتى شرطت  
بند الجمعة ومدرك الشئ يبي باقية عليه بخلاف الظهر فانه لا يصح بناؤها على صلوة اخرى وهي  
الجمعة ووجود الجماعة في حق الامام هو وجوده في حق المأموم ايضا فاستجمعت الشرائط ثم  
ثم اذا قام هو المسبوق الى قضاء ما سبق كان مخيرا في القراءة ان شاء جهرا وان شاء خافا كذا  
في البحر عن التسبيل واختلفوا في جواز سجود السهو في الجمعة والعبدان قبل لا وقيل نعم وفيه  
التسبيل المختار عند المتأخرين ان لا يسجد الامام للسهو فيها التوهم الزيادة عن الجاهل وكلامهم ليس  
ظاهرا في جواره واذا خرج الامام المنبر فلا صلوة وان كان قد شرع في التطوع ثم خرج الامام  
للخطبة فلا يقطعها بل ينها ركعتين ان كانت تحبة المسجد ونفقا مطلقا وان كانت سنة الجمعة  
فيل يقطع على اس الركعتين وقيل بينهما اربعا وهو الصحيح المختار عند الرغباني وحسام الدين  
الشهد ثم المنوع منها هو التطوع وسنة الجمعة واما العاشة وسجدة التلاوة وصلوات الجنازة  
ففيه خلاف قبل يجوز وقيل لا على ما ذكرناه في الاوقات المذكورة فيها التفضل ولا كلام حتى يفرغ  
من خطبته هذا عندنا جاز وقال ابي جراح الكلام بعد خروجه المنبر ما لم يشترع في الخطبة وكذا ابي جراح



الكلام عندها بعد نزوله قبل ان يكبر للصلوة لان حرمة الكلام باعتبار الاختلاف بفرض الاستماع  
ولا استماع في هذين الوقتين بخلاف الصلوة لانهما قد غنوا فقضى الى الاختلاف وله ما رواد  
ابن عمر وابن عباس مرفوعا اذ خرج الامام قدام صلوة ولا كلام ولا يعارضه ما روى انه يوم  
كان اذ انزل عن المنبر سارا الناس عن حوايجهم وعن اسعار السوف ثم صلى الجوار ان يكون هذا في  
اول الاسلام ثم نسخ حين نزل عن الكلام في الصلوة اطلق الكلام فتشمل الاخر بالمعروف وكفى  
عن المنكر والتسبيح وفيه خلاف والاصح انه غير ممنوع على ما في الكفاية وقال في فتح القدير  
يجزى في الخطبة الكلام وان كان امر بالمعروف او تنهي عن المنكر ولاكل واشرب واكتسب وبكره  
تثبتت العاطس ورد السلام وعن ابى يوسف لا يكره ان يركب بسلاطه ما اذا كان السلام  
ما دون اذنه شرعا وليس كذلك في حالة الخطبة بل يركب بسلاطه ما اذا كان لا يسهل خاطر  
السامع عن الغرض ولا ان رد السلام يكن مختصلا في كل وقت بخلاف سماع الخطبة وعلى هذا  
الوجه الثاني فرع بعضهم قول ابى ج انه لا يصلي على النبي عم عند ذكره في الخطبة وعن ابى يوسف  
ينبغي ان لا يصلي في نفسه لان ذلك لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احرارا للفضيلتين  
وهو الصواب وهل يجزى اذا عطس الصبح يجزى في نفسه ولو لم تكلم لكنه اشار بعينه او بيده حين  
راى منكر الصبح لا يكره هذا كله اذا كان قريبا من الخطيب بحيث يسمع فان كان بعيدا بحيث لا يسمع  
اختلف المتأخرون فيه فذهب سبيل اختيار السكوت وتصوير يحيى لفتار القراءة وعن ابى يوسف  
اختيار السكوت كقول ابن سبيل وحكى عنه التتري في كتابه واصحابه بالقلم وقال ابن الهام ومجمع  
ما ذكرناه عن ابى يوسف اوجه ويجب السعي وترك السبع بالاذان الاول لقوله تعالى اذا نودي  
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا اليه قبل المغرب هو الاذان الثاني الذي يدي الامام على المنبر  
لان الاول لم يكن في زمن النبي عم والصحيح هو الاول بعد الاذان الثاني لا تقدر على اداء السنة  
فيها بل على استثناء الخطبة فاذا جلس الخطيب على المنبر اذن بين يديه ثابنا واستقبلوه مستمعين  
اي للخطبة وفي الخلاصة ويستحب للرجل ان يستقبل الخطيب بوجهه اذا كان امام الامام واذا  
كان عن يمينه او عن يساره قريبا من الامام يخرج الى الامام مستندا للسمع انتهى فاذا تم الخطبة  
اجبت الجمعة ليس بان يقبض الخطبة بالاقامة والصلوة شرط بل بيان السنة لان التقبيل  
ليس بشرط على ما ذكرناه عند قوله فيكره ترك ذلك **باب العبد** اي صلواتها وهي مقدمة  
على صلوة الجماعة اذ الجماعة وتقدم صلوة الجماعة على الخطبة على ما في الكفاية وفي الدرر

صلوة العبد على صلوة الجماعة خلاف القياس ولم يبين وجهه ولعله ان صلوة الجماعة فرض على  
الكفاية وصلوة العبد واجب ووجه الاستحسان ان تجزى صلوة العبد واجب بلا فصل بين  
عبد وعبد على ما في الكفاية والبرائة وتجزى صلوة الجماعة مستحب لكن قال في الخلاصة  
تجزى صلوة الاصح وتاخير صلوة الفطر فعل هذا وجه الاستحسان ان تاخير الجماعة بعد  
صلواتها مكره فلو قدمت على صلوة العبد لم تأخيرها بعد الصلوة عليها او فوات صلوة  
العبد فاخرنا عنها تجزى صلوة العبد وهو الصحيح واما قول محمد في الجامع الصغير عبد الجماعة  
في يوم وليلة الاول سنة والثاني فريضة ولا يترك ولعمري ما مراده انها وجبت بالسنة وراة  
بالاول صلوة العبد وبالثاني صلوة الجمعة وشراؤها كشرائط الجمعة فلا تجزى على المسافر  
والمرأة والكرهين والعبد والاعمى لفقدان شرطها في هؤلاء واداء فطرته في القرى والبوادي  
ولا بد له من الجماعة والسلمطان او نائبه والاذن العام على ما في الخلاصة سوى الخطبة  
فانما ليست بشرط فيها حتى لو لم يحط بحال الصلوة واساء لترك السنة وكذا الوقتها على الصلوة  
ولا يجب استماعها كما وجب في خطبة الجمعة على الاصح وقبل تجزى فيها ايضا ونذرت يوم  
الفطر اي بعد صبح هذا اليوم ان ياكل شيئا كذا في الجامع الصغير وفي الزاهد ياكل حلوا من  
المطعمات لما رواه البخاري انه لم ينفذ يوم الفطر حتى ياكل ثمرات وترافق صلواته ويستأجر  
ويغتسل ويتطيب ويلبس لحسن ثيابه جدا كان او غسيدا روى الطبراني في الاوسط  
انه كان يلبس يوم العيد حمرا وقال ابن الهام ان كلمة الحمرا عبارة عن ثوبين من البس فيها خطوط  
حمراء وخضراء لانه لم يرحب فليكن محل البردة الحمرا لحدتها وبزيدته كفى عن لبس الاحمر ويؤدى فطرته  
قبل الخروج الى المصلى بعد طلوع الفجر وهو المستحب ولو اداها قبل يوم العيد او بعد مجازا ايضا  
ويؤجر الى المصلى ما شيا لان عم فعله كذلك ولا بأس في تركه في الرجوع الى منزله لانه  
غير فاصد الى قرية وفي فتح القدير والسنة ان يخرج الامام الى الجماعة ويستخلف من يصلي  
بالضعفاد في العصر بناء على ان صلوة العبد في موضعين في مصر جائزة بالاتفاق وعند  
محمد يجوز في ثلثة مواضع وان لم يستخلف جاز له ذلك ويخرج الجواز للعبد لا الشيا بكذا  
في الخلاصة وفي التتري يخرج الى الجماعة سنة في العيد وان كان يسمع المسجد عند  
عامة المشايخ وهو الصحيح واختلفوا في بناء المنبر بالجماعة فان بعضهم يكرهه قال خواهر زاده حسن  
في زماننا وعربا في لا بأس به ولا يخرجون المنبر الى الجماعة وفي الخلاصة وتصح في الشيوخ



وقال في شرح النقاية هنيئة العيد تقبل الله منا ومنكم لا اصل له وهي مكروهة قلت اصل هذا ما اخرج ابن عساكر من حديث عباد بن الصامت قال سالت رسول الله عم قول الناس في العيد تقبل الله منا ومنك فقال كذلك فعل اهل الكتاب وكبرهم وفي اسناده خالد بن زيد بن واقد لم يستحق قال فيه البخاري منكر الحديث وقال ابو حاتم ضعيف وقال النسائي ليس بثقة وقال الكد ارطقي متروك وقد اخرج الطبراني في الكبير عن جبيب بن عمر لا يضاري قال حدثني ابي قال لغيت والهة رضى يوم عيد فقلت تقبل الله منا ومنك فقال تقبل الله منا ومنك واخرج الاصبها في في الترغيب عن صفوان بن عمرو مثله واخرج زاهد بن طاهر في تحفة عيد الفطر وابو احمد الغزفي في مستحباته بسند حسن عن جبيب بن نيفر قال كان اصحاب رسول الله هم اذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض تقبل الله منا ومنكم واجز اليه من طريق ادهم مولى عمر بن عبد العزيز قال كما يقول لعمر بن عبد العزيز في العيد تقبل الله منا ومنك يا امير المؤمنين فيرد علينا مثله وهكذا اخرج الطبراني من طريق شاذ وكذا ابن حبان عن علي ولقد روى السيوطي رسالة معمولة في حق الهاتين في العيد وغيره ولا يجهر بالتكبير في طريقه عند ابي خذوا قالها اعتبارا بالاضحى وله ان الاصل في اثناء الاخفاء والشرع ورد في الاضحى لانه يوم تكبير لقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات ولا كذلك يوم الفطر وليس في معنى الاضحى حتى يلحق بها لانها اختصت بكر من اركان الحج وليس ذلك في الفطر قبل يعارضه والتكبير والله قلنا المراد بالتكبير في صلاة العيد لانه كشيئها ثم الخلاف بينه وبينها في الجهر بالتكبير في الفطر لانه اصله على ما صرح به المصنف وهكذا في الهداية وغيرها لانه داخل في عموم ذكر الله فعندما يجهر به كالأضحى وعنده لا يجهر وعنه كقولها وقال في الخلاصة ولا يكبر يوم الفطر عنده وعندهما يكبر ويخاف وهو واحد اكرهوا بين عن ابي ح والاصح ما ذكرناه انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى وهذا ظاهر في خلاف ما ذكرناه من ان الخلاف بينها في الجهر لانه اصله ورد في فتح القدير ان ما في الخلاصة ليس بشي اذا لم ينع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه ابدعة فقال ابو ح وضع القوم بالذكر بدعة بخالف الامر من قوله تعالى واذكروا ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على مورد الشرع وقد ورد في الاضحى ليعني ما تكوناه ولا تنقل لها في المعنى بالاتفاق وفيه خلاف والاصح انه مكروه ايضا وعليه العامة لورود النفي

في السنة من التحية على ما في فتح القدير واما بعدها فهو مكروه ايضا عند العامة في المعنى على ما في التبيين وفتح القدير لورود النفي عنه ايضا واما في بيته بعدها فلا كراهة فيه وفي الخلاصة وسبوع بعدها وانه افضل ان يصلي اربع ركعات انتهى وذكر بعده النساء اذا ارادت ان يصلي في صلاة الفجر يوم العيد صليين بعدما يصلي الامام في الجبابة ووقتها من ارتفاع الشمس في رجب اور حيين لما روى ان النبي صلاها كذلك الى وقت رواها لما روى ان قوما شهدوا عند النبي صلاها بالهداية الا من بعد الزوال فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا فليصلوا الى مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى بعد مغرب ولو زالت الشمس في الصلاة فسلك وفي الخلاصة ولو زالت الشمس يوم الفطر قبل ان يصلي صلاة العيد سقطت صلاة العيد ولا يصلي من بعد الا اذا فرغوا بعد فليصل من بعد قبل الزوال وان زالت الشمس من بعد سقطت صلاة العيد سواء تركوها بعد زواله او بعد زواله في مصرحها وصفتها ان يصلي الامام بالتناس ركعتين يكبر تكبيرة الاحرام وهو فرض ثم شي ثم يكبر ثلثا وهي واجبات ثم يقرأ الفاتحة وسورة ثم يركع ويسجد ويبدأ بالتأنيته بالفراة ثم يكبر ثلثا ثم احرى للركوع قبل تكبيرة الركوع الثاني ولجته احقا قالها بتكبيرات العيد لا تقابل بها بخلاف تكبيرة الركوع الاولى لعدم الاتصال ثم هذا قول ابن مسعود وبه نأخذ وقال ابن عباس انها خمس في الاولى وخمس في الثانية والاو اضح لان الاخذ بالآقل في خلاف المعارف اولى واما ما روى عن ابي يوسف انه فعل يقول ابن عباس فاجاب عنه ان ذلك ليس مذهبا له بل لما فعله امتنا لالامر بها رواه ارسيد لان الخلافة لما انتقلت الى ابن بنى العباس امروا الناس بالعمل بقول جدتهم رجع بدية الزوائد لقوله هم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جعلها تكبيرات الايام وهو حجة على ما روى عن ابي يوسف انه لا يرفع الايدي بخلاف من ادرك الامام في الركوع فانه يكبر الزوائد في ركوعه عندها بلا رفع يديه على الاصح وقيل يرفعها ويخطب بعدها خطبتين لانها ليست بشرط حتى يقدم كانه في الحجة ويستحب ان يبدأ الاولى بسبع تكبيرات تبتري والثانية بسبع على ما في المجتبى ويعلم الناس احكام الفطرة لانها شرعت لبياتها وهي خمسة على ما سببنا في قبل ان اداء الفطرة قبل الخروج مندوب والخطبة بعد الصلاة فيها تناف واجيب بان مندوبه تغذي لا ينافي جواز تأخيرها فجاز ان لا يعلم بعض الناس كيفية ادائها فيعلمهم ولا تقضي صلاة العيد ان فانت مع الامام لانها لم تشرع الا بشرائط لا تتم



بالتفرد ولو فات مع امام ذهب الى امام اخر ان امكنه الدخا ب لان تعددها في كل صلاتين بالانفاق  
وعن ابي يوسف انه اذا دخل مع الامام وافسد ما بعد الشروع بغيره لان شروعه ملزم كالندى  
على ما في المحيط ونقضي تكبيراته في الركوع يعني لو ادرك الامام في صلاة العبد في الركوع تكبير  
قائما لا وقتنا فان امكنه ان ياتي بتكبير العبد قائما ويدرك الامام في الركوع ضلك الله اجمعا  
وان خاف ان يترك تكبيرات العبد يرفع الامام راسه ليستعمل بتكبيرات العبد فيه عند ايج  
ومجد وقال ابو يوسف يستعمل بتكبيرات الركوع له ان تحل التكبير القيام وضد فانت ولها  
ان الركوع يشبه القيام حقيقة لا استواء النصف الاسفل من الركوع كالقائم وبه يفارق  
القائم والقاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لذلك الركعة على ما مر في باقيها  
فيه ناعبنا رجة الاداء احتياطا وهو قضا يشبه الاداء وان منع عذر عنها في اليوم  
الاول صلواته في الثاني ولا يصلي بعدها لان الاصل فيها عدم القضاء مطلقا سواء تركها  
بعد او بغير عذر لكن شرع القضاء فيما تركها بعد قبل الزوال لما روينا من حديث شهادة  
الهلل فبقى ما عداه على الاصل وعن الطحاوي عن ابي ابي ان فاته في اليوم الاول لم يقض  
احدا لان الاصل عدم القضاء لكن تركها في الاضحية كضمان لم يوجد هنا وجواز التبر  
وحرمه الصوم قلنا عذافا من تركها استحسانا لما روينا والاضحية جمع اضحية بمعنى الضحية  
اي ما يذبح في يوم النحر كاطح جمع اوطاة على ما في المغرب سمي به يوم النحر يعني صلوة الاضحية  
يوم الاضحية كالفطر اي صلوة يوم الفطر او يوم الفطر صفة وشرطا ووقفا ونذا لكن يستحب  
تأخير الاكل فيها الى ان يصلي سواء كان من نسي اوله او قبل لا يستحب لمن لا يصلي وسواء كان  
في الكفرا وفي الكفر لا يستحب في الكفر ولا يكره قبلها في المختار لان ترك المستحب  
لا يستلزم الكراهة ما لم يعم دليل خاص ويجوز في التكبير في طريق المصلي لو ورد الشرع فيه على  
ما تلونا فاذا انتهى الى المصلي يترك وفي رواية لا يترك ما لم يفتح الامام الصلوة ويعلم في  
الخطبة تكبير الشترين والاضحية لانها شرعت لها وهذا بيان الجواز الاول وان يعلم تكبير  
الشترين في الجمعة التي قبل عيد الاضحية كما انه ينبغي ان يعلم لحكام صدقة الفطر في الجمعة  
التي قبل عيد الفطر ليتعلموا ان تكبير الشترين يجب من يوم عرفة ويجوز تأخيرها اي صلوة  
الاضحية في الثاني والثالث بعدد وبغير عذر لانها موقنة بوقت الاضحية فيجوز ما دام  
وقتها باقيا لكنه مكروه بغير عذر وفي الفطر غير صحيح على ما مر ولا اجتماع يوم عرفة تشبها

بالوافيين في عرفان ليس بشي على مطلوب الاجتناب على ما في فتح القدير وقار في النهاية والعناية  
اي ليس بشي يعلق بالثواب وهو بصدق على الاباحة وقار في غابة البيا اي ليس بشي في حكم الوفاء  
كقول محمد بن اسمعيل ليس بشي في حكم الدماء وفي النهاية عن ابي يوسف ومحمد بن غير رواية الاصول  
انه لا يكره لما روى ان ابن عباس رضي فلهذا لا يابصره وقال ابن الهيثم ان هذا يفيد انه يكره في  
رواية الاصول وهو الذي يفيد تعليمه بان الوقوف عهد فربه في مكان مخصوص فلا يكون  
فربه في غيره واجواب ما روى عن ابن عباس انه ما كان للتشبه وهو مناط الكراهة بل للتأني  
ويجب على الاصح لقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدورات وقيل انه سنة وبه قال الشافعي  
ومالك تكبير الشترين هو في اللفظة تعديدا للتم في الشمس وقيل بقطيع الهم وتشرجها كذا في المصباح  
فلي هذا يكون الاضافة لادنى ملايسة لكنه يشك في يوم عرفة اذ لا يحكم فيه وقيل ان الشترين اسم  
لتكبير مخصوص فلي هذا يكون الاضافة ببيانته وقيل المراد به ايام الشترين في تشكيل الاضافة اما  
على قول ابي قلعدم وقوع شئ من التكبير وايام الشترين على قوله على ما سياتي واما على قولها  
فلوقوع التكبير في غير ايام الشترين ايضا اما على قول ابي قلعدم فلا يجوز ان يكون المراد به يوم النحر  
ويوم عرفة مجازا تسمية للشئ باسم فربه واما على قولها فلا في اكثره واقع في ايامه فاضيف  
اليه ثم ان ايام الشترين ثلثة وايام النحر ثلثة مجازا كل ذلك في اربعة ايام فان العاشر من ذي الحجة  
نحر خاص والثالث عشر شترين خاص واليومان بينهما شترين على ما في الخلاصة من فجر عرفة  
اي عقب صلواته وهو قول عمرو بن علي وابن مسعود وبه اخذنا وقال ابن عباس وابن عمر ويند  
بن ثابت ببدء من عقب صلوة الظهر من يوم النحر واليه رجح ابو يوسف في بعض الروايات  
الى عقب عصر يوم العيد عند ابي فينتي عنده بنان صلوات وهو قول ابن مسعود لان الجهر  
بالتكبير بدعه فكان الاخذ بالاقول لحوط وقد يقال ان ما تردد بين البدعة والواجب  
يفعل احتياطا وما تردد بين البدعة والكسنة يترك احتياطا والتكبير واجب فالاحتياط  
في فعله وبه يظهر قوة قول صاحبيه على المقيم بالمعصية فلا تكبير على المسافر ولا على اهل الكفر  
عقب فرض من غير ان يخل ما يقطع حرمه الصلوة حتى لو صحن واحد او تكلم عدا او سوا  
اخرج من المسجد سقط التكبير ولا يشترط له الطهارة على الاصح والخارعة الامام كسرخس  
حتى لو سبقه احد ان شاء ذهب فتوضا ورجع وكبر وان شاء كبر من غير وضوء لانه  
لا يؤذي في تحريمه الصلوة فلا يشترط له الطهارة فيد بالعرض اذ لا تكبير عقبه كواجب على الاصح



وعقيب النافلة بالافتاء وعن النبيين وابي التثيث لو كبر عقيب صلوة العيد لا بأس به ويؤخذ  
الجمعة في الفرض اذ لا تكبر على المفرد مستحبة اذ لا تكبر على جماعة النساء وحدهن  
ولا على الرجال وبالاقتداء يجب على المرأة والنساء فركن المرأة بخفي صوتها لان صوتها عورة  
وعلى المسبوق ايضا لانه مقتد تحريمه يكبر بعد ما قضى وعندها الى عقيب عصر لخر ايام الشهور  
اي ثلث عشر من ذي الحجة فينبغي ثلث وعشرين صلوات وهو قول عمر وعلي لان من يوم عرفه  
الى ثلث عشر خمسة ايام فيكون الى عصر الخامس ثلثا وعشرين صلوات على من يصلي الفرض مسافرا  
او مقبلا او امرأة او مفردا او مصريا او قرويا وعليه العمل وهو رواية عن ابي ج و صفته  
ان يقول مرة وقال الشافعي يكبر ثلثا الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر والله اكبر  
لان جبرائيل لم يلقاه بالعداء خاف العجلة على ابراهيم عم فقال الله اكبر الله اكبر فلما راها ابراهيم  
عم قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل عم بالعداء قال الله اكبر الله اكبر والله الحمد  
وهكذا روى عن مشايخنا ولا يترك المومن تركه امامه لسيما اذا اوقصد بان كان ممن يرى  
عدم وجوبه **باب في الخوف** اذا اشتد الخوف من عدو او سبع جعل الا ما طمأنته  
بازاء العدو والذي ظهر منه اشتراط اشتداد سبب جواز صلوة الخوف نفس قرب العدو  
بذكر الخوف والاشتداد وقال في الاسلام المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو ولا  
الخوف وصلى بطائفة ركعة ان كان مسافرا او في البحر وركعتين ان كان مقبلا او في الغزاة  
ومضت هذه الطائفة الى العدو وجاءت تلك وصلى الامام بهم ما بقي من صلواته وسلم  
الامام وحده لان صلواته قد تمت وذهبوا الى الطائفة الثانية بعد سلام الامام الى جهة العدو  
وجاءت الطائفة الاولى مكانهم الاول وانما يقرأه وسلوا ثم الطائفة الاخرى وانما يقرأه  
لانهم مسبوقون لزمنهم القراءة في قضا ما سبق بخلاف الطائفة الاولى فانهم لاحقون فقرأوا  
لهم وهذه الهيئة هي لما نوره عن رسول الله عم كنهه قبل هذا اذا تنازع القوم في الصلوة  
امام واحد فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك والا فلا فضل ان يصلي كل طائفة بامام على  
حدة وبطائها المشي والركوب والفتاة لانها على غير وان اشتد الخوف وعجزوا عن الصلوة  
بهذه الصفة صلوا وحدا ربكنا يا يومون الى اي جهة قد نزلوا والراد بالاشتداد ههنا عدم  
القدرة على النزول بسبب ان لا يدعهم العدو ويصلون نازلين بل ياجعونهم على ما في فتح القدير  
والاصل فيه قوله تعالى فان خفتم فجا لا اوركنا والتوجه الى القبلة سقط للضرورة وقال

في الحيط والركبان كان طالبا لا يجوز صلواته على الدابة لعدم ضرورة الخوف وان كان يطلبها  
فلا بأس بان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما اصنف اليه معنى التفسير  
فاذا جاء العدو انقطع الاضافة اليه بخلاف ما وصل وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي  
فعله حقيقة وهو مناف للصلوة انتهى يعني لا يصلي ما شيا عندنا بل يؤخر وقال الشافعي  
يصلي ما شيا بالاياء ثم يعيد ان عجزوا عن التوجه الى القبلة والا فلا بد لهم الاستقبال  
اليها ولا يجوز صلوة الخوف بدحضرة العدو ولو كان سبعا وفيه اشارة الى ان مجرد  
حضور العدو يكفي في جواز صلوة الخوف بدحضرة العدو لا اشتداد على ما ذهب اليه القامة  
وابو يوسف لا يجزها اي صلوة الخوف بعد البني عم وهذا رواية عنه وعند جوارها  
ايضا والاولى هو القياس لكن تركناه استحسانا باجماع الصحابة بعد البني عم **باب**  
**اجتناب الرجوع جنازة** بانكسر السير وبالفخ المستلما كان القتل والخوف كان قد نفى الى  
الموت عقبه بالجنازة يوجه المحضر اي من حضره الموت وذلك يعلم ان يسترخي قدماء **باب**  
وتخفف صدقاته ويتعوج انقله الى القبلة على شقه الايمن وهو لما توارس في التور  
ايضا ولما روى ان النبي عم لما قدم المدينة سأل عن ابياء فقالوا اتوا واصحابا يوجد الى  
القبلة لما احضر فقال عم اصاب القفرة واختر الاستلقاء وقدماه الى القبلة لانه اسير  
خروج الروح وتغيضه وشده كنهه وينبغي ان يرفع راسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة  
وبلغ الشهادة لقوله عم لقتوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله اي من قرب الموت اذ لا  
بعد الموت واذا مات شدوا حبلته وعضوا عينيه وعليه جرى التوارث وفيه تحسينه  
وفي كنف بقراءه عند المحضر سورة يس ويجهر عنده من الطبيب ويخرج من عنده الحائض  
والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف للشد تنفخ ويقرا عنده القرآن الى ان يرفع راسه  
وفي التبيين يقول مفضنه لسم الله وعلى مله رسول الله اللهم ببر عليه امره وسئل عليه  
ما بعده واسعه بلقائك ويستحب تعجيل دفنه لقوله عم عجّلوا موتاكم واذا اراد غسله  
وصح على سرير طولا الى القبلة كان في صلوة المريض جبر للشد تغيره نداوة الارض وفي  
التحير نقيضه ورا لانه لعب الى الله تعالى بان يدار بالجرة حول اسير مرة او ثلثا او خمسا او سبعا  
ولا يزد عليها على ما في النهاية وينبغي ان يكون غاسلة على الطهارة واختلفوا في اخذ الجرة  
على غاسله والاولى ان لا يلحذها وفي التمهيدية والا فضل ان يغسل الميت بماء فان شغى



الفاسل الاجرافان كان هنالك غيره يجوز اخذ الاجر والافلا واختلفوا في استنجار الخياط  
 كخياطة الكفن ولحمرة الحاملين والحفار والدفان من راس المال وتستعورنه القليلة  
 في ظاهر الرواية وهو الصحيح على ما في الهداية وقبل اعم من القليلة والخفيفة وصحة التبيين  
 وغسل عورته تحت الخرقه بعد ان يلف على يده خرقه حد زاعن الكس باليد ويجوز من لباسه  
 لمكتمه التنظيف وغسله عن فيمنه على ما روي مخصوص له ويوضا بلا مضمة واستنشق  
 لتذرها وفيه اشارة الى انه يسبح راسه ويستنجي عندها وعند ابى يوسف لا يبدأ في هذا  
 الوضوء من وجهه على ما في المحيط وغسل بام مغل بسدر او خض اى الاستنسان ان وجد  
 لانه يبلغ في التنظيف والا فالفرج اى الماء الكالص الشحيح وغسل راسه وكفيه بالخطي  
 للبالغة في التنظيف وان لم يوجد فبالصابون وكوة واضبط على يساره فيغسل في  
 فصل الماء الى ما يلي تحت بالجمه وهو السرير على ما هو الظاهر منه اى من الميت بيان لما لا  
 تحت ثم على يمينه كذلك لان السنة البدل باليمين وذلك يحصل بما ذكر ثم يجلس من اليمين  
 مستند الى يمينه ويمسح بطنه برفق بعد اكرهين على ملئه المحيط فاشار الى الاول بقوله  
 واضبط فيغسل والى الثاني بقوله ثم على يمينه كذلك وقوله ثم يجلس الى قوله فان خرج منه  
 شئ غسله اشارة الى المرة الثالثة من الغسل وهو السنة اى غسل الشئ الخارج هو السنة  
 ولا بعيد غسله اى غسل الميت لان غسله ثبت بالنقض وقد حصل مرة ولا نفس في الاعا  
 بعد غسل الخارج ولا وضوء لان كون الخارج ناقضا للوضوء مخفى بوضوء الخ لا لان  
 الموت حدث فوق الخارج ولو يكن ناقضا للوضوء فالخارج اول منه وينشفه بثوب  
 كبد يبل كفته ويجعل الجنوط على راسه وكفيه والكافور على مساجدة التانيه البدان  
 والقدمان والركبتان والجمه والانف كراما للميت ولم يذكر استعمال القطن لعدم ورود  
 في الروايات الظاهرة وروي عن ابي ان يجعل القطن المخلوح في منجيه وفه قال  
 بعض مشايخنا في صاحبه ايضا وقال بعضهم في دبره ايضا وانما على ظاهر الرواية  
 ولا يسح شعره وكفيه ولا يقص ظفره وشعره لانها للزينة وقد استغنى عنها ولو كسر  
 ظفر الميت فلو باس بان ياخذ على ما روي عن ابي وابي يوسف على ما في البحر ولا يجز  
 لانه من حضائض اى لو شئ غسله وحلى عليه بعد غسله والصلوة عليه قبل  
 ان يمال عليه التراب وبعد الاها لا يغسل ولو بقي عضو منه فذكروه بعد الصلوة

والتكفين يغسل ذلك العضو ولا يعاد واذ جرى الماء على الميت او اصابه المطر لا يوب عن الغسل  
 على ما روي عن ابى يوسف لانا امرنا بالغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابى يوسف وقال  
 محمد في رواية اذ انوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا  
 وعند في رواية اخرى يغسل مرة واحدة وفي الاستباه ان مسئلة غسل الغريق يتفرع على  
 اشتراط البينة في غسل الميت وفي فتح القدير الظاهر ان البينة شرط في غسل الميت لا في  
 وجوبه عن دمه المكاف لا لتفصيل طهارته وشرط صحة الصلوة عليه انتهى والذي  
 ظهر من قاضينا ان الميت بشرط في غسل الميت حيث قال ميت غسل اهله بغيره اجزا  
 ذلك انتهى واختاره في العنابة لان غسل الحي لا يشترط البينة فيه فكذلك غسل الميت  
 ورجح ابن نجيم في الاستباه اشتراطها كما في فتح القدير ولا يغسل الزوج امراته ولا ام الولد  
 سيدة هالانها صارتا اجنبتين بالموت وعدة ام الولد لالانها من حقوق الوصلة بل  
 للاستبراء بخلاف عدة الزوجة فانها حقوق الوصلة الشرعية فلذا يغسل هي زوجها  
 في عدة عند عدم الرجال الا ان تكون معتدة عن نكاح فاسد بان تزوجت المتكوبة  
 ففرق بينها وردت الى الاول فمات وهي عدة النكاح الفاسد لا تغسله ولو انقضت  
 عدتها بعيد مونة غسلته والا ان مات الزوج عن امرأتين وهما مختاران اقامت كل منها البينة  
 انه تزوجها ودخل بها ولا يدري الاولى منها او كان قال للنسابة احد اكن طالق ومات  
 قبل البيان فغسله واحدة منهم وكذا لو بان قبل مونة بسبب من الاسباب ردتها او كبتها  
 ابنته او طلاقه فانها لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد مونة فاسلمت قبل  
 غسله لا تغسله لارتفاع حق النكاح بالردة ولو كانا مجوسيين فاسلم هو ولم تسلم  
 هي حتى مات هو لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف كذا في فتح القدير  
 عن المبسوط وفيه ايضا انه اذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله بنته  
 ولا احد من ذوات محارمه بل ينيح احدهن او امته او امه غيره بغير ثوب ولا ينيح  
 من يعق بموته الابنوب والصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلها الرجال  
 والنساء وقد رة في الاصل بان يكون قبل ان يتكلم والحضى والمجبوب كالحمل والامات  
 المرأة ولا امرأة ثم فان كان محرما من الرجال شيها باليد والاجنبي بالخرقة ويفض بصرة  
 عن ذرايعها لافرق بين كشابة وكجوز والزوج في امراته لجنس الآلة غرض البصر ولو لم



ماء فيمحو الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند أبي يوسف وعند غيره غسل  
ولا تباد الصلوة عليه وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يرفق  
الآن وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصل عليه أو وجد النصف ومناه الرأس  
وح يصل ولو كان مشقوقا نصفين طولاً فوجد أحد الشقيين لم يغسل ولم يصل عليه  
وإذا وجد ميت ولم يدرك مسلم هوام كافراً كان في قرية من قرى أهل الإسلام عليه  
سبعم غسل وصلى عليه وإن كان في قرية من قرى أهل الكفرة وعليه سبعم لم يصل  
عليه ثم يكفنه التكفين فرض كفاية ولذا قدم على الديار فإن كان الميت موسراً وجب  
ماله وإن لم يترك شيئاً فالكفن على من يجب عليه نفقته إلا أن الزوج في قول محمد وعند  
أبي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالا وعليه الفتوى على ما في البرازية وفي القدير  
وقال في وصايا البرازية أوصت المرأة بتكفينها من مهرها الذي على زوجها فالوصية  
باطلة وإن لم يكن لها مال فمحمد وأوجب في بيت المال وأبو يوسف على الزوج كالسوء  
لقيام النكاح حتى جرى التوارث ويقول أبي يوسف نلخذ انتهى وهكذا كرمه وصايا  
أخلوصه وقاله إن وصية المرأة بتكفينها من مهرها الذي في ذمة زوجها باطلة  
وإن لم يكن لها مال فكفنها في بيت المال عند محمد وقال أبو يوسف يجب على الزوج وبه  
نلخذ وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في باب النفقة فالكفن عليهم على قدر  
ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان مفتق لشخص ولم يترك شيئاً وترك خالة مؤثرة  
بؤمر مئقته بتكفينه وقال محمد علياً لله وإن لم يكن له من يجب عليه نفقته فكفنته في  
بيت المال فإن لم يعط ظملاً أو عجز أفعلى الناس ويجب عليهم أن يستلوا له بخلاف أبي إذا  
لم يجد ثوباً يصل فيه لا يجب على الناس أن يستلوا له بل يسأل هو فلو جمع رجل الدرهم  
لذلك ففضل شيء منها أن عرف صاحب الفضل رده عليه وإن لم يعرف كفن محتاجاً  
أقربه فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن تنصديقها ولو مات في مكان ليس فيه إلا  
رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شيء للميت فله أن يلبسه ولا يكفن به الميت  
وإذا بشر الميت وهو طري كفن ثانياً من جميع المال فإن كان قسم ماله فالكفن على الورث  
دون الغرماء وأصحاب الوصايا فإن لم يكن فضل عن الديار شيء من التركة كان لم يكن  
الغرماء قبضوا ويؤتم بدني بالكفن وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم شيء وهو في تلك

ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به حتى لو كفن رجلاً ثم رأى الكفن في شخص كان له أن يلخذه  
وكذا إذا أقر ميت سبيع كان الكفن لمن كفنه لا الورثة وسنة كفن الرجل قميص وهو من  
المنكب إلى القدم كذا في البداية وزاد في الكفن بدجيب وخريم وكفن وقار في فتح القدير  
وكونه بدجيب بعيد إلا أن يزد بدجيب الشق النازل على الصدر انتهى وفي المغرب عن شمس الأئمة  
القميص ما شقته إلى المنكب وأزار ولقافة كما رواه السنة عن عائشة رضي كفن رسول الله  
في ثلثة أثواب بيض سحولية وقد روى ابن عدي عن جابر بن شجرة رضي قال كفن النبي في  
ثلثة أثواب قميص وأزار ولقافة ولأن الثلث أكثر ما يلبسه في جوفته فكذا بعد ما نه  
وعا من القرن أي الشعر وفي فتح القدير لا اشكال في أن اللقافة من القرن إلى القدم وأما  
كون الأزار كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها يقص ولا وهو من  
المنكب إلى القدم ويوضع على الأزار وهو من القرن إلى القدم وفي بعضها يقص ويوضع  
على الأزار وهو من المنكب إلى القدم وأنا لا أعلم وجه مخالفة أزار الميت أزار الحي من السنة  
انتهى إلى القدم واستحسن بعض المتأخرين العامة كذا في فتح القدير وعلقه بأن ابن عمر  
كان يحمم الميت ويجعل رتب العامة على وجهه وفي البحر المحيى وتكره العامة في الأصح في  
الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والأشرف فقط وكفايته أزار ولقافة لقوله في  
الحرم الذي وقفته نافذة كفتوه في ثوبين رواه السنة ولأن ما يلبس الرجل في  
حيوانه ثوبان فاعتبر بحيوته وبكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار اعتباراً بصلوته  
في جوفته في ثوب واحد حالة الاختيار قالوا إذا كان بالماء كثرة وبأكثر ثوبه فالكفن  
السنة أولى من كفن الكفاية وقالوا برأيهام هذا يقتضي أن كفن الكفاية هو الثوبان جائزة  
في حالة السنة ففي حال عدمها ووجود الدين ينبغي أن لا يعدل عنه تقديم اللواجب  
وهو الدين على غير الواجب وهو ثلثة لكنهم صرحوا في مواضع أنه لا يباع منه شيء للدين كما  
في حال الحيوة إذا أفلس وله ثلثة أثواب هو لا يسبها لا ينزع عنه شيء لبيع وسنة كفن  
المرأة درع وهو ما يلبسه فوق العنق وسنقه إلى الصدر والقميص ما شقته إلى المنكب وهو  
المروى عن شمس الأئمة على ما في المغرب وقال في البحر وذكر بعضهم العنق للزوجة ولم يذكر  
الدرع وهو الأولى للاختلاف في الدرع وخار وأزار ولقافة وخرقة تربط على يديها  
وفي فتح القدير موضع الخرقه فوق الأكفان كيلا ينشروا عرضها ما بين ثدي المرأة إلى السرة



وقيل ما بين الندي إلى الركبة كيد ينشتر الكفن عن العجز وقت الشئ وفي الخفة تربط بعد الخفة  
فوق الكفان عند الصدر فوق اليدين وكفايته ازار وخار ولعاقبة اعتبارا بلبسها في جوارها  
من غير كراهة ويكره الأقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية للمرأة ثلثة هيئتين وازار وقفاة  
فلم يذكر الخار وذكره في الهداية وقان في فتح القدير عند الخار من كفن الكفاية لها اولى فان نهى  
الثلثة يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخار وعند الضرورة يكفي الواحد ولا يغفر  
عليه بل ضروره ولا يكفي ستر العورة فقط عند الضرورة بل لابد من اكراس الى القدم على ما  
في الربيع ويستحب لا يبيض ثماره وبنائه عن عابسته ولا يكتفى الا بما يجوز له لبسه في حال  
حيوته فيجوز من القطن والكتان والبرور وان كان لها اعلام الا ان كان لها ثيابا فيجوز  
للمرجار من الحرير ولا من المعصر ولا من المزعفر الا اذا لم يوجد غيرها فيجوز ولا يزداد على ذلك  
ويجوز الكفان وتراصة او ثوبا او خمسا قبل ان يدرج فيها وتبسط اللعاقبة ويدورها  
الغيب ثم الازار عليها ويدورها عليها ايضا ثم يقص الميت بعد ان يشف ما عليه من  
الماء بنوب ويوضع بعد الغيب على الازار ثم يلف الازار من قبل بشاره ثم من بطنه ثم  
اللعاقبة كذلك والمرأة تلبس الدرع ويجعل شترها صغيرا في اي صنفين لان الصغيرة  
هي أحسن من الغنوة وذلك غير مقصود على صدرها فوفه اي فوق الدرع ثم يوضع الخار فوق  
ذلك اي الدرع تحت اللعاقبة ويعقد الكفن بالخفة عند الصدر فوق اليدين على ما ذكرناه  
من الخفة ان خيف ان ينشتر والافلا على ما ظهر من مفهوم التقييد وهو جهة في الروايات  
الصلوة عليه اي على الميت فرض كفاية اما فرضيتها فيما للكتاب والسنة والاجماع  
اما الكتاب فقول الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم فان حمل على المعنى الشرعي اولى من حمله  
على المعنى اللغوي مما امكن وقد امكن حملها على صلوة الجنازة واما السنة فقوله صلوا  
على صاحبكم والامر للوجوب وقد انفرد الاجماع على ذلك من غير تكبر هل يكفر من انكر فرضيتها  
ام لا يكفر ففي التنازع خائفة من انكر فرضيتها صلوة الجنازة هل يكفر قال نعم لانه انكر  
الاجماع انتهى وفي البحر وقد صرح بكفر من انكر فرضيتها لانه انكر الاجماع انتهى فواقع في بعض  
الحال انها واجبة فالمراد بالوجوب الفرض لانهم كثير اما يعبرون عن الفرض بالوجوب  
وما وقع في بعض الحال انها سنة فالمراد بها انها ثابتة بالسنة ايضا كما انها ثابتة بالكتاب  
والاجماع اما كونها كفاية فلان في الخفة ان ما هو الفرض وهو قفاة حتى الميت يحصل بالغير

وكذا تكفينه وغسله ودفنه فرض كفاية على مائة التبيين وهل يصح التذرية في البحر يصح كونها ذرية  
مقصودة بخلاف التكفين وتشييع الجنازة فانها ليسا بغيره مقصودة بشرطها اسلام الميت  
وطهارته حتى لا يصلي على كافر ولا على من لم يغسل الا اذا دفن بلا غسل ولا يمكن اخراجه الا  
في يصلي على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا غسل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل في  
صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالتبش نفاذ لفساد الاولى وقيل تغلب الاولى  
صحيحة عند تحقق العجز فلا نفاذ وفي المحيط ولولف في كفته وقد بقي عضو منه لم يصبه  
التمار ينقض الكفن ويغسل ثم يصلي عليه ولو بقي اصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد  
ويغسل وعندها لا ينقض لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فله اسرع اليه بالخفاف  
ولو صلى الامام بلا طهارة اعادوا ولو صلى القوم بلا طهارة لا نفاذ لان صلوة الامام صحت  
والمعاذ ليست بشرط ثم الطهارة شرط للامام ايضا في الثوب والكبدن وان كان حتى يقوم  
على الخفاصة او في رجله فلا بد بحسنه لم يجز ولو افترض تغليه وقام عليها جاز ان كان  
طاهرين والا فلا وهل بشرط الطهارة لكان الميت ايضا في الخائفة سئل فاضحان عن طهارة  
مكان الميت هل بشرط الجوار القبلية عليه قال ان كان على الجنازة لا شك انها تجوز وان كان  
غير جنازة لا روية لهذا وينبغي ان يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط ويشترط لصحتها  
ايضا وضع الميت امام المصلي حتى لا يجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة او انسان ولا  
موضوع متقدم عليه المصلي وهو كالامام من وجه على ما في فتح القدير وفيه ايضا واما اركانها  
فالذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير فلو صلى عليها قاعدا من غير عند لا يجوز  
وكذا ركائها ويجوز القعود للعذر ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق في امانة  
وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة ونقطة ابن الهيثم بان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام  
وهل يلزم وضع الميت امام المصلي على الارض كيف ما كان مستويا او مرتقا او على حجر مرتفع  
موضوع لصلوة الجنازة المسمى بغير المصلي كما فعله الناس في زماننا في عموم البلدان وعلى الدكان  
قالوا ان من شرط صحة الصلوة على الميت وضع الميت امام المصلي حتى لا يجوز على غائب ولا على  
حاضر محمول على دابة او انسان وقان في قاضيان وان لم يكبر مع الامام اربعا كبر هو للافتتاح  
قبل ان يسلم الامام ثم يكبر ثلثا قبل ان يرفع الجنازة من الارض متناحرا لا دعاء فيها ولا رفعت  
الجنازة من الارض يقطع انتهى وقان في البحر اذا اجتمعت الجنازة للصلوة قالوا الامام بالجنازة



ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة واما كيفية وضعها فان كان الحسن متخذا فان شاء جملوه صفا واحدا مثل صف الصلوة وان شاء وضعوا واحدا بعد واحد ما يلي القبلة ليقدم الامام بجذائه الكائن في الذي ظهر من كلام قاضيهما والنجي ان يوضع على الارض ولا يلزم الوضع على حجر من نفع كاحضه الناس في زماننا اقول لو فعلوا ذلك كما فعلوه في زماننا لا يمنع لان ذلك النجس متصل بالارض فيكون حكم الارض ولنا المنع عن الوضع على الدابة او على الانسان والتعلق بجبل في انبأوت وفيه ايضا تعظيم للميت خصوصا في مواضع نجسة من الاسواق وغيرها فان طهارة مكان الميت وان لم يكن شرطا لصحة الصلوة عليها لكن الاولى ان يضعها على مكان طاهر وصرح في الاستبصار وصفه على الدكان واولى الناس بالتقدم فيها السلطان ان حضر والمراد من له حكومة على العامة فيمثل امام المصرا لانه مقدم على القاضي على ما ذكره الحسن عن ابي من ان الخليفة اولى ان حضر والا فامام المصرا واولى والا فالقاضي اولى والا فمضاهيا لشرط اولى والا فالخليفة اولى اولى والا فالخليفة القاضي والا فامام النجى والا فالا قارب وبهذه الرواية اخذ كثير من مشايخنا على ما في المحيط البرهاني وفي قاضيهما عن ابي جعفر انه اذا حضر السلطان يقيم والا فامام المصرا والا فالخليفة امام المصرا والا فالقاضي والا فمضاهيا لشرط اولى فامام النجى والا فليس للولا ان تقدم التوذن اذا حضر وان حضر الوالى او خليفته والقاضي وصاحبا لشرط واما النجى والاولياء فابي الاولياء ان يقدموا احدا من هؤلاء وارادوا اى الاولياء ان يقدموا فلم ذلك ولهم ان يقدموا من شاءوا ولا يتقدم احدا من هؤلاء الا باذنهم وهذا كله قياس قول الجمع وابي يوسف ورفقوا به اخذ الحسن والاختار ان الامام الاعظم اولى فان لم يكن فسلطان المصرا فان لم يكن فامام المصرا امام الجماعة وانما فان لم يكن فامام النجى وانما حصل ان امام النجى الحق بالصلوة على الميت من سائر الاولياء عند الجمع وعند ابي يوسف وهو رواية الحسن عن ابي الوالى الحق كذا في الخلاصة ثم القاضي او خليفته ثم امام النجى اى امام محلته وجماعته لانه رصيده في حيوته وفي فتح القدير عن جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام النجى ثم الوالى الاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات النبوة ثم الابوة ثم الاخوة لابي وام ثم الاب ثم العمومة الا ان ابا فاقم على الامن بالاتفاق على ما في فتح القدير وقيل بتقديم الاب قول محمد وعندهما الابن

اولى على حسب اختلافهم في السكاح ففقد حد اب المتومة اولى بالسكاح من ابها وعند ابها اولى وجه الفرق ان الصلوة تقبر فيها الفضيلة والاب افضل ولذا يقدم الاسرة عند الاستواء كانه لغير شقيقين اولا بآسنتهم اولى ولو قدم الاسرة اجنبيا ليس له ذلك وللصغير منه لان الحق لها لا استولها في الرتبة وقالوا ان الحق للاب عندنا الا ان السنة ان يقدم هو اباه ولو كان احدهما شقيقا والاخر لابي جاز تقديم الشقيق الاجنبى ومولى العتاقة وابنه اولى من الزوج والكاتب اولى بالصلوة على عبده واولاده ولومات العبد وله ولى حر المولى اولى على الامتخ وكذا الكاتب اذا مات ولم يترك وفاء فان ادبت الكتابة كان الولى اولى وكذا ان كان اكمل حاضر ايو من عليه التوى واذ لم يكن للميت ولى فالزوج اولى ثم الجيران من الاجنبى اولى ولو اوصى ان يصلى عليه فلان ففى العيون ان الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم جائزة ويؤمر فلان بالصلوة عليه فان الصدر والشهيد الفتوى على الاول وللولى ان ياذن لغيره اى للتقدم للصلوة لانه حقه فيملك باطاله لكن بشرط ان لا يكون هناك ولى اخر في رتبة والا فله ان يمنع اولئك نصرا في بعد الصلوة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا قبل الدفن الا بانه امر للاعلام بموته لمصلوا عليه لا سيما اذا كان الميت من يترك به وكره بعضهم ان ينادى عليه في الاسواق والاصح انه غير مكره لان فيه تكثير الجماعة فان صلى غير من ذكره يذرك الولى اعاد الولى ان شاء والمراد من ذكر من له حق التقدم على الولى لانه لو صلى من له حق التقدم على الولى من ذكر بلاذن الولى فليس للولى اعادتها لانه اولى منه على ما في الخلاصة ويحل في غير من ذكر من اوصى له الميت في حيوته ان يصلى عليه لان هذه الوصية باطلة على ما في الخلاصة والعيون فلولي ان يعيدها اذا صلى بلاذن ولا يصلى غير الولى بعد صلوة لان الفرق قد نادى بالاولى والتفضل بها غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولى هذا اذا كان المراد بالغير من ليس له حق التقدم على الولى ظاهر واما من كان له حق التقدم عليه من السلطان والقاضي وامام النجى فقد اختلفوا في اعادته هؤلاء اذا صلى الولى بغير اذنتهم فيقبل لهم الاعادة اعتبارا بالمولى وقيل ان صلى الولى مع حضور واحد منهم بغير اذنتهم لم الاعادة وان صلى مع عدم حضور واحد منهم فليس لهم الاعادة وهو الاصح على ما في النجى وان دفن بلا صلوة صلى على قبره امام يفض نفسه لما روى انه صلى على قبر امرأة من الانصار سوا كان مدفونا بغسل او بغيره على ما رواه ابن سبعة عن محمد وهو الصحيح وقيل لا يصلى بعد الدفن بلا غسل لان البشر



والسجدة بلا غسل حرام واحترز بالدفن عما لا يزال عليه التراب فانه يخرج ويصل عليه ولم يقدر منه  
ثلاثة ايام على ما في بعض الكتب لان الصحيح ان ذلك جائز الى ان غلب الظن عدم التفسخ ويقوم الامام  
هذا القدر للرجل والمرأة لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى  
الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية ولو وقف في غيره لجزأه على ما في الكافي وعن ابي يوسف  
انه يقوم من المرأة بهذا القدر ومن الرجل ما يلي الراس وفيه اشارة الى ما ذكرناه من ان وضع  
اليمين امام الامام من شرط صحة الصلوة عليه والى ما ذكره في البحر من انه اذا اجتمعت اجزاء الصلوة  
قالا ولي على رواية الحسن ان يضعوا واحدا بعد واحد ما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا العمل  
وينبغي ان يكون الافضل ما يلي الامام فيقدم الرجل على الصبي والصبي على الحنثي والحنثي على المرأة  
وهي على الصبية واخر على العبد وكثير تكبيرة هذا شروع لبيان كيفية الصلوة على الميت وقد ذكرنا  
ان هذه التكبيرة شرط وشئ من الافعال عقيبها اي يقول سبحانك اللهم ومجدك وتبارك لك الى الخزة  
وهو كروى عن ابي جعفر في بعض كتبنا وقع مجده الله بدل شئ فالمراد به ما وقع في ضمن اثناء  
من التكبير او قراءة الفاتحة بنية اثناء فان في تقديره قالوا لا يقرأ الفاتحة الا ان يقرأها  
بنية اثناء ولم تثبت القراءة عن رسول الله عم انتهى واطار الى ما قالوا انه لم يبين نوع من اثناء  
بعد التكبيرة الا في كاعتين في سائر الصلوات فانه عتي فيها سبحانك اللهم الى الخزة وقار في  
الغاية لاختلاف في صلوة اجزاء بعد التكبيرة فقال بعضهم مجده الله وقال بعضهم سبحانك  
الله ومجده الى الخزة كما في الصلوة المفردة ثم ثابته يصلي على النبي ثم بعدها كما يصلي بعد الشهد  
في قعود الصلوات ثم ثابته يدعو لنفسه والميت والمسلمين بعدها ولا توقيت في الدعاء  
سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالمال والنور فما احسنه وبلغه من النور حديث عوف بن مالك  
انه صلى مع رسول الله عم على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه  
واكرم منزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض  
من الدنس وابدله دار خير من داره واهل خير من اهلته وزوجا خيرا من زوجة وادخله الجنة  
واعذه من عذاب القبر وعذاب النار كذا في فتح القدير ثم رابعة ويسلم عقيبها من غير ذكرها  
في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ وبنا اثنان في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وثنا  
عذاب النار ثم الاصل منها ما روى ان النبي عم صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليه حتى  
توفيت فسميت ما قبلها من الحس والتسبع والتسع فان قيل قد تقدم ان من شرط صحة الصلوة

على الجنازة كون الميت حاضرا لا غائبا وقد ثبت ان النجاشي غاب قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما  
انه يجوز ان يرفع سريره النبي عم حتى راه بحضوره فيكون صلوة من خلفه على ميت براه الامام  
وبحضره دون الامام وبين وهو غير مانع من الاقدار والثاني انه امر خص به النجاشي فلا يلحق به  
غيره وقال في الظهيرية ولا ينوي بالتسليمين الميت بل ينوي من عن يمينه في الاول ومن عن  
يساره في الثانية وفي فتح القدير ينوي بالتسليمين الميت مع القوم والاول هو الصحيح لان الميت  
لا يحتاج بالسلام ولا يصلون في الاوقات المذكورة فلو فعلوا لم تكن عليهم الاعادة وانكبوا  
النبي وان كبر خسا لا يتابع لانه منسوخ فمن ايج انه يسلم في ثلث تخفينا للمخالفات وعنه  
لخرى انه يمكن حتى يسلم الامام لان البقاء في حرمة الصلوة بعد فراغها ليس بخطاء ولا قرأه  
فيها وفي المحيط لو قرأ الفاتحة بنية الدعاء لا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لعدم  
محكمها ولا تشهد لانه شرع في القعود ولا رفع يديه في الاولى في ظاهر الرواية وفي رواية  
البحر في رفع اليدين في كل تكبيرة فيها ولا يستغفر الصبي ولا المجنون لانه لا ذنب لها ويقول  
اي للقبلي اللهم اجعله لنا فرطا بفتحين اجر متقدما اللهم اجعله لنا ذراعا في اخر الآخرة واجعله  
لنا شاقفا مستقفا بفتح الفاء اي معقولا شفاعة هكذا روى عن رسول الله عم ومن الى الصلوة  
الجنازة بعد تكبير الامام مرة او مرتين او مرات لا يكبر حتى بل ينتظر حتى يكبر الامام تكبيرة اخرى  
ثانية او ثالثة او رابعة فيكبر الا في معه اي مع الامام هذا عند ابي جعفر وقال ابو يوسف يكبر  
اي تكبيرة الافتتاح سواء كبر الامام مرة او مرتين او ثلثا او اربعا قبل سلام الامام فلا حاجة الى  
ان يكبر بعد سلام الامام فيما الى بعد تكبير الامام مرة لان الغاية هو تكبيرة الافتتاح وقد ثابها  
فان يكبر الامام التكبيرة الثانية ويقضي تكبيرة بعد سلام الامام فيما الى بعد تكبير الامام مرتين  
ويقضي تكبيرين فيما الى بعد تكبير الامام ثلثا ويقضي ثلثا فيما الى بعد تكبير الامام اربعا ولا يستغفر  
الى ان يكبر الامام مرة اخرى كمن كان حاضرا حال الحزمية ولم يكبر مع الامام بل تخرج عنه فانه  
لا ينتظر للتكبيرة الثانية لها ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة لقول الصحابة اربع كارب مع الظاهر  
ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلوة كالوتر ترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام  
كان قاصينا ما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام وهو منسوخ ولا يبي يوسف ان الاولى تكبيرة  
الافتتاح والمسبوق ما ياتي به وما بقي من التكبيرة فاتي بها بعد سلام الامام قبل رفع الجنازة  
على الاكفاف ولو رقت عليها قطع التكبير اذا رقت وعن محمد ان كان الى الارض افرق ياتي



بالتكبير لا اذا كان الى الاكشاف وقيل لا يقطع حتى بناه فان في العناية فائدة هذا الاختلاف  
يظهر فيما اذا سلم الامام فان عندها يكبر المسبوق قبل ان يرفع الجنازة لانه صار مسبوقا بها وعند  
ابي يوسف يسلم مع الامام انتهى ولا يجزئ عليك ان هذا فيما اذا اتى بعد ما كبر الامام بكبيرة واحدة  
واما اذا اتى بعد ما كبر الامام بكبيرتين او ثلاثا او اربعا فانه لا يسلم مع الامام بالاتفاق بل يقتصر  
ما فات من التكبيرات قبل رفع الجنازة على ما ذكرناه اتفاقا ومن فائدة هذا الاختلاف ما قاله  
في فتح القدير انه لو ادرك الامام بعد ما كبر اربعة قبل السلام فانه فائتة الصلوة على قولها  
لا على قول ابي يوسف ولا يجوز الصلوة على الميت حال كون المصلي راكبا والقياس ان يجوز كجهته  
كونه ادعاء كذا تركاه باعتبار جهة كونها صلوة الا اذا فقد النزول لطيان او مطر وكذا لا يجوز  
النفود ايضا بل عند ولا يجوز على الميت المحمول على الدابة او الانسان ولا على الموضوع خلف  
الامام لما ذكرناه من ان القيام ووضع الميت حضور الامام من شرط صحة الصلوة عليه  
ونكره الصلوة عليه حركتها او نزلها فيه روايتان وفي فتح القدير ان الاولى كونها منزلة  
في مسجد جماعة ان كانت الميت فيه وان كانت خارجة اختلفا في ذلك وفي الخلاصة انها  
مكروهة سواء كان الميت والقوم في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان  
الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الكلي في المسجد او الميت في المسجد والامام والقوم  
خارج المسجد هذا في الفتاوى المتفرقة فان هو المتخا رخلا لما اورده السنن انتهى وقال في فتح  
القدير وهذا الاختلاف في الكراهة بناء على ان المسجد لما بنى للصلوة المكتوبة وتوابعها من التواضعات  
والذكر والتدريس وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء على ان الكراهة لاحتمال  
تلوث المسجد والاول هو الاول في لفظ قوله من صلى على جنازة في المسجد فلا لجله  
انتهى وجه الاول فبقيدان قوله في المسجد يحتمل ان يكون ظرفا لقوله صلى ويحتمل ان يكون ظرفا  
للجنازة ولكليهما معا فان كان ظرفا لاحدهما فقط فلا كراهة فيما اذا كان الاخر خارجا عن المسجد  
وان كان ظرفا لهما معا فلا كراهة فيما اذا كان كلاهما او احدهما خارجا ولما ناقضت الاحتمالات  
قالوا الكراهة كلها ثم الغم كلام المصنف الميت اذا كان في المسجد يكره بالاتفاق سواء كان  
الامام والقوم كلهم او بعضهم في المسجد او خارجا وان كان الميت خارجا عن المسجد ففيه اختلاف  
سواء كان الامام والقوم كلهم او بعضهم في الخارج او في المسجد فكان اختلافهم في القصور  
الثلاث وهو الظاهر في فتح القدير لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد ولكنه فان في العناية

اذا كانت الجنازة في المسجد فالصلوة عليها مكروهة باتفاق اصحابنا وان كانت الجنازة والامام  
وبعض القوم خارج المسجد وابنا في فيه لم يكره بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج  
المسجد ففيه اختلاف المشايخ انتهى والذي ظهر منه ان محل الخلاف صورة واحدة اعني كون  
الجنازة وحدها خارجة وقال بعض مشايخنا ان كان على الكراهة كون المسجد موضوعا  
للصلوة المكتوبة وتوابعها من التواضعات والذكر والتدريس فصلوة الجنازة فيه مكروهة  
مطلقا سواء كان الميت فيه اولا وان كانت العلة احتمالا بلوث المسجد فالكراهة لما يكون  
في صورة كون الميت فيه ولا يصح على عضو لعدم ورود الاثر فيه وصلوة الجنازة بنية  
على الآثار ولا على غائب لعدم وضع الميت امام الامام وهو شرط لصحة الصلوة عليه  
ومن استعمل اي وجد منه ما يدل على حيوة من صوت او حركة بعد الولادة اذا عبرة  
للاستعمال في البطن غسل وسمى وصلى عليه وفي المحيط فان اخرج بعض اهل  
وخرج ثم مات فان كان خرج اكثره صلى عليه وان كان اقله فلا يصح عليه انتهى وخرج  
لبس بكنز حتى لو خرج راسه وهو يصح ثم مات قبل ان يخرج اكثره لم يصح عليه ولم يرت  
على ما في البحر عن الكسبي والاعسل في المختار عند الطحاوي وكذا التسمية وفي ظاهر الرواية  
لا غسل ولا تسمية لمن لم يستعمل وادرج في خرقة لكرامة بني ادم ولا يصح عليه بالاتفاق  
لقوله عم ومن لم يستعمل لم يصح عليه ولو سبي صبي مع احد ابويه لا يصح عليه لانه يتبع لها  
لقوله عليه كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويجسمانه حتى يكون لسانه  
يعرب عنه اما شاكرا واما كفورا الا ان اسلم احدهما قبض على عليه لانه يتبع جيل الابوين دينا  
او اسلم هو اي الصبي عاقلا لاختلاف في معناه قيل معناه كونه عاقلا للمنافع والمضار وان  
الاسلام هدى واتباعه خير والكفر ضلالة واتباعه شر لانه صح اسلامه استحسانا لا قسرا  
كذا في العناية وقيل معناه كونه عاقلا لصفة الاسلام لان اسلامه غير العاقل غير معتبر  
وصفة الاسلام ما ذكر في حديث جبرائيل ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
واليوم الآخر والقد خيرته وشره من الله تعالى وقال في فتح القدير وهذا دليل على ان جبريل  
لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرناه وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية او  
تزوج امرأة فاستوصفها بصفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والكرام من عدم المعرفة  
ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض القوم لقصور التغير



بقيام الجمل بذلك بالباطن مثلاً بان أثبت هل يوجد أولاً وان أرسل وانزال الكتب عليهم كان أولاً  
لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الأثبات للجمل البسيط وقل ما يكون ذلك من شاء في دار  
الاسلام ولم يسجدوا معه فانه يصلي عليه بقا للدار والسبب في المسلم لان تبعية الابوين قد  
انقطع باختلاف اقدار فيحكم باسلامه بتبعية اقدار الواسي واعلم ان التبعية علم ارباقها  
بتبعية الابوين واحدا ودونها بتبعية اقدار وبتبعية ايدى الناسى واختلاف في تقديرها قال  
في الهداية والغاية تقديم تبعية الدار على تبعية السبب في المحيط عكسه حيث قال عند عدم  
احد الابوين يكون بقا لصاحب ايدى وعند عدم صاحب ايدى يكون بقا للدار هكذا نقل في  
الربيعي عن شرح كثر يادان وقال في فتح القدير ولعله اولى فان من وقع في سهمه صتي من التسمية  
في دار الحرب فمات يصلي عليه ويجعل مسلماً بقا لصاحب ايدى وثمره الخلو فاذا سبى في صيتا  
بلد ابويه واخرجه الى دار الاسلام فمات يصلي عليه على القول بتبعية اقدار ولا يصلي على القول  
بتبعية ايدى واختلف في اخرج الى دار الاسلام واما قبله فالسبب في الاتفاق  
ولهذا قالوا في صتي خرج في سهمه فمات في دار الحرب يصلي عليه بالاتفاق ثم المراد بتبعية الابوين  
التبعية في الاحكام الدنيا لا في العقبي فلا يحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف فيكون  
خدم اهل الجنة وقيل ان كانوا اولى يوم اخذ الميثاق عن اعتقاد في الجنة والآفي النار  
وعن محمد انه قال فهم اني اعلم ان الله لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا نقل في التفسير وعنه ارجح  
انه توقف فيهم ولومات المسلم قريب كافر غير مرتد فان لم ترد لا يغسل ولا يكفن بل يلقى في حفرة  
ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم على ما في فتح القدير غسل غسل الجناسه ولفه في حفرة والقاء  
في حفرة او دفنه الى اهل دينه من قرية او من انتقل الى دينهم لانه ليس كالمترد ولم يذكر المصنف  
اذا مات المسلم وليس له قريب الا كافر ففي فتح القدير ينبغي ان لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون لان  
ان اليهود لما امن برسول الله عم عند موته قال ام لا صحابه فلو اؤا الخاكم ولم يجل بنبيه وبين اليهود  
ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه وكذا لم يذكر حكم ما اذا اختلط موتى المسلمين  
بموتى الكافر ولم يعلم حالهم ففي الاستنباه نقل عن الكافي للحاكم اذا اختلط موتى المسلمين وموتى الكفار  
فمن كانت عليه علامة المسلمين صلى عليه ومن كانت عليه علامة الكفار ترك ومن لم يكن عليه  
علامة والمسلمون كثر غسلوا وكفنوا وصلى عليهم ونيوون القتلوه والكفار للمسلمين دون الكفار  
وبدفنون في مقابر المسلمين وان كان الكفر بغير سواد وكان الكفار اكثر لم يصلي عليهم ويفسلون

ويكفون ودفنون في مقابر المسلمين انتهى وسن في حل الجنازة اربعة للنوارث ولان فيه زيادة  
اكرام وصيانة وان يبدأ فيضع مقدمها على يمينه ثم مؤخرها ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها  
ويسرعوا به دون الحبس بمحبة مفتوحة وموحدتين ضرب من الكد وهو مكروه فيضرب  
الميت به وفي القبة ولو حتر الميت صبيحة يوم الجمعة يكره فاحتر القلوة ودفنه يصلي عليه الجمع  
العظيم بعد الجمعة ولو خافوا فحتر الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن والشئ خلفها افضل واذا صلوا  
الجلوس قبل وضعه عن الاعناق لان الجنازة متبوع وهم ابتاع والتابع لا يفد قبل الاصل وكذا  
القيام بعد وضعها عن الاعناق بل يجلسون على ما في الغاية لكن قال في المحيط الافضل ان يجلسوا  
ما لم يسوا عليه التراب لان القيام اظهر الغاية بامر الميت ويجفر القبر ويجعل لقوله عم الحد لنا وكشف  
لغيرنا وصفه الحد ان يجفر القبر تمامه ثم يجفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت  
ويجعل ذلك كالبيت المستقف وصفه الشق ان يجفر حفرة في وسط القبر ويوضع فيها الميت  
وهذا احسن فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر الحد على ما هو كذلك في المدينة شرفها الله تعالى  
لضعف ارضهم بالقبوع ولا باتخاذ التابوت عند قدور الحد على ما في غايه البيان لكن المستنة  
ان يجفر شرفه التراب واختلف في عن القبر قبل قد نصف القامة وقبل الى الصدر وان زادوا  
فحسن ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلي عليه ويرى في البحر ان لم يكن قريبا للبر ويدخل  
الميت فيه في القبر من جهة القبلة وذلك ان يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحل  
الميت منه فيوضع في الحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ في داخل القبر وقيل صورته  
ان يوضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بازاء موضع راسه من القبر ثم يدخل القبر  
في القبر فياخذ برجل الميت ويدخلها القبر ولا ويسل كذلك ويقول واصف بسم الله وعلى ملة  
رسول الله اي بسم الله وضعتك وعلى ملة رسول الله سلماً كذلك في الغاية عن المبسوط  
ويجي اي يغطي بنوب حتى يجعل اللين على القدر المرأة لا الرجل لان بني جالهم الستر بخلاف  
الرجل ويوجه الى القبلة وبذلك امر رسول الله وم يكون على شفة الايمن وتحمل القعدة لوق  
الام من الانشأ رسول الله صلى الله عليه وآله لان النبي صلى الله عليه وآله لما اخرجته مسلم عن سعد  
بن ابى وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحد الى الحد او انصبوا على اللين نصبا كوضع  
رسول الله او القصب لما روى ابن ابي شيبة عن الشعبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل على قبره طين  
من قصب الطين بغير اطاء حرمة القصب ولا منافات بنيه وبين ما روينا من حديث مسلم



لجواز ان يكون قد وضع اليدين على قبره مع نصبهما مع قبب كل به لا عواذ في اللين او غير ذلك كذا في  
فتح القدير وبكره الاجرة والجنبة لانها الاحكام البتة وكذا الجحيم في الخلاصة وبكره الآخر في القدر  
اذا كان على الميت ما فاما ورا ذلك فلا بأس به وبها التراب ستره له وبكره ان يتراد على التراب  
الذي جرح لان الريادة عليه بمنزلة البناء ولا بأس برش الماء عليه لانه نسوية له وعن أبي يوسف  
انه مكروه لانه يشبهه الطين ويستعمل القبر ولا يترجى للتي عنه ويستعمل قدر شبر وقيل قدر اربع  
اصابع وقيل النسيب ولحب وقيل مستحب وبكره بناؤه بالجبس والاجر والجنبة للتي عنه على  
ما روي عن جابر ولا يدفن انسان في قبر الا لضرورة في موضع الرجل ما يلي القبلة ثم خلفه الفخام  
ثم خلفه الخشبي ثم المرأة ولا يحفر قبر لدفن الاخر الا ان يلى الاول فلم يبق له عظم الا ان يوجد به  
فقطم عظام الاول ويجعل بينها حاجز من تراب ولا يخرج من القبر اي بعد ما اهيل عليه التراب  
سواء طالت المدة او لا الا ان تكون الارض معصوبة او باخذها شفع في التقديرين صاحب  
الارض حيزان شاء اخرجها وان شاء سوى القبر مع الارض وينزع فوقه فان حقه في بطنها  
وظاهرها وان شاء ترك حقه في باطنها وان شاء استوفى حقه وفي فتح القدير ومن لا عذر  
المجوزة لاجزائه بعد ازالة التراب ان يسقط في الحرام او درهم واحد وفيه ايضا لا يخل  
النساء والقبر ولا يخرج من الا الرجال ولو كانوا الجانب لان مسيئته الاجتناب لها بحائل عند كنفه  
جائز في حيوتها فكذا بعد موتها فاذا ماتت ولا يحرم لها دفنها اهل الصلاح من متابعي خيراتها  
فان لم يكونوا فالسبب الصلحا اما ان كان لها محرم ولو من رضاء او صهرية نزل في القبر  
واحد وبكره وطئ القبر والجلوس والنوم عليه والصلوة عنده للتي عنه وكذا اقتضا  
الحاجة بل هو أولى وفي فتح القدير وجعها يصنع الناس من دفنت اقاربهم ثم دفنت في الجحيم خلق  
من وطئ تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه وفي البدائع لا بأس بزيارة القبور والقبور  
للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطئ القبور للتوارث اليها من هذا وفي المجتبى انها مندوة  
وقيل يحرم على النساء والاصحاب ان اكرهه فابنه لهن ايضا كذا في كبر واختلاف في اجلاس القارئين  
ليقرؤا عند القبر والختار عدم الكراهة على ما في فتح القدير وفيه عن التجسس امرأة حامل ماتت  
واضطرب في بطنها شيء وكان رايم لها ولد حتى يشق بطنها صيانة كرمه الحي بخلاف ما اذا ابتلع  
الرجل درة فمات ولم يبدع ما لا عليه القبة ولا يشق بطنه ترجيا كرمه الادمي ولو ميتا على  
حرمة المسال **باب الشهيد** سمي شهيدا اما لشهود تلك مكة موته اكرامه او لانه مشهور

بالجنة او لشهوده اي حضوره جنازة عند ربه واعلم ان الشهيد على ثلثة انواع شهيد احمدي  
وهو الاصل في الباب ومن يلحقهم ومن لا يلحقهم ففرق الثاني بقوله هو من مبني مسلم عاقل بالغ  
ظاهر لان الكافر لا يكون شهيدا والمسلم الغير العاقل البالغ الطاهر نفيل ولو قتل مظلوما  
على ما سياتي قتله اهل الحرب او البقي او قطاع الطريق سواء كان قتلهم مباشرة او تسببا  
لان موته مصاف اليهم حتى لو اوطأ دابة منهم مسلما او نفروا دابة مسلم فرمته دابته او كرمته  
دابته بفمها او ضربته بيدها او برجلها او بذنبها فمات او رموا مسلما في نار او ماء او رموه  
من سور والقوا عليه حائطا ونحو ذلك من الاسباب فمات منها يكون شهيدا لما ذكرناه  
ان موته مصاف اليهم ولو انقلبت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما او رمي مسلم الى  
الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار وراياتهم او نفرت المسلمون منهم  
فاحاؤهم الى خندق او نار او نحوه او جعلوا حولهم الحسك فشنى عليها مسلم فمات بذلك  
لم يكن شهيدا حتى نفيل لان الموت لا يضاف اليهم كالحريق والكفرين والمبطون كمن يتأبون  
ثواب الشهيد على ما شهد به برسول الله ع خلافا لابي يوسف فانه شهيد عنه وان ظفوه  
حتى القوة في النار والماء يكون شهيدا بالاتفاق لاصناف الموت اليهم كذا في التبيين **باب**  
في المعركة وبها جراحة ظاهرة او باطنية لانه دليل القتل يعني اذا وجد ميتا في المعركة  
فلا يخلو اما ان وجد به اثر جراحة او لا فان وجد فان كان خروجه دم جراحة ظاهرة فهو  
شهيد او غير ظاهرة فان كان من موضع معتاد كالانف والدبر والذكر لم يثبت شهادته  
فان الانسان قد يبول دما من شدة الخوف وقد رعف ويخرج من دبره دم للبا صور  
وان كان من غير معتاد كالاذن والعين حكم بشهادته وان كان الاثر غير الدم من رضى  
ظاهر وجبان يكون شهيدا وان لم يكن به اثر لصلته لا يكون شهيدا لان الظاهر انه لشدة  
خوفه انخلع قلبه واما ان ظهر من الغم فقالوا ان عرف انه من الراس بان يكون صافيا غسل  
وان كان خلافه عرف انه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل كذا قالوا وفي فتح القدير  
وانت تعلم ان المرتضى من الجوف قد يكون علقا فهو سودا بصورة الدم وقد يكون رقيقا  
من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه جراحة حادثة بل هو احد الخصال  
او قتله مسلم ظلما اي بجراح من الحديد والنار والقصب على ما في فتح القدير والا فلا يكون  
شهيدا واما قتل اهل البقي وقطاع الطريق فشهيد اي الله كان احقا لهم باهل الحرب وكذا



من قتل مدافعا عن نفسه او عن ماله او عن المسلمين او عن اهل اذمة شهيد باي آلة قتل على ما في  
البحر عن المحيط وقوله ظلمنا لحرزنا قتلنا المسلمين رجاء او قصاصا فيدب القتل في موضعين  
لانه لو مات حنفا لقتله او تروى من موضع او مات تحت عدم او غرقا لا يكون شهيدا وان نال  
ثواب الشهادة حتى يغيب في البحر فيجس جمل قصده لعدو لم يعرب فاحطاء فاصاب نفسه فما  
يفعل فانه ما صار مقتولا بفعل العدو ولكنه بنا ثواب الشهادة لانه قصده العدو ولا نفسه  
ولم يجب بقتله دية لان من وجب بنفسه قتله دية كان في قتل الخطا ليس بشهيد حتى يغيب وان  
نال ثواب الشهادة وقولنا بنفسه قتله لحرزنا عما اذا وجبت الدية بالتصريح عن دم العدو بعد ما وجب  
القصاص وعما اذا قتل الوالد ولده عدا او شخص اخر ووارثه ابنه فان المقتول فيها شهيد  
لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص واما سقط للصلح ولما منع الابوة ثم انما كانت  
الدية مانعة عن الشهادة ولم يكن القصاص مانعا لان القصاص ليس لبيت مطلقا بل لوجه  
وللوارث من وجه لشفاء صدورهم ولصلحة العامة فلم يكن عوضا مطلقا بخلاف الدية  
فانها عوض مطلق وفي البحر عن المجني والكبايع ان شرط الشهادة ست العقل والبلوغ والقفل  
ظلمنا وان لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة والكيف والنفس والارثاث انتهى  
وذكر هنا اثنين وسيدكر باقيها فيكشف لانه سنة بنى ادم وبملى عليه خلافا للشافعي في  
الصلاة فانه يقول السيف محام للذنوب فاعني عن الشفاعة كذا في صحيح ابن حبان ولنا ما روى  
عطاء بن رباح ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل احد اخرجه ابوداود في كراسيل وهو حجة عندنا والصلوة  
على الميت ليس بخوف فونه بل لانها ركز امته والشهيد اوليها والظاهر عن الذنوب لا يستغنى  
عن الدعاء كالنبي والكسبي فان قيل ما رويتم معارض بما رواه البخاري عن جابر انه لم يصل  
على قتيلى احد قلنا ما رويتم مشبه وحديث جابرنا فالميت مقدم على الذاني على ما في الاصول  
واصل الشافعي في تضعيف المرسل من عندنا ولو سلم ففقد اذا اعتضد برفع معناه قبل  
وقدر روى حاكم عن جابر انه لم يصل على خمره وعلى غيره من الشهداء وقال صحيح الاسناد ولم يخرجوا  
ولا يفسل ويدفن بدمه ونيابة الذي من جنس الكفن بان وجد والا فكفن ولا يدفن بغيره  
والاصل هنا قوله في شهدا لحدز قتلهم بكلوهم ودمائهم ولا يفسلهم وغيرهم في  
معناهم فيلحق بهم الاما ليس من جنس الكفن كالغزو واخسوه واخسوه وانما نزع لعدم  
كونها من جنس الكفن ونزاع في الكفن ونقص عنه مراعاة الكفن السنة وان كان المقتول ميتا

اوجبا او مجنونا او حائضا او نفساء يغسل عند ابي حنيفة قلنا لا يغسل كشهادة واحد لان ما وجب  
بالجنابة والكيف والنفس وهو الغسل سقط بالموت كخروجه عن التكليف بالغسل عن هذه  
العوارض والغسل بسبب الموت لم يجب لانه فاعده بالشهادة ولا يوجب ان الشهادة عرفت مانعة  
من ثبوت التجنس بالموت وبالصلح لا رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد  
حينما غسلته الملائكة وكذا لما نكرو النفساء بعد انقطاع الدم فان الغسل واجب عليها لانه  
ترفع بالشهادة وكذلك قبل الانقطاع على الصحيح فان قيل لو لم تكن الشهادة رافعة لو ظني الشهيد  
المحدث مع انه لا يوضا بالاجماع لوجب بانه لا يلزم من ان لا يكون رافعا للمحدث الا كبره ان لا يكون  
رافعا للمحدث الا صغروا بان غسله ثبت بحديث حنظلة ولم يوجد في الوضوء شي فان قيل  
الواجب غسل بني ادم دون الملائكة ولو كان غسل بني ادم واجبا لامر النبي مع باعادة غسل  
حنظلة فلا يخرج بحديثه لوجب بان الواجب هو الغسل واما الفاسل فيجوز كأننا من كان الا ترى  
ان الملائكة لما غسلوا ادم عم نادى به الواجب ولم يعده اولاده ولا ينقض بما قيل ان يفرق  
في الماء يجب غسله لان الخطاب بالغسل توجه على بني ادم ولم يوجد منهم شيء لان المراد ان  
الخطاب توجه على بني ادم اذ لم يوجد الغسل من الملائكة في الفريق واما ان وجد الغسل  
من الملائكة كان حنظلة فلا يتوجه على بني ادم بعده والصبي والمجنون ليس في معنى شهيد  
لحد فلا يلحق بهم فيفسلون ويغسلان قتل في المعري العمران مصر كان او قرية لانه لو وجد  
في مقبرة ليس بغيرها عمران لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لوجود اثر القتل فيه كذا  
في البحر عن معراج الدراية لكنه يخالف لما سببنا في نقله عن شرح المينة ولم يعلم انه قتل عدل ظلمنا  
لانه يجب فيه القسامة على اهل الحلة او القرية لو وجد فيها ونجبا لدية في بيت المال لو وجد  
في الشارع او الجامع وبذلك خفف اثر الظلم فيغسل كذا في البداية والذوق فهم من كلام المعري  
انه لو علم انه قتل عدل ظلمنا بان يعلم قاتله يكون شهيدا فلا يغسل سواء علم انه قتل مجديدة او  
غيرها وينبغي ان يفصله كذا في المحيط الكبره في حيث قال ومن وجد في المعري قتيلا ينظر  
ان حصل القتل بمصا كبير او بحجر كبير ويعلم قاتله فعلى ابي حنيفة يغسل وعلى قولنا لا يغسل  
وان لم يعلم قاتله يغسل وان حصل القتل بمصا صغير يغسل علم قاتله او لم يعلم وان حصل  
القتل بمجديدة فان لم يعلم قاتله يجب الدية او القسامة فيغسل وان علم قاتله لم يغسل  
عندنا انتهى وفي البحر ان من قتل بغير الحد وعلم قاتله او لا يعلم فانه ليس بشهيد عندنا



سواء كان بالمشقة او بغيره لوجوب الكدبة ومن قتل بالحدود ولم يعلم قاتله فليس شهيد لوجوب  
الدية فيفسل والاقتصار على وجوب الدية في القليل او في ما في الهداية من ضم القسامة اليها  
لا يرد عليه المقتول في الجامع او الشارع الا عظم فانه ليس شهيد حيث لم يعلم قاتله وليغيبه قضا  
ولما يجب الدية في بيت المال فقط ثم قال نقلا عن البدائع لو قتل في المصر بغير الحد لا يكون  
شهيدا وان كان في المفازة كان شهيدا لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل  
عليه اللصوص ليل في المصر فقتل بسلاح او غيره او قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح  
او غيره فهو شهيد لان القتل لم يخلق في هذه المواضع بدلا هو ما انتفى وبهذا يعلم ان من  
قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة ولا دية  
على احد لانه لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم  
لغراهم على ما في البحر وجملة هذا هو المذكور في كتب اصحابنا والتحقيق ما ذكره المن في شرح  
المينة من ان من لم يعلم قاتله فيفسل سواء وجب فيه القسامة والدية او لم يجب وسواء قتل بجرح  
او غيرها وسواء كان في المفازة او في العمران لانه اذا لم يعلم قاتله لم يثبت له قاتل ظالم بل بسبب  
بيع القتل فلا يسقط العتق الذي هو واجب كسائر الملوك بالثبته والاحتمال لان سقوطه  
في حق الشهيد على خلاف القياس فلا بد من تحقيق المعنى الذي يسقط لاجله العتق فيه  
وعند الاحتمال يعمل بالاصل وكذا في فيفسل ان ارتب من الرث وهو الشئ البالي ويسمي مراثي لانه  
قد صار خلاقا في حكم الشهادة فينبغي معنى الشهادة وفي الشرح ان يبين بعض مرافق الجرح  
على ما اشار اليه بقوله بان اكل وشرب او عوچ او باع او اشترى او كمل كلام كثير وقيل بكلمة  
كذا في التدر او عاشر اكثر يوم اول ليلة عند ابى يوسف وهو يعقل خلافا لما حيث قال ان يفي  
مكنا حيا يوما وليلة فهو مراث وان لم يعقل وفادونه لانهم هذا بعد انقضاء الحرب وما قبل انقضاء  
فلا يصير مراثا بشئ ما ذكر وان مكث في المعركة يوما وليلة واكثر عا فلا مكلا على ما في المحيط  
او معنى عليه وقت صلوة وهو يعقل اطلاق في معنى الوقت فقتل ما اذا كان قادرا على الاداء  
اولا بقدر الضعف بدنه لا لزوال عقله وقتده في الزباني بان يفكر على ادائها حتى يجي انقضاء  
بتركها وتعقبه في فتح القدير بقوله والله اعلم بصحة وفيد افادة انه اذا لم يفكر على الاداء  
لا يجي انقضاء فان اراد ان لم يفكر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به انقضاء وقد  
طائفة والخمار وهو ظاهر كلامه في باب صلوة كريض انه لا يسقط وان اراد لغيبه العقل

فانفي عليه بغض ما لم يزر على صلوة يوم وليلة في سقط انقضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من  
البحر انتهى كلام فتح القدير ويجب عنه في البحر بان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف  
لا يسقط به انقضاء على الصحيح هو فيا اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا يتم لعدم القدرة  
عليها بالاباء فاعلم انه اذا كان قادرا على الاداء نصير الصلوة دينه في ذمته ويكون مخاطبا  
بحكم جديد من احكام الدنيا فلا يصير في معنى شهيد احد فيفسل وكذا الحال اذا لم يكن قادرا  
عليه للضعف على المذهب الصحيح من عدم سقوط القضا بخلاف ما اذا لم يكن قادرا الزوال  
عقله فانه لا يكون مراثا لعدم كونه مخاطبا بحكم جديد او نية او نقل من المعركة حيا  
فانه فيفسل لنبيله مرافق الحيوة مجرد نقله مع عقله سواء وصل الى بيته او لم يصل اليه بل ما  
في الابد الا ان يكون النقل عن المعركة خوفا من ان تطاؤه الخيل فانه لا يكون مراثا لعدم  
نبيله شيئا من مرافق الحيوة فلا فيفسل كذا في الهداية وغيرها وتعقبه في غايه البيان  
بانا لانهم ان كمل من المعركة ليس بنيل راحة وصرح في البدائع بان النقل من المعركة بزند  
ضعفا فلم يتحقق يقينا ان موته بسبب الجراحة فلم يسقط العتق بالستك او وصي مطلقا  
اي بامور الدنيا او بامور الآخرة عند ابى يوسف وقال محمد ان وصي بامر لجزى لا فيفسل  
قيل الاختلاف بينها فيما اذا وصي بامور الدنيا اما بامور الآخرة فلا يكون مراثا اتفاقا وقيل  
الاختلاف في الوصية بامور الآخرة وفي امور الدنيا يكون مراثا اتفاقا وهو المذكور  
في الكتاب وقيل لا خلاف بينها جواب ابى يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا ومحمد لا يخالف  
فيها وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الآخرة وابو يوسف لا يخالف فيها ومن الارثا  
ان شكك بكلام كثير بخلاف القليل فان من شهيد احد من شكك قليلا كسعد بن الربيع ومن  
قتل بمجد او قضا صر غسل وصلى عليه لانه عم غسل ما غرا ولانه بذل نفسه بحق مستحق  
فلا يكون في معنى شهيد احد ومن قتل مبنى للمغفور لبني او قطع طريق غسل ولا يصلي  
عليه وقيل لا فيفسل ايضا سواء قتل في حال الحرب واخذ وقيل بعدها على ما روي عن محمد  
وقيل لو قتل بعد الحرب فيفسل ويصلى عليه في البيتين وهو حسن لان قاطع الطريق  
يقتل في هذه الحالة حدا وقضا صا والباغي سياسة لكسر شوكتهم فينزل منزلة الحدود  
منفعة الى العامة واهل العصية اي المكابرون في المصر بالسلاح ليدل على بقاء الطريق  
على ما في غايه البيان وكذا الخناق الذي خنق غير مرة كذا في البحر عن الاسيبجاني وقتل احد



ابو به لا يصلي عليه اهانة له كذا في النبيين و يصلي على قائد نفسه عند البج ومحمد خلا لا يوتي  
قال لا يصلي عليه لانه باع على نفسه ولما في مسلم انه ان النبي عم بجعل قتل نفسه فلم يصلي عليه  
ولها ان دمه هدر فصار كالومات حنفا نفعه والله اعلم **باب الصلوة في الكعبة**  
صح فيها الفرض والنفل لما روى عن بلال ان النبي عم دخل البيت وصلى فيه وبقوله تعالى حتى يرجع  
عم ان طهر ايتي للظا ثنين وكما كفيين والركع السجود لان الامر بالتطهير للصلوة فيه ظاهر  
في صحة الصلوة فيه مطلقا ولان الواجب استقبال شطره على ما نظرت قوله تعالى فوجهك  
شطر المسجد الحرام وقد وجد ذلك في صلواتها لان القبلة هي الفرصة او هوها الى عنان كسائر  
دور البناء وفي الكفاية المصلي في خوف البيت يستقبل اى جدار شاء ويستقبل الباب وهو  
مسند ودوان كان مفتوحا والقبلة مرتفعة قدر مؤخرة الرجل جاز ولو تهدمت الكعبة  
صح صلواته خارج الفرصة متوجها اليها كمن صلى على ابي قيس والكعبة تحته وان صلى في المخرج  
الا ان يكون بين يديه شجرة او بقية حائط او واقف على كسطل كالتواقف في الفرصة فلو وضع  
شيئا بين يديه لا يكتفيه ولو غرز خشبة فيه وجهان انتهى فظهر منه انه لو صلى فيه متوجها  
الى الباب وهو مفتوح وليست القبلة مرتفعة قدر مؤخرة الرجل لا يجوز على ما صرح به في النهاية  
وهذا محل ما في الهداية حيث قال ان الشافعي لم ير الصلوة في الكعبة فرضها ونفلها يعني تمامها  
فيما اذا صلى في الفرصة بعد الانتهاء والقبلة بالله ولم يكن بين يديه شجرة او بقية حائط وفيما  
اذا صلى فيها متوجها الى الباب وهو مفتوح وليست القبلة مرتفعة قدر مؤخرة الرجل والا فاشاع  
يرى الصلوة في الكعبة فرضها ونفلها مثل اصحابنا حتى قال صاحب النهاية ان ما في الهداية من استناد  
عدم الجواز الى الشافعي فهو من صاحب الهداية ومن جعل فيها ظهره الى ظهر امامه جاز لانه يستقبل  
الى الكعبة ولا يتقدم على امامه ولا يتفقه على الخطا ولو جعل ظهره الى وجهه اى وجه الامام  
لا يجوز لوجود اثنان عن الاقتداء وهو المتقدم على امامه وكذا ان يجعل وجهه الى وجهه الملبوا  
فلما ذكرناه من استقباله الى القبلة بلا تقدم على امامه واما الكراهة فليشبهه بما يذكره  
بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين امامه ستره ولو حلقوا حولها وهو اى الامام فيها اى في  
البناء جاز لوجود المشتكى وارتفاع الموانع وان كان الامام خارجا جازت صلوة من هو  
اقرب اليها اى الى الكعبة من امامه ان لم يكن في جانبته لانه لو كان في جانب امامه وكان اقرب  
اليها من امامه لا يجوز لتقدمه على امامه ونجوز الصلوة فوجها خلا للشافعي فانه قال لا يجوز

فوقها الا ان يكون بين يديه ستره بناء على ان المعبر عنه البناء وعندنا لا معبر للبناء لانه قيل  
كما وقع زمن الحجاج وقبله بل المعبر الفرصة والهو الى عنان كسائر وقد وجد ذلك وكثره  
لنزل العظيم والنبي عنه على ما روى عن ابي هريرة **كتاب الزكوة** لما فرغ من العبادات  
البدنية شرع في بيان العبادات المالية تاسيما بقوله تعالى اجنوا الصلوة واتوا الزكوة وهي  
في اللغة عبارة عن التاء ويقال زكى الزرع اذا غي ون في الشريعة يطلق على اداء حق يجب للمال وعلى  
المال المؤدى لقوله تعالى واتوا الزكوة واشار الى المعنى الاول بقوله هي عليك جزة من المال مائة صفة  
جزة شرعا وهو ربع العشر وما يقوم مقامه وانما اختار المعنى الاول دون الثاني لان الزكوة توفى  
بالوجوب وهو من صفات الاضال دون الاعيان وفيه اشارة الى ان الاباحة لا تجزى عن  
الزكوة وكذا عليك المنفعة كاسكان الفقير في داره سنة لان الاباحة ليست بتملك والمنفعة  
ليست بعين وانما صارت عينا في باب الاجارة لضرورة الحج عقد الاجارة فلا ينعدي غيرها  
من فقير لحرز به عن الغنى مسلم لحرز به عن الكافر غير هاشمي ولا مولا لحرز به عن الهاشمي  
ومولا لان دفع الزكوة اليهم مع العلم بهم لا يجوز وفي جواره عند عدم العلم بهم خلاف سياتي  
في المصنف وعن ابي جوار الدفع الى الهاشمي في هذا الزمان وانما لا يجوز في الزمان الاول  
لصرف الحسن اليهم بخلاف العبد والصبي والمجنون اذا كانوا عاقلين القبط بان لا يرعى ما اخذ  
فان دفع الزكوة اليهم ح جائز ان لم يكن المولى والاب غنيا لان الحرية والبلوغ والعقل ليس شرطا  
في المصنف على ما في البحر وان كان هؤلاء غير عاقلين القبط يجوز الدفع اليهم ايضا ان قبض  
لهم من كان اهلا للقبط كالمولى والاب والوصي والا فلا يجوز الدفع اليهم وسياتي تفصيل  
هذه المسائل في باب المصنف ان شاء الله تعالى ولورد في جيبين اربعة في ايام العيد عيدا او  
الى من سيرة بتقديم صدقة او خبز سيرة او الى من يهدي اليه الباكورة او الى سحر خن او الى  
المعلم او الى الخليفة الذي في الكتب وهو لم يستاجر شيئا بينية الزكوة بخروج عن الزكوة  
وفي الخليفة ان كان محال لم يدفع اليه في الاحيان الدرهم لم يعمل في الكتب لا يجوز كذا  
في الخلاصة مع قطع المنفعة عن الملك من كل وجه فلا يجوز الدفع الى اصوله ولان عدا  
ولا الى فروعه وان سفل ولا الى زوجته ولا الى زوجها ولا الى عبده ومديره واهله  
ومكاتبه علم بذلك ولم يعلم ومقتضى البعض كما كتب عند ابي ج على ما في الخلاصة وهذا  
لان الملك لا يخلو عن المنفعة في هذه الصورة لله تعالى بيان لشرط الحر وهو ان يملكها



عبادة والنية شرط فيها لقوله عم انما الاعمال بالنيات وشرط وجوبها اي فرضيتها لانها ثابتة  
بحكم الكتاب وانفق عليه الاجماع فهو اما محار عنها في العرف بعلقة المشترك في لزوم  
استحقاق العقاب بتركه واما عدل عن الحقيقة بسببان بعض مقاديرها وكيفياتها نسبت  
باجتناب الاحاد واما حقيقة على ما نقله في فتح القدير عن بعضهم ان الوجوب نوعان قطعي وظني  
فقط هذا يكون اسم الوجوب من قبيل المشكك وهو حقيقة في كل نوع العقول والبلوغ اذ لا تكليف  
بدونها والاسلام اذ لا تكليف بالفروع بدونها على الاصح والحيث لاها شرط المالكية وملك  
نصاب حوى ليحقق المقتضى سواء كان ملكه بسبب حيث او بسبب مسج ولذا قالوا ان سلطانا  
غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكوة وورث عنه على قول ابي من اخط  
دراهم بدراهم غيره استهلكه عنده فخصير ملكا له واما على قولها فلا يملكه بغير خلطه  
مالم يضمن ولا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصته الميت منه كذا في فتح القدير  
فارغ عن الدين وحاجته الاصلية كيرتفع المانع فليس في دار السكنى ونياب الدين وانما  
المرتد ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعانة واللات المحترفين وكتب العلم  
زكوة وان لم يكن اهلا لاستعانة الكتب لعدم التما لان من ملك كتبنا يبلغ فيها نصابا ولم يند  
استعمالها لا زكوة عليه منها مالم يكن للتجارة لكن لا يكون هذا الرجل مصرفا للزكوة ولو كان اهلا  
لاستعماله للتدريس او لغزوه يكون مصرفا ايضا كذا في النهاية وفضل في الخلاصة حيث  
قال بجل له كتب العلم ما يساوي مائتي درهم ان كانت ما يحتاج اليها في الحفظ والدراسة <sup>الصحيح</sup> و  
لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او اربا كنياب البذلة والمهنة  
والمصحف على هذا وان كان زائدا على قدر الحاجة لا يحل له اخذ الصدقة وان كان له نسخا  
من كتاب السكاح او الطلاق ان كان كلواها تصنيف مصنف ولحداها يكون نصابا هو  
الخيار وان كان كل واحد من تصنيف مصنف اخر لا زكوة فيها وفي الاستنباه الفقيه لا يكون  
غنيا بكتبه المحتاج اليها الا في دين العباد فيبيع لفقهاء الدين كذا في المنظومة وجل اشترى  
جواني بعشرة لا يقدم لبواجرها من الناس فمال عليها الحول لا زكوة عليه وان كان من راسد  
ان يبيعها احد لا يرد له كذا اجواب في ابل الكارن وجرم صباغ اشترى عصفرا او غفرا  
ليصنع ثياب الناس بالاجر فلا الحول على ماله ركن مع ماله ولو اشترى صابونا او خرصنا  
لفصل بها ثياب الناس بالاجر لا زكوة فيه اشترى دواب ابيع واشترى لها جمل او براقع

فان لم يرد بيع هذه الاشياء معها لا زكوة فيها وان اراد بيعها فيها الزكوة تام من التمام ولو تعدد واعلم ان  
التما على نوعين محققين وهو كزيادة في المال بالتوالد والتناسل والتجارة وتقدرى وهو ان يملك من  
الزيادة في يده او يد نائبه ومحكمة على ضمين خلق وخلق والخلق الذهب والفضة لانها تصلح ان  
لا تنفعا باعيانها لدفع الخوايج فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية لان يقبل المتغير  
لا يجوز والفعل العروض والموشى لا يد فيه من نية التجارة والاسامة المتصلة بفعلها على سبيل  
مكافاة ما يبدى ورقة فيخرج الكتاب لانه مال يد الارقة لعدم كونه حرا ويخرج ايضا النصاب  
المعين من السائمة التي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فانه لا زكوة فيه عليها  
عند ابي خلافها لان الملك وان تخلف ذلك لكنه غير كامل بالنظر الى ما هو الملق وصيرورته  
نصاب الزكوة ينتهي على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم تجب في الفار ويخرج ايضا المشتري  
للتجارة اذ لم يقبض حتى حال عليه الحول للزكوة فيه اذ لم يستفد ملك التصرف وكان الملك بكونه  
مطلقا للتصرف ويخرج المال المشفول بالدين لذلك ايضا اذ صاحب الدين مستحق اخذه من غير  
قضا ولا رضاه وهذا يصير كالتوربئة والمقصوب بخلاف الموهوب له فانه يجب عليه الزكوة  
في ما اراهبه بعد الحول وان تمكن الواهب من الرجوع لانه لا يملكه الا بقضاء او برضا كذا في فتح  
القدير فان قيل المفهوم من قوله كالتوربئة والمقصوب ان الفاضل لا يملك المقصوب ملكا تاما  
والمفهوم ما نقلناه سابقا ان سلطنا غصب مالا وخلطه صار ملكا له كون الفاضل ملكا  
للمقصوب ملكا تاما فاما قلنا بعد ملو حلة الفقيه بقوله وخلطه يندفع توهم المناطات  
فلا يجب على مجنون خلافا للشافعي فانه يقول هي غرامة مالية فيعتبر بسبب التوربئة كنفقة الزوج  
فان نفقة زوجة المجنون يجب في ماله فصار كالتوربئة والخراج فانها يجب ان في ارض المجنون وكذا  
الحاكن في الصبي عنده فان نفقة زوجته واجبة في ماله والعشر والخراج واجبان في ارضه  
فكذا الزكوة في ماله فيجاطب وليها بدفعها عن مالها وهو قول ابن عمر والجماع كونها غرامة  
مالية قلنا لانهم ان كونها غرامة مالية تمام المناط فانه منقوض بالذي يجب لا يؤخذ من ماله الزكوة  
فلو كان وجوبها بغير كونها غرامة مالية لصح ادواها منه بدون الاسلام بل وجبر عليه كالجبر  
على دفع نفقة زوجته وحيث لم يكن كذلك علم انه اعتبر فيها وصف اخر لا يصح مع عدمه وهو وصف  
العبادة الزائل مع الكفر وهذا الوصف لا ينادى بدفعه واختار صحيح وليس للمجنون والصبي  
ذلك لان ذلك لا يكون الا بالعقل والركن الكامل ولم يوجد في المجنون والصبي واداء وليها عنها



نباتة لا يكفي لان التمسك من ايجاب العبادات المحضه ايجاد نفس الفعل ابتداء ليعبر العاصي من المصير هذا  
لا يتحقق الا عن اختيار صحيح عن المكلف لا عن التائب فان اختيار التائب ليس اختيارا مستتب فلهذا يظهر  
بفعله طاعة عليه الا اذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك الا من عاقل بالغ بخلافه ونحو  
العشر والخراج والنفقات وضمان المتلفات فان توفيقها وصول المال الى محل معين لا حصول الفعل  
فيجوز تحصيله بالتائب فان قيل ان الصلوة والقنوم والايمان صحيح من الصبي اتفاقا فان كان  
بالاختيار فليصح الزكوة ايضا وان كان لا عن اختيار انتقص فوكم كل ما هو عبادة لا يتاثر بدو  
الاختيار قلنا انها كانت بالاختيار قوله فليصح الزكوة ايضا قلنا انه غير متصور لان ذلك  
اختيار لا يستلزم ضررا اصله بخلاف الزكوة لانها لو قلنا انها واجبة عليه يستلزم الضررين  
تفتيق المال والوجوب عليه على الدمة ولو قلنا انها جائرة يستلزم ضررا واحدا تفتيق المال  
فلا وجوب ولا جواز ولا زكوة عليه بخلاف العشر والخراج ونفقة الزوجية فان الخراج ليس  
فيها معنى العبادة والعشر والنفقة قاصرة فيما معنى العبادات بل كل منها مؤنة مالية محضه تحتاج  
اليها للبقاء اما النفقة فظاهرها اما العشر والخراج فانها سببان لبقاء الاراضي في ايدي الناس  
فان يدعاه الفقراء وبجارية الفرات تدفع سورة الكفر وتبقى الاراضي في ايديهم وهو سبب  
لبقاء انفسهم بخلاف الزكوة فانها عبادة محضه فلا فيها من ينال ثم المحزون على نوعين اصلي  
وهو المتصل بزم الصبا بان حين قبل البلوغ فبلغ مجنونا وعارضى بان بلغ عاقل ثم جرت  
والعارضى على نوعين طويل وقصير والطويل يلحق بالصبا فيسقط معه اصل الوجوب والقصير  
يلحق بالنوم فلا يسقط معه اصل الوجوب فلهذا القضا بعد الاقامة كالنوم بعد الاستيقاظ  
فالطويل ما يستوعب احوال الزكوة والشهر في الصوم والقصير دونه فلو افاق في جزء من  
الشهر وجب في باقيه لزمه قضاء كله وفي جزء من السنة لزمه زكوة تلك السنة لعدم استيفائها  
وقتها فلا يكون طويلا وروى هشام عن ابي يوسف ان امثلا المحزون بوجوبه في اكثر السنة  
لان ذلك حكم الكل ونصف السنة ملحق بالاقلة ثم ان محمدا لم يفرق بين المحزون الاصلي والماتخ  
في الحكم المذكور وهو الظن من الرواية واختار دونه الهداية فلو افاق في بعض السنة وجب  
الزكوة سواء كان المحزون اصليا او عارضيا وكذا على قول ابي يوسف لان المعبر عند الاقامة  
في اكثر السنة من غير نظر الى الاصلي والعارضى على ما في الهداية وقال في فتح القدير في خصوص  
ابو يوسف الحكم لما كان بالعارضى لان الملحق بالعارضى اما الاصلي فحكم الصبا عنده فيسقط

وان قل انتي فظهر من ذلك ان ابي يوسف وعنه ايج انه يعتبر ابتداء لكونه في الاصلي من وقت الاقامة  
كما يعتبر ابتداءه من وقت البلوغ في قايين الاصلي والعارضى على خلاف ظاهر الرواية فعلى هذه  
الرواية يجب بعد الاقامة ما يقع من الصوم لاما مضى من الشهر ولا يجب ما مضى من الصلوة ما هو  
اقل من يوم وليلة بعد البلوغ وعن محمد المحزون مطلقا عارضى لان الاصل في الجملة التسليمه لكم  
في المعارضى ان يمنع الوجوب اذا امتد والآفة ولا على مكاتب لعدم الملك التام لوجود المنان وهو  
الرق ولهذا لم يكن من اهل ان يقتضيه وعنده بعض مشايخنا بان المكاتب مصرف الزكوة بالتقير  
فلا تجب عليه ورده في فتح القدير بان لا منافاة في الفعل بين ايجاب الصدقة على من جوزه  
لخذها ولا في الشروع ايضا كابر السبيل وكذا الكسب وام الولد لعدم الملك فيها اصلا وكذا  
المستعنى لعدم الملك فيه عند ابي كالمكاتب وعندها ان المستعنى حر مديون فان ملك  
بعد قضا سعيته ما يبلغ مضيا بيجب الزكوة والآفة واما العبد للمأذون له فان كان يملكه  
فهو مشغور بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر مضاب فعلى المولى زكوة وكذا ان فضل  
اقل وعند المولى مال لخرصة اليه وزكى الجميع ولا على صبي لعدم التقصد والاختيار الصحيح عنه  
وهو المناط في العبادات المحضه وفيه خلاف الشافعي وقد ذكرناه مع الرد عليه في المحزون  
ولا نقض بصحة الصوم والصلوة من الصبي على ما ذكرناه ولا على مديون يدين مؤجل او مقل  
خلاف الشافعي فانه يقول يجب عليه لتحقيق السبب وهو ملك مضاب تام قلنا ان المتفق وان تحقق لكن  
المانع اعني الشغل بالدين لم يرتفع والشرط اعني الفراغ عن الشغل بالدين لم يوجد فان قيل هذا  
من قبيل تخصيص العملة قلنا الحضم مجوز له ولنا مخلص معروف في الاصول وبذلك الشغل  
اعتبر معدوما كما انه المستحق بالعطش وثياب البذلة فانه يجوز له التيمم مع ذلك اما ولم تجب  
الزكوة وان بلغت ثياب البذلة مضابا ثم اذا سقط عنه الدين كان ابرأ الدين اعتبر ابتداء المحل  
من حين سقوطه وعند محمد يجب عند تمام المحل الاول لان الدين يمنع الوجوب للمطالبة والابرأ  
ينبئ انه لا مطالبة فصار كانه لم يكن وقال ابو يوسف المحل لم ينقطع على مضاب المديون فانه  
مستحق لحاجته فهو كالمعدوم فاعتبر من حين سقوطه مطالبة من العباد حتى لا يمنع دين البند  
والكفارة وصدقة الفطر والنج وهدى التعة والاضحية اذ لا مطالب لها من جهة العباد وكذا  
لو التقط وعرفها سنة ثم تصدق بها فانه يجب عليه زكوة ماله لان الدين ليس متيقنا لا حال  
اجازة صاحب المال الصدقة كذا في فتح القدير بخلاف دين القرض والكسب والاجر والعشر



والخراج وضمان المثلث وارثا لرجل واحدة ونفقة الزوجة والمحرم التي فرضت عليه بالقبض أو بأرضاً  
فإنما تمنع الزكاة لوجود المطالبين بها من جهة العباد وكذا دين الكهر المتجمل من المفقود أو من غيرها  
يمنع كونه مطالباً من جهة المرأة وتختلف في دين الكهر المتجمل قبل لا يمنحها لأنه غير مطالب عادة  
وقيل إن كان الزوج على عزم الأداء منع والأفلا لأنه لا يبعد ديناً كذلك في البحر وجزم في أخذ حصة  
بالثاني وكذا دين الغصب بمنعها لوجود المطالبة له من جهة العباد ويدل عليه ما في قاضياً  
رجل له ألف درهم فاعتصب من رجل ألفاً واعتصب منه رجل آخر ألفاً وللغاصب الثاني  
أيضاً له ألف درهم فاستهلك الثاني في الغصب وحاز الحول على مال ألفاً حبساً ثم أبرأه الغاصب منه  
كان على الغاصب الأول زكاة الفقه ولا زكاة على الغاصب الثاني لأن الأول ان ضمن الغصب <sup>منه</sup> <sup>للمغصوب</sup>  
كان له ان يرجع على الغاصب الثاني فلم يكن ماله مشغولاً بالدين أما الثاني ان ضمن الغصب وليس  
له ان يرجع بذلك على احد فصار ماله مشغولاً بالدين قبل الأبراء فلا يكون سبباً للزكاة انتهى  
وكذا دين الزكاة بمنعها حال بقاء المضارب وبعد الاستهلاك لأن الإمام يطالبه بنفسه  
في السوائم ونوابه أعني المالك في أموال التجارة فإن الإمام كان يأخذ الزكاة بنفسه إلى زمن  
عثمان ثم هو فومنها إلى أربابها في الأموال الباطنة قطعاً لطمع الظلمة فيها فكان ذلك توكيداً منه  
لأربابها صورة منعها حال بقاء المضارب له مضارب درهم متداخلاً عليه الحولان ولم يركبه  
فيها لا زكاة عليه في الحول الثاني لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول فلم يكن الغافل  
في الحول الثاني عن الدين مضارباً ولو كان له خمس وعشرون من الأبل لم يركبها حولين كان  
عليه في الحول الأول بنت حناض وللحول الثاني أربع شياه وصورة منها بعد الاستهلاك  
له مضارب حال عليه الحول فلم يركب ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال عليه المضارب المستفاد  
الحول لا زكاة فيه لا شتقان خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الأول ملكاً فإنه يجب  
في الاستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك ومن فروع أنه إذا باع مضارب السائمة قبل الحول  
بيوم سائمة مثلاً أو من جنس لحز أو بدهم يريد به الفرار من العبدقة ولا يريد لم تجب الزكاة  
عليه في البذل لا شتقان بمضنه إلى دين الأول لا يحول جديد أو يكون له ما يفي به إليه في  
صورة الداهم وهذا بناء على ان استبدل السائمة بغيرها مطلقاً استهلاكاً كذلك في فتح القيد  
في قدر دينه حتى لو لحاظ دينه بماله لا زكاة عليه أصلاً وإن كان ماله أكثر من دينه ذلك  
الفاصل لو بلغ مضارباً بالفراغة عن حاجته لأسكنية ولا في مال ضار وهو في اللغة القاب

لا يرجع فإذا رجع فليس بضارب في الشرع ما يكون عبده قائماً ولا ينفع به لأن المفقود وغيره  
ما ذكره المصنف ذلك وقال زفر والشافعي تجب الزكاة في مال الضار لتحقيق سببه وهو ملك شخص  
تام وفوات اليد غير محل بالوجوب كما ابن السبيل ولنا قول على من لا زكاة في مال الضار والموقوف  
في مثله حكم الرفع ولا يتم تحقيق السبب فيه وهو المال النامي تحقيقاً أو تقديرًا ولا نأخذ إلا بالقدرة  
على التصرف ولا قدرة عليه في مال الضار أصلاً وابن السبيل يقدر عليه بنائبه وهو المفقود  
والساقط في النحر والمفصوب لا يبيته عليه بخلاف ما لو كانت عليه بنية فإنه تجب عليه الزكاة  
الآن غصباً كسائمة وإن كان الغاصب مقرراً على ملك البحر عن الخائنة ومدفون في بركة نسي  
مكانه بخلاف ما ذكر في البيت على ما سببنا في وما أخذ مصادرة من قبل السلطان وهل يسقط  
عن صاحب المال زكاة أمواله إذا نزلها عند الدفع ففي الخلاصة السلطان الجابر إذا أخذ مالاً بغير  
المصادرة فنوى صاحب المال عند الدفع الزكاة اختلوا فيه <sup>الصحیح</sup> أنه يسقط عنه الزكاة كذلك قاله  
الإمام السرخسي كذلك في قاضيان وقال في الغنابة يسقط عنه الزكاة إذا نوى عند الدفع لأنهم  
بأعليم من الحقوق فقرأ فيصح معروفاً ويرى قد جحد ولا يبيته عليه قال في الهداية ومن على  
لخزير بن فخره سبيل ثم قامت به بنية لم يركبها لما معنى معناه صارت له بنية بان افرغ عند الناس  
استنى وهو يفيد ان لم يكن له بنية في الأصل ثم قامت به بنية بأفراره عند الناس فإنه لا يجب عليه  
زكاة ما مضى من السنين بهذه البنية وعدة في الهداية العبد الأبق عن مال الضار وفي فتح القدير  
ومن حمله مال الضار أيضاً المال الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب والمودع عنده من لا يعرف  
إذا استنى شخصه سبيل ثم تذكره بخلاف ما إذا ودعه عند بعض معارفه فنسى ثم تذكره لا بداع  
زكاة لما معنى فإنه ليس بضارب ويمكن ان يكون منه ألف التي دفعها إلى المرأة مهرًا وحال عليها الحول  
وعندها ثم علم أنها أمه تزوجت بغير إذن مولاهما وردت الألف عليه والدية التي قضى بها  
في حلل كجدة انسان ودفعت إليه فحال عليها الحول عنه ثم بنت وردت كدية اليد ولما الذي  
أقر به لشخص ودفعت إليه فحال عليه عنه ثم تصادق على ان لا دين فرد المال الذي وهب  
وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصور على أحد لأنه كان غائباً غير مرجو القدرة  
على الانتفاع به انتهى وفي الخلاصة رجل وهب من رجل ديناً له على رجل ووكله بقبضه فلم <sup>يقبضه</sup>  
حتى وجبت فيه الزكاة بحولان الحول ثم قبضه الموهوب له لا زكاة على الموهوب له وإنما تجب  
على الموهب ولو قبضه الموهوب له وحال عليه الحول وجبت الزكاة ولو رجع الموهب في الهدية



سقط منه الزكاة واما زكاة الاجرة المجلدة عن سنين في الاجارة الطويلة التي يفعلها بعض  
 الناس عمودا ويشترطون احبا ثلثة ايام في راس كل شهر فيجب على الاجر لانه ملكها بالقبض عند  
 الانقضاء لا يجب عليه رد عن المبتوض بل قدرة فكان كدس حقه بعد الحول فانه لا يسقط  
 الزكاة اتفاقا على ما في البحر من الحائنة واما الذين المزمعون في اثناء الحول ففيه خلاف فقال محمد  
 انه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه وقال ابو يوسف لا يمنعه بمنزلة نقصانه وقال الامام الزاهد  
 محمد بن ابي روي ومحمد الائمة السرخسي زكاة الاجرة المجلدة في الاجارة الطويلة على المستاجر  
 ايضا لان الناس بعد وول ما هذه الاجارة دينيا على الاجر وفي بيع او فاء تجب زكاة الفحل على  
 البائع وعلى قول الامام الزاهد والسرخسي تجب على المشتري ايضا وفي الخلاصة وفي القدير  
 عن السيد ابي السجاء عدم وجوب على المستاجر وقال في الخلاصة الاحتياطية في كل منها  
 في قاضيان استشكل قول السرخسي بانه لو اعتبر دينيا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغي ان  
 لا يجب على الاجر والبائع لانه مشغول بالدين ولا على المستاجر والمشتري ايضا لان اعتبر  
 دينيا لها فليس بمنفعة به لانه لا يمكن المطالبة قبل الفسخ ولا يمكنه حقيقة فكان بمنزلة الدين  
 على الجاحد بدينه انتق بمعنى فيكون في معنى الضار وفي الكافي لو استاجر واربعين سنين بالغ  
 وعملها الى المخرج ثم لم يقبض الدار حتى انقضت العشرين سنين ولا مال لها سوى الالف كان  
 على المخرج في السنة الاولى زكاة تسعائة لظهور الدين بمائة بسبب انقضاء الاجارة في  
 حق تلك السنة وفي السنة الثانية في ثمان مائة الا قد ما وجب من الزكاة في السنة  
 وهو ثمان وعشرون ونصف وهكذا في كل سنة ينقص عنه زكاة مائة وقد ما وجب  
 الى ان يصير الباقي خالصا من دين الانقضاء اقل من مائتي واما المستاجر فاما يجب عليه في السنة  
 الثالثة زكاة ثلثائة لانه ملك دينيا على المخرج في السنة الاولى مائة وفي الثانية مائتي في كل  
 حولها وفي الثالثة حوال المائتي واستفاد مائة في الحول فيصيرها الى الضاب ثم يزد  
 زكوة في سنة مائة لانقضاء اذ به ملك مائة دينيا فعليه في الرابعة زكاة اربعمائة وعلموا  
 ان التاخرة فعليه زكاة الا فيها ولو كان المسئلة على القبل اعني قبض المستاجر الدار ولم يزد  
 الاجرة فالوجر هنا كما مستاجر والمستاجر كالمخرج فعلى المستاجر ان يركب للسنة الاولى تسعائة  
 وللثانية ثمانمائة فتتفق في كل سنة مائة الا زكاة ما مضى لان الملك في الاجرة يثبت  
 فساعة والمخرج يركب في السنة الثالثة ثلثمائة وفي الرابعة اربعمائة الا قد زكاة ما مضى

ولو كانا اتفاقا بصنا في الاجرة والدار فظاهر انه لا زكاة على المستاجر لولا ملكه بالتجمل ولم نقد  
 لعدم الانقضاء كذا في فتح القدير بخلافه في غير على مقر على اي غنى مقتدرا ومفسر فانه تجب الزكاة  
 فيها لا مكان الوصول اليه ابتداء في الاول وبواسطة التحصيل في الثانية او على مفلس لان نفيلس  
 القاضى لا يصح عند ابي ج بعد ان كان المفلس مفر بالدين وقال محمد لا تجب فباعا على المفلس على ما سيصح  
 به او على جاحد عليه بينه او علم به فاض فانه تجب عليه زكاة ما مضى في هذه الدتور بقدير  
 لانه لا يعد تاوبا لا مكان الوصول اليه ابتداء او بالتحصيل او بالبينه لكن فيه ما سياتي من  
 التفصيل خلافا لمحمد في المفلس بالتشديد اذ لا خلاف بينهم في المفلس بالتخفيف وهو المفسر  
 وهو يقول ان بالتفليس تحقق الا فلاس ايضا وابو يوسف مع محمد في تحقق الا فلاس وسع ابي ج  
 في حكم الزكاة رعاية للفقر وروى عن محمد ايضا خلافا في جاحد عليه بينه حيث قال لا يركب  
 الزكاة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل وفي الجملة فان بين  
 يدي القاضى المحضومة والبينه بدون القضا لا يكون موجبة شيئا بخلاف الاقرار لانه يوجب  
 الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما للقاضي لان صاحبا الدين هناك لا يحتاج الى  
 المحضومة لان القاضي يلزمه بطله وبخلاف ما ذكر في البيت ونسي مكانه فان فيه زكاة ما مضى  
 لا مكان الوصول اليه بالحكم والمراد بالبيت المكان المحرز سواء كان بتيه او بيت غيره وفي المدفون  
 في الارض المملوكة او في اكرم المملوك اختلاف فيل تجب فيه الزكاة مما مضى لا مكان الوصول اليه  
 بخبر جميع الارض وقيل لا تجب لان خبر جميعها متعذر او متعسر والحجج مدفوع وما ذكر زكاة  
 الدين اراد ان يذكر وقت تركه فقال ويرى الذين عند قبضه واعلم ان هذا غير جاري على اطلاقه  
 بل فيه تفضيل بحسب انواع الدين عند ابي ج وانواع ثلثة قوى وضعيف ومتوسط فاضار  
 الى القوى بعوله فموجب مال التجارة ويدخل فيه بدل القرض والجرة مال التجارة كالواجب عند اورد  
 بضاب وكانا للتجارة لان اجرة مال التجارة كمن مال التجارة في صحيح الرواية على ما في فتح القدير  
 وان لم يكونا للتجارة لا تجب زكاة ما لم يحمل الحول بعد القبض فيدخل في الدين الضعيف عند قبض  
 اربعين اي تجب عند حوال الحول ويترخي الاداء الى ان يقبض اربعين فيها رهم وفيما اذا رادها  
 بحسابة على ما في فتح القدير وشار الى المتوسط بقوله وبدل ما ليس كذلك اي ليس للتجارة كمن  
 يتاب لبدلة واساس المنزل وبعد اخذته ودار السكنى وكذا ان اعنى احد الشريكين عبد لشركا  
 ولحقار كمولي نعمين المتفقان حكمه حكم الدين الوسيط على الصحيح سواء كان كعبد للتجارة او للخدمة



عند قبض نصاب ويعتبر ما مضى من الحوزة في صحيح الرواية وأشار إلى الضعيف بقوله وبدلما ليس بال  
 كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم القمل والدية وبدل الكتابة والسعاية والدين كوروث  
 على رجل في رواية وفي رواية أخرى أنه مثل الوسط عند قبض نصاب وحولان حول القبض  
 وقد ذكرنا أن من هذا القبيل جرة ما ليس للتجارة كاجرة عبد ليس للتجارة وهذا كله عند الإمام  
 وخلا لا يزكر ما أي دين قبض منه مطلقا أي قويا أو ضعيفا أو متوسطا لأن الدين كله سواء  
 عندهما يجب فيها قبل القبض وكلما قبض زكاة قل ما قبض أو كثر الدين الدية والأرش وبدل  
 الكتابة فعند قبض نصاب وحولان حول لأنها ليست بدين على الحقيقة حتى لا تصح الكفالة بدل  
 الكتابة وكذا السعاية ولا يؤخذ من تركته من مات من العاقلة الدية لأن وجوبها بطريق التمسك  
 هذا وأعلم أنه إذا وهب الدين من المديون بعد الحول ينوي به الزكاة أن كان المديون غنيا لا يجوز  
 ويضمن الواهب قدر الزكاة استحسانا وإن كان المديون فقيرا فوهب الدين ينوي به زكاة  
 مال عين عند الواهب لا يسقط عنه زكاة ذلك المال لأن الدين لا ينوب عن العين وكذا لو نوى  
 زكاة دين آخر على غيره لاحتمال أن يكون ذلك الدين عينا من المستقبل ولو وهب جميع الدين  
 من المديون بنية الزكاة عن الدين يكون مؤديا ويسقط عنه الزكاة وكذا لو وهب كل الدين  
 من المديون ولم ينو به الزكاة كما لو كان النصاب عينا فنسقت بالنصاب على الفقراء ولم يشأ  
 كان مؤديا ولو وهب من المديون خمسة من الدين ينوي به زكاة المائتين لا يجوز عن كذا  
 قياسا واستحسانا وهل يسقط عنه زكاة الخمسة وعشرين درهم وفي الاستحسان تسقط  
 وإن وهب خمسة من كذا مائة ولم ينو شيئا قال أبو يوسف لا تسقط عنه زكاة الخمسة وكذا  
 لو وهب من المديون مائة وخمسة وتسعين وبقي عليه خمسة لا يسقط عنه شيء من الزكاة  
 عند أبي يوسف ولو وهب منه مائة وستة وتسعين تسقط عنه من الزكاة درهم ويؤدى أربعة  
 وعن محمد تسقط عنه زكاة ما وهب إن وهب خمسة تسقط عنه زكاة الخمسة وعشرين درهم  
 وإن وهب مائة تسقط عنه زكاة المائة وإن وهب الكل ولم ينو شيئا أو نوى النطق سقط  
 عنه زكاة الكل كذا في الخلاصة ولما بين شرط وجوبها إذا كان بين شرط أنها وهو البنية  
 وقد أشار إليه سابقا بقوله لله تعالى إلا أنها لا معتبر بها إلا إذا فارت التمل قال وشرطها  
 بنية مقارنة للاداء المحققة وهو ظاهر أو كما إذا دفع بلائيه ثم حضرته البنية عن الزكاة  
 والمال قائم في يد الفقير فإنه يخرج من الزكاة بخلاف ما إذا نوى عنها بعد ملكه فإنه لا يخرج عنها

وكذا إذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع إلى الوكيل دفع الوكيل بلائيه فإنه يخرج  
 لأن المعتبر بنية الأمر لأنه المؤدى حقيقة سواء كان الوكيل مسلما أو ذميا حتى لو دفعها إلى ذم  
 ليدفعها إلى الفقير جاز لوجود البنية من الأمر ولو دفع رجلا درهم لتصدق بها نطقا أو قال  
 له تصدق بها عن كفارة إيمانني فلم يتصدق بها بعد حتى نوى المؤكل أن يكون من زكاة ماله ولم  
 شيئا ثم تصدق الوكيل بها جاز عن زكاة لوجود البنية من الأمر كذا في الخلاصة ولو أدى زكاة  
 غيره بغير أمره قبله فلما جاز لم يخرج لأنها وجدت نفاذا على المتصدق لأنه ملكه ولم يكن تابعا  
 عن غيره ولو تصدق عنه بأمره جاز ويرجع بما دفع عند أبي يوسف وإن لم يشترط الرجوع  
 كالأمر بقضاء الدين وعند محمد لا يرجع ما لم يشترط الرجوع وكذا لو قال لآخر انفق على عيالي  
 أو انفق في بناء داري وليس بينهما خلطة ولم يذكر الرجوع فانفق المأمور قال الإمام لا يرجع  
 يرجع على الأمر وقال الإمام خواجه زاده لا يرجع بغير شرط الرجوع وفي الجبايات وأتت  
 للمالية إذا أمر غيره بأدائها عنه قال الإمام لا يزوي يرجع المأمور على الأمر بغير شرط الرجوع  
 السلطان ليصادره فقال لرجل خلعني أو الأسير في يد الكافر إذا قال لغيره ذلك فدفع المالك  
 مالا وخلصه اختلفوا فيه قال بعضهم لا يرجع المأمور على الأمر في المستلبين بدون شرط  
 الرجوع وقال بعضهم في الأسير يرجع وفي مصادرة السلطان لا يرجع وقال الإمام لا يرجع  
 يرجع فيها كذا في المديون إذا أمر الآخر أن يقضي دينه كذا في الخلاصة وللوكيل بدله الزكاة أن  
 يدفعها إلى ولده الكبير أو الصغير أو امرأته لو كانوا محايروا ولا يمسك لنفسه شيئا أو مقارنته  
 لعزل المقدار الواجب دفعا للخرج اللازم باستحضار البنية عند كل دفع لكل شخص فصار تقديم  
 البنية في الصوم والعزل قبل اختياره يصح اقتراض البنية به بخلاف ما إذا نوى أداء الزكاة ولم يعرف  
 شيئا فجعل يتصدق شيئا فشيئا إلى آخر السنة ولم يحضره البنية فإنه لم يخرج عن الزكاة لعدم  
 اقترائها للاداء أو للعزل الزكاة ما تصدق به وهذا ما قال في الخلاصة قال هشام سألت  
 محمدا عن رجل قال ما تصدقت به إلى آخر السنة وقد نويت عن الزكاة ثم جعل يتصدق ولا يحضر  
 بنية قال لا يخرج به قلت قال لخرج الدائم مع صرتها في مكة وقال هذه من الزكاة فجعل يتصدق  
 ولا يحضره البنية قال ابن جويان يخرج به انتهى ولو تصدق بكل ما له ولم ينو بها أي غير نوا  
 للزكاة بان لم يحضره البنية أصلا أو نوى النقل لأن بنية النقل لا يمنع سقوط الفرض بخلاف  
 البنية بها وإجبا العزم من نذر أو غيره فإنها يمنع سقوط فرض الزكاة على ما في فتح القدير سقطت



والقباس وهو قور زفران لا يسقط لأن النقل والقرض مشروعان فلا بد من التبيين كما في القسوة  
وجه الاستحسان أن الواجب هو بيع المشرقة من الكل فكان متعينا فيه فلا حاجة إلى  
التبيين من عليه حجة الإسلام واطلاق نية الحج فانه يصير حجة عن كقرض بله تبيين النية  
اعترض عليه بان الواجب ما متعين بتعيين المؤدى وتعيين الشارح لا سبيل إلى الأول لكونه  
خلاف القرض والثاني انما يعتبر إذا لم يراجه من لم يصوم رمضان وهذا ليس كذلك لأن النقل مشرو  
واجب بانه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كما اطلق نية الحج وعليه حجة الإسلام والغرض  
عدم تعيينه لصله لا دلالة انتفى قول فيه بحث لانه لو كان متعينا بدلالة حاله يلزم ان لا يجوز  
رض الزكوة اذا عتق التفل كما لا يجوز عن فرض الحج اذا عتق التفل فيه لعدم الاعتداد بالدلالة  
في مقابلة التصريح كنه يجوز في الزكوة على ما صرحوا به ولو قيل في التخرج ان فرض الزكوة تكون  
ساقطة بتصدق الكل لانه اذا هابه والسقوط عنه انما هو تخفيف عليه فيكتفى بطلاق النية  
بتفسير عليه كان اسلم واسهل ولو تصدق ببعض بل نية الزكوة لا يسقط حقيقته عند السقوط  
خلاف المحمدي وهو يعتبر ببعض بالكل ولا يبيوسفان البعض المؤدى غير متعين لحالته بعض الواجب الذي  
يخصه كون الباقي محلا للواجب ايضا فوجدت من جهة سائر الاجزاء المؤدى فلا يقع عن المؤدى كما  
لا يقع عن الباقي بخلاف ما اذا تصدق الكل بدينه فان المراجعة انعدمت هناك فيسقط  
عنه الواجب بقينا وبخلاف هذا البعض لعدم صفة فيه ومن هنا قالوا لو كان له دين على  
فقيه فابراه عنه يسقط زكوة عنه نوى به عن الزكوة او لم ينو لانه كالهلاك ولو ابراه عن البعض  
يسقط زكوة ذلك البعض لما قلنا لا زكوة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الساقط ليس  
بما والباقي ذمته يجوز ان يصير ما لا بعد الاداء فكان حيزا منه فلا يجوز الساقط عنه ولذا  
لا يجوز اداء الدين عن الباقي بخلاف العكس وقد ذكرناه من قبل ايضا وروى ان اباح مع محمدا  
الحيلة لا سقاطها اي لا سقاط وجوبها وكذا لا بطلان الشفعة على ما في الخلاصة عند محمد لا  
لا يبيوسف لانه امتناع عن الوجوب خوف ان لا يمثل الامر فيكون عاصبا والفرار عن المعصية عبارة  
واليس فيه ابطال حق الغير لعدم ثبوت الوجوب عليه لان الفرض كون الحيلة قبل تقرر الوجوب عليه  
ولما ان الزكوة حق الفقراء وفي احوالهم وصحة الحيلة فيكون لا يبيوسف وكلام المصنف  
عكسه ولو رفع زكوة إلى المطلوب المفسر ثم دفعه إلى الطالب قضاء ما عليه من الدين بباح له  
ذلك ان كان بغير شرط وان كان بشرط لا بباح على ما في خزائن الفناوي ولو اشترى عبد البقرة

فتوى استخدام اي اخر لجد من التجارة والاخر دينه الا استخدام بدون قصد لخر لجد عن التجارة  
غير مؤثر على ما صرح به في سوائهم خلاصة بطل كونه للتجارة لان النية تؤثر في المتروك  
ونية الاستخدام متصلة بترك التجارة فتؤثر فيه كما لمسا في يصير مباحا بجر نية الإقامة لاقرنا  
بترك السفر وكذا المفطر يصير مباحا بجر النية في وقته والمسلم يصير كافرا بجر نية الكفر لاقرنا  
بترك بخلاف اعتداد هذه الامور حيث لا يكون مسلما ومفطرا ومسا فوا بجر نية لان مجرد  
النية لا يعمل في الانشاءات واليه اشار بقوله وما نوى للخدمة اي اشترى ونوى للخدمة لا  
للتجارة بالنية اي للتجارة ما لم يبعه لان التجارة انشاء فكل ومجرد النية لا تؤثر في الانشاءات  
ما لم تقرر بالتفعل كالتبع ولو اشترى شيئا نصح فيه التجارة ونوى التجارة يكون للتجارة لاقرنا  
النية بالعل بخلاف ما لو اشترى ما لا يصح فيه التجارة ونوى التجارة كما لو اشترى ارضا خيرية  
او عشرية لينجز فيها فانه لا تجب فيها زكوة التجارة ولا اجتماع فيه الحقان بسبب واحد وهو لا  
وعن محمدي ان من اشترى ارضا للتجارة بحجب الزكوة مع العشر وادام بحجب الزكوة بغيره لاقرنا  
على وضيقها التي كانت وكذا لو اشترى بذر للتجارة ووزعه في عشرة استاجرها كان فيها عشر  
لا غير كذا في فتح القدير وقان في الاستنباه ولو نوى التجارة فيما خرج من ارضه العشرية او الخيرية  
او المستجرة او المستفارة لا زكوة عليه وكذا اي لا يصير للتجارة بالنية لها ما ورت لان كبره  
يدخل في ملكه بغير صنع حتى ان الجنيح يرت فلا يكون للتجارة بجر نية ما لم يبعه الا ان يكون  
ذهبا او فضة على ما في غاية البيان وان نوى التجارة فيما ملكه بيبه او وصيه او نكاح او خلع او صلح  
عن فود كان لها اي للتجارة صدق في يوسف خلافا لمحمد لانه النية في هذه الصور لم تقارن العمل  
لان هذه العقود ليست بتجارة ولا يبيوسفانها مقارنة بالعمل وهو المعتبر والحاصل ان ما يدخل  
في ملكه بغير صنعه كالميراث لا يعتبر فيه مجرد النية بالاتفاق وما يدخل فيه بيد مالي كالتجارة  
يعتبر فيه مجرد النية بالاتفاق وما يدخل فيه بيد غير مالي او بد بد اصد كالا موار كالمذكورة  
فيه خلاف بينها وقيل الخلاف بالعكس ولغا تبيين اننا زل للتصدق اليوم والدرهم والفقير  
يعني لو قال لله على ان تصدق اليوم والدرهم على هذا الفقير فله ان يتصدق غدا غير الدرهم  
على غير هذا الفقير **باب زكوة التبرعات** هي جمع سائمة من سائمة التسمية سواء ما ايت  
واسماها زبا اسامة بدامحمد في تفصيل اموال الزكوة بالتسوية اقتداء بكيفية رسول الله عم  
واما كان في كنهه كذا لانها كانت في العرب وكان لاجل اموالهم وانفسها الا بل فيها الشا



التي تكفي بالرعي بالفتح مصدر رعت كما شئت وبالكسر الكواء والمراد هو الاول لان ما حل اليه الكلاء  
 2. البنت ليس بسائمة مع انه انفق بها كلاءه في اكثر الحول هكذا عرفنا في الهداية واعرض عليه في  
 النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها ليجاب الزكوة فلا بد من قيد الدر والشل والتسبيح حتى  
 لا ينقض بالسائمة التي للركوب والحل او البيع لانه صادف عليها بدون هذا القيد مع انه لا زكوة  
 اصله في السائمة للركوب والحل وفي السائمة ببيع زكوة التجارة لا زكوة السائمة ولهذا عرفنا  
 في الخلاصة بقوله هي اربعة كتي تكفي بالرعي يطلب منها الشل او الكلبان فان كان يعلمها في بعض  
 السنة ويسمها في بعض السنة لم تكن سائمة حتى تكون رابعة في اكثر السنة فان كانت للتجارة  
 فرعاها سنة اشهر او اكثر لم تكن سائمة الا ان ينوي جعلها سائمة بمنزلة عبد للتجارة على حاله  
 الا ان ينوي ان يخرجها من التجارة فيجعله للخدمة وان اراد صاحب السائمة ان يستعملها او يملئها  
 فلم يفعل حتى حال الحول كان فيها زكوة السائمة وكذا الورث سائمة في حالها الحول كان فيها زكوةها  
 زكوة السائمة وانوثتها وذكورها مع انانها في حكم الزكوة وليس في اقل من خمس من الابل زكوة  
 لان اقل ما وجب من الابل انشاء وهي الخمس بالنسبة وفي التجارة ليس في اربع من الابل صدقة  
 فاذا كانت خمسا سائمة فيها نشاء وفي العشرين شاة وفي خمس عشر ثلث شياه وفي عشرين  
 الى اربع وعشرين اربع شياه لما رواه البخاري في اربع وعشرين من الابل فادونها من الغنم في  
 كل خمس شاة ولان الابل اذا بلغت خمسا يكون ما لا كبير ولا يمكن اخلاؤه عن الوجوب ولا يمكن  
 ايجاب واحدة منها لما فيه من الاجحاف ولانه يكون خمسا والماور به ربع الفسر لقوله دم  
 هان اربع عشر امواكم وفي ايجاب الشقص من ربع الشربة والنشاء يقرب بربع عشر  
 الابل فان النشاء كانت تقسم بخمسة درهم وابنة مخاض باربعين درهما فاجاب النشاء في  
 خمس من الابل كاجاب الخمس في الثمانين من الدرهم فاجبها كذلك كذا في النهاية وفي  
 خمس وعشرين الى خمس وثلاثين بنت مخاض لما رواه البخاري اذا بلغت خمسا وعشرين الى  
 خمس وثلاثين فيها بنت مخاض اثني وعليه انفق الاجاع وما روى عن علي انه قال في خمس وعشرين  
 خمس شياه وفي ست وعشرين ابنة مخاض فشا ولا يخرج به في مقابلة ما رويناه وعن ابي  
 ان هذا غلط من رجال علي واما على فانه افقه من ان يقول هذا لان هذه مولات بين النواحي  
 التي في البطن في النشاء وانما سميت بنت مخاض في النشاء لانها لا تاكل من النشاء والماور به  
 ما روي في ست وثلاثين الى خمس واربعين بنت لبون وهي التي طفت في النشاء والماور به



لمنى في انها فانها لبون بولادة اخرى وفي ست واربعين الى سبعمائة حقة وهي التي طفت في الرابعة  
 سميت بها لان انها حقت لان تركب وتحمل عليها وفي احدى وستين الى خمس وسبعين حقة  
 بفتح الذا وهي التي طفت في الخامسة سميت بها جذعة لمنى في اسنانها معروف عند ارباب  
 الابل وهي على الاسنان التي يوجد في زكوة الابل وبعد ثني وسدس وبازل ولا يجبت من  
 ذلك في الزكوة لان البني عم نبي السعاة عن اخذ كرايم اموال الناس والتي وما فوقها كرايم لانها  
 كبار الابل حتى حجاز بها الاضحية وما دون اثني من الاسنان الاربعة المذكورة صفار  
 الابل حتى لا يجوز بها الاضحية وفي ايجاب الصفار تيسير للناس وانما اوجب الالبان في زكوة  
 الابل دون المذكور على ما يدعيه الفحاح ولذا قال المصنف بنت مخاض وبنت لبون وحقة وجذعة  
 دون ابن مخاض وابن لبون فوسطا لان الالبان في الابل نقد فضلا دون المذكورة فلو  
 دفع المذكور منها يدفها بحسب قيمتها وفي ست وسبعين الى سبعين بنتا لبون وفي احدى  
 وتسعين حقتان الى مائة وعشرين هكذا اشهرت كتب الصدقات من رسول الله وم ثم  
 يستأنف الفريضة اي لا يجبت شي فبازاد على مائة وعشرين حتى يبلغ الزكاة خمسا فاذ بلغ  
 يجبت في كل خمس شاة مع الحقتان الى مائة وخمس واربعين فيها حقتان وبنت مخاض الى مائة  
 وخمسين فيها ثلث حقا ثم يستأنف الفريضة ايضا ويجب في كل خمس شاة مع ثلث  
 حقا وكل واحد من احدى الخمسة عفو على ما مر الى مائة وخمس وسبعين فيها ثلث وبنت  
 مخاض الى مائة وست وثلاثين فيها ثلث حقا وبنتا لبون الى مائة وست وتسعين فيها  
 اربع حقا الى مائتين وفي المائتين باثني عشر اربعة حقا من كل خمس من النشاء  
 حقة وان شاء ادى خمسة بنات لبون من كل اربعين بنت لبون ثم يفعل في كل خمسين كما  
 يفعل في الخمسين التي بعد المائة والخمسين يعني في كل خمس شاة مع اربع حقا وخمسة  
 بنات لبون وفي غير شاتان معها وفي خمس عشر ثلث شياه معها وفي عشرين اربع شياه  
 معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين فيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فيها بنت لبون  
 معها الى ست واربعين ومائتين فيها خمس حقا الى مائتين وخمسين ثم يستأنف كذلك  
 ففي مائتين وست وتسعين ست حقا الى ثلثمائة وهكذا واحترز عن الاستئناف الاول  
 وهو الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك الاستئناف ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب  
 اربع حقا لا فدل وجوب نصابها لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين



صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو نصاب بنت الخاضع مع الحفنة فلا زاد عليها  
 خمس وصارت مائة وخمسين وجبت ثلث حفاق هذا عندنا وقال الشافعي اذا زادت  
 على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة و  
 بنات لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والحسينات فيجب كل اربعين بنت لبون وفي  
 كل خمسين حقة لما روى انه تم كتابا اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة  
 وفي كل اربعين بنت لبون ولم يشترط عود ما دونها ولما حديث فيس بن سعد كتب رسول  
 الله اذا زادت الابل على مائة وعشرين استأنف الغنمية فما كان اقل من خمس وعشرين  
 ففيها الغنم في كل حشر وورشة فتعمل بالزيادة اذ ليس فيها روه ما يتق ذلك وقد علمنا  
 بما روه ايضا لاننا اوجبنا في الاربعين بنات لبون وفي الخمسين حقة والثلث سبع الحقة  
 وهو المنول بين العرب والبعي منسوب الى بخت النضر والعرب جمع عربي سواء لاطلاق  
 الآثار والاختلاف في القسمة لا يخرجها عن النوع في زكاة البقر فذمها على  
 الغنم لغزها من الابل في الفحامة وليس في اقل من ثلثين من البقر زكاة فاذا كانت ثلثين  
 سائمة ففيها بيع وهو ما طعن في الثانية سمي الحوي من اولاد البقر بالبيع لانه يبيع امه  
 بعد او يبيعه انتاه فيه اشارة الى ان الانثى لا يبيع في البقر وكذا في الغنم بخلاف الا  
 ذر لانثى متعينة فيها تكونها فتذلل في الابل دون البقر والغنم الى اربعين ففيها مسر وهو  
 ما طعن في الثالثة او مسنة انتاه والاصل ما صح انه من امر معاذ حين توجه الى اليمن  
 بهذا ولا شيء في زاد على الاربعين الى ان يبلغ سنين على رواية اسد بن عمرو عن ابي ج وهو  
 قولها لقوله مع معاذ لا تأخذ من اوقاص البقر شيئا وفسروه بما بين اربعين الى ستين  
 وعند الامام فيه اي فيما زاد على الاربعين بحسابه وهو رواية الاصل في الوحدة الزائدة  
 ربع عشر مسنة وفي الثلثين نصف عشر مسنة لان الغنم في اربعين كالثلاثين والاربعين  
 وبين الستين وما فوقها ثبت نصابا على خلاف القياس لما فيه من خلاف المال عن الواجب  
 مع قيام المقتضى مع الاهلية ولا نضر هنا فاجبنا فما زاد بحسابه وتخلنا كالتقصير وان  
 كان خلافه ممنوع الزكاة ضروره فقد خلاه عن الواجب لعدم الوجوب في غير محل النضر  
 والمراد بالافاقص الجاهل ونحن نقول بذلك وفي رواية الحسن عن ابي ج لا شيء في الزيادة  
 حتى يبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة او ثلث سبع لان نصاب البقر مبني على اربعين

بين كل عقدين وقصر وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين وبعد الستين فيكون بعد  
 الاربعين والستين كذلك كنهه بخبر بني اعطاء اربع مسنة وثلث سبع لان الزيادة على الاربعين  
 عشرة وهو ثلث ثلثين وربع اربعين فيخير بينها والجواب عنه ان فيه مخالفة للقياس من وجوب  
 اثبات الغنم بالاربعين وكونه خارجا عن النظر في بابه فان الثابت في هذا الباب جعل الغنم تسعا  
 تسعا اي مكررا وفي الجاهلية الكسور كما في رواية الاصل نظير في الجملة كما في النقيض وفي  
 الستين تبعا او تبعتها وفي سبعين مسنة وبيع وهكذا يحسب كل ما زاد عشرة  
 وفي كل ثلثين بيع وفي كل اربعين مسنة لقوله عم في كل ثلثين من البقر بيع او تبعة وفي  
 كل اربعين مسنة في ثمانين مستثنان وفي تسعين ثلث تبعة وفي المائة تبعا او مسنة  
 وعلى هذا يتغير الغرض في كل عشرة من بيع الى مسنة وفي مسنة الى بيع والجواب ليس كما يقر  
 لاطلاق الآثار والاختلاف في القسمة والنوع الا ان اقسام الناس في عرفنا لا يسبق الى  
 الجواميس ولهذا لا يثبت في مبيده لابل كل كم بقر باكل كم الجواميس في زكاة الغنم وليس  
 في اقل من اربعين من الغنم زكاة واذا كانت اربعين سائمة ففيها شاة الى مائة واحدا وعشرين  
 ففيها شاتان الى مائتين وواحدة ففيها ثلث شياه الى اربع مائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة  
 شاة هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله وفي كتابي بكر الصديق رضي وعليه انفذ البيع  
 والضان والمزسواء اي في تكميل نصاب احدهما بالآخر لانه اداء الواجب لان الجذع من المفرد الجذع  
 على ما سمي في الضان ذوات الصوف والمفرد ذوات الشعر من الغنم وهذا لان لفظ الغنم شامل  
 لها والنقص ورد به فكانا نوعا واحدا فكل نصاب احدهما بالآخر ويؤخذ في الصدقة الواجبة  
 من الغنم التي وهو ما عت له سنة منها اي من الغنم ولا يؤخذ الجذع والغنم في تفسيرهما فافترق  
 عند الفقهاء ما عت له سنة وعند اهل اللغة ما تم له سنتان ودخل في الثالثة من الغنم والبقر  
 ومن الابل ما يستكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر والجمال ما يستكمل  
 الثالثة والجذع ما في عليه سنة اشهر عند الفقهاء وعند اهل اللغة هو من الغنم التي عليه سنة  
 ومن الضان ثمانية اشهر على ما في شرح لا قطع وانما لا يؤخذ الجذع وهو ظاهر الرواية عن ابي ج  
 كحديث علي رضي موقفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكاة الا التي قضاعدا وقالا يؤخذ الجذع من الغنم  
 لقوله عم انما حقت في الجذع ولانه ياتي به الاضحية وكذا الزكاة ولا يجوز الجذع من الغنم لانه  
 لا يتزود ولا يبلغ والجواب ان المراد بالجذع من الابل يعني الجذعة او بطريق القيمة ويجوز التقية



به عرف رضا فلا يلحق به غيره **تمه** في زكوة العجايف من الابل والبقر والغنم لا شك ان الواجب الاصل  
هو الوسط لرعاية جاني الفقير ورب المال فاجبا به فيها اذ كان الكل عجايفا اجماعا فرب المال فوجب  
الاجاب بقدره وحملوا في تقدير محكم في كل من الفضول الثلاثة ففي الابل جعلوه بنت مخاض وفي  
البقر البتبع وفي الغنم اثنتي لان كل من هذه الثلاثة ادنى من يتعلق به الوجوب في كل من الفضول  
الثلاثة اما في فضل الابل فان كان له خمس من الابل وفيها بنت مخاض ووسط او اعلى منها سنا لكنها  
لنقصان حالها نقدتها فيها شاة ووسط فان لم يكن فيها بنت مخاض ولا يساويها بل كلها عجايف  
بحكم بنت مخاض ووسط وينظر الى قيمته وقيمة الافضل من تلك العجايف فما كان بينهما من التفاوت  
اعتبر مثله في انشاء الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا لو كان قيمة بنت مخاض خمسين وقيمة  
افضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالتصنيف فيجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى  
هذا ففسر الى ان يكون الابل حمسا وعشرين ولو كانت حمسا وعشرين بنات مخاض وحقان او  
جذاع او بوزل فان كان فيها بنت مخاض ووسط او يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض ووسط  
وان شاة دفع التي تساويها وان كانت حقيقة او اعلى منها بطريق القيمة وان لم يكن فيها ما يساويها  
ولا هي فالواجب بنت مخاض تساوي افضلها ولو كانت الابل ستا وثلاثين بنت مخاض وحقان  
او جذاع او بوزل فان كان فيها ثنتان نقدلان بنت مخاض ووسط وجب فيها بنت لبون ووسط  
لم يكتف هنا بوجود واحدة نقدل بنت مخاض ووسط لاجاب بنت لبون ووسط لان الواجب  
هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون وربما كان التفاوت بينها ياتي على اكثر انصاف العجايف فوجب  
ضم اخرى نقدل بنت مخاض ووسط فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون نقدلها  
وطريقه ان ينظر الى قيمة بنت مخاض ووسط والقيمة بنت لبون ووسط فالتفاوت به اعتبر  
زيادة على بنت لبون تساوي افضلها فبالها في الفضل مثلها مثلا كانت قيمة بنت مخاض خمسين  
وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوي افضلها ونصف قيمة التي  
يلها في الفضل حتى لو كان افضلها يساوي عشرين وتليها اخرى تساوي عشرة وجب بنت لبون  
تساوي عشرين وخمسة درهم ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض ووسط فنظر  
الى قيمة بنت مخاض ووسط وقيمة حقة ووسط فواقع به التفاوت اعتبر في التي تلي افضلها فوجب  
بنت لبون مع افضلها ايضا كذا في بنت اللبون مع بنت مخاض حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين  
واحدة فماني في حقة تساوي افضلها وثلاثة لخمس التي تليها في الفضل ولو كانت حقة

وبنت المخاض خمسين وفي الابل بنت مخاض تساوي خمسين واخرى تساوي ثلثين فالواجب حقة  
تساوي اربعة وسبعين ليكون مثل افضلها واربعة لخمس التي تليها ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين  
واحدة مائة وفي الابل ثلث يساوي كل ثلثين فيها حقة تساوي ستين مثل ثلثين من افضلها  
لان التفاوت الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعيف والما في فضل البقر فان كان له ثلثون  
بقر وفيها بتبع ووسط وجب هو ما يساوي به وجب هو اعلى منه بطريق القيمة عن بتبع وان كان  
الكل عجايفا ليس فيها بتبع ووسط ولا ما يساوي به وجب افضلها ولو كانت البقر اربعين وفيها  
مسنة ووسط او ما يساويها ففي ما عرف في الثلثين وان كان الكل عجايفا وحيان ينظر  
الى قيمة بتبع ووسط لانه المعتبر في نصاب البقر وما فضل منه عفو والى قيمة مسنة ووسط  
فواقع فيه التفاوت وجب مسنة في اخرى تلي افضلها في الفضل مثلا لو كان قيمة البتبع  
الوسط اربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوي افضلها وربع التي  
تليها في الفضل حتى لو كانت افضلها ثلثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوي خمسة  
وثلاثين ولو كانت ستين عجايفا ليس فيها ما يساوي تبعا ووسطا فيها تبعا من افضلها  
ان كانا والا فاثنتان من افضلها وان كان فيها بتبع ووسط او ما يساوي به وجب البتبع <sup>وسط</sup>  
واخر من افضل ابائه واما فضل الغنم فان كان الكل من اربعين غنما عجايفا فان كانت فيه ثنية  
وسط تعينت والا فواحدة من افضلها فان كانت نصابين او ثلثة كانت وحدي وعشرين  
او مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب ووسط تعينت هي وفيها وان بعضه دقيق هو  
فكل من افضلها ببقية الواجب فيجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان عجايف وان مجيب  
ما يكون الواجب والموجود مثلا مائة وواحد وعشرون وعنده ثنية ووسط وجبت  
هي واخرى عجايف او مائتان وواحدة وعنده ثنتان سميتان تعينتا مع عجايف او واحدة  
تعينت مع عجايف من افضل البواهي ولو هلكت السمنية بعد الحول جلت كان لم يكن عند  
البح ووجب عجايف وان بناء على ما سياتي من ان الهلاك يصرف الى النصاب الاخير عند جمل  
الهالك كان لم يكن وعندهما هلاك السمنية ذهب فضل السمن فكان الكل كانت عجايفا وجب  
فيها ثلث عجايف فتسقط ثلثة لجزء من ثلث شياء كل شاة ما تاجرء وجزء ويبقى ابدا بناء  
على ان الواجب واجب في الكل من النصاب والعفو وصرف الهلاك الى الكل على الشيوع و  
لوهلاك العجايف كلها وبقيت السمنية فمده لما وجب صرف الهلاك الى النصاب كذا في



الأصل صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل إلا التسمية فيبقى الواجب جزء من أربعين  
جزء من شاة وسقط الباقى وعند ما بقي سميت وعجفاء وان كل شاة ما نتاجه وجزء  
وحصتها جزء من التسمية وجزء من العجفاء ومن كذا في فتح القدير وتفصيلها في المحيط  
وإن في زكاة الخيل إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناقا ففيها الزكاة عند أبي حنيفة قالها  
لقوله عم ليس على المسلم في عبده وورثته صدقة إلا صدقة الفطر رواه مسلم ولأنه لا  
من عبها شيء ومضى زكاة السائمة على أن الواجب جزء من أربعين ولا يلزم ما رواه جابر مرفوعا  
في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم وما رواه حماد بن عيسى عن علي بن فضال ولا يجب من عبه  
خوفا من الجور لأن الفرس مطعم لكل طامع فزيد الأخذ بالخذ من عبه فيفيض إلى الجور ولا  
مق الفقير لا يحصل بعبه لأن عبه غير مأكول فسقط اعتباره عبه وفي فتاوى فاضل  
قالوا الفتوى على قولها وكذا في قولها في الأسرار وأما شمس الأئمة أئمة الشرحي وصاحب  
اللمعة فرجح قول أبي حنيفة في النهاية وفتح القدير اجمعا على أن الإمام لا يأخذ في صدقة الخيل  
جبرا وزاد في النهاية قوله وإن كان له أخذ صدقة سائر التسميات جبرا فإن شاء أعطى عن كل  
فرس دينار وإن شاء قومه وأعطى من قيمتها ربع العشران بلغت نصيبا هكذا خبره لأن قيمة  
الفرس يومئذ كانت أربعين دينارا وقبل ذلك من جبل العرب لتقاربها في القيمة وأما في فرسنا  
فنقومها لا غير ثم اختلفوا على أصل أبي حنيفة هل يشترط فيها التصاب أم لا قبل يشترط واختلفوا  
في قدره فقبل أنه خمسة وقبل ثلثة وقبل ثمان ذكره النبي والإصح أنه لا يشترط فيها التصاب  
أذ لا نقل صحيح في التقدير وليس في الذكور والخلف شيء شيء اتفاقا لعدم غناء التماسل في الجاهل  
ذكور الإبل والبقر والغنم الخلف لأن النماء فيها غير مختص بالتناسل كما في الخيل بل يكون بالدم وبالوبر  
أيضا لأن كونهما ووبرها مقصودة وهما يزاد بالسن وزيادة السن فوجب فيها الزكاة هذا  
جواب ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنها تجب في الذكور الخلف من الخيل أيضا لأن السوم مخف  
المؤنة على صاحبه والكبير على ظاهر الرواية ولهذا قال اتفاقا كقول سابقا ذكورا وإناقا  
بل في هذه الرواية وفي الأناث الخلف عن الإمام روايان والاستنبه وجوبها لا سيما التماسل  
بالخلف مستفاد من الخبرين ولا يخفى عليك أن في كل من الذكور الخلف والأناث الخلف روايتا  
عن أبي حنيفة على ما ترى لكن الصحيح في الذكور الخلف عدم الوجوب وفي الأناث الوجوب ولذا قال  
في الأناث روايتان دون الذكور وأعلم أن الاعتبار في الولد إلى الأم في الفصول الأربع من

الإبل والبقر والغنم والخيل حتى لو كان الذكور وحشيًا والأم أهليًا كان المتولد منها أهليًا فلذا قالوا  
المتولد من الشاة والبقر شاة إذا كان الأم شاة والمتولد من البقر أهليًا وأبو حنيفة أهليًا إذا كان  
الأم أهليًا فيعتبر في الزكاة ولا شيء في البقر والكبير ما لم يكن للبخارة لأنه قال حين سئل عن  
الكبير لم ينزل على شيء فيها الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولأن البقر لا يتناسل  
فلذا غاء فيها والمتولد من البقر غالبا الركوب والحمل فيكون من أحوال بخلاف ما إذا كان للبخارة فانها  
ح تنفق بالمالية وكذا الفصلان جمع فضيل ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض من فضيل  
الرضيع عن أمه وهذا شروع في بيان حكم الصغار بعد أن فرغ من حكم الكبار ومن السوائم و  
الحملان بضم الحاء وكسر هاء جمع حمل فحتمين ولد الشاة في السنة الأولى والجماع جمع حمل  
من أولاد البقر حين ينفعه أمه إلى شهر إلا أن يكون معها كبير فيكون الكل شاة للكبير في انفقاد  
الجموع نصا بالآية نازية الزكاة لأنها لا تدفع من الصغار بل تدفع من الكبار فلو كان له مستن  
ومائة وتسعة عشر حلا يوجب فيها مستن وان كانت له مسنة ومائة وعشرون حلا فعند  
البيع والمخيط واحدة وعند أبي يوسف مسنة وحمل وحمل هذا القينا من فصل الإبل والبقر  
وعند أبي يوسف فيها واحدة منها وإن لم يكن معها كبار كان أبو حنيفة يقول ولا حين سئل عنها يوجب  
فيها شاة مسنة وبه أخذ زفر وهو قول مالك ثم رجع وقال فيها واحدة منها وبه أخذ أبو يوسف  
ثم رجع إلى ما في الكتاب وبه أخذ محمد لكونه لمرأته وجه الأولاد الاسم في قوله عم في  
حسن من الإبل أسامة شاة ينظم الصغار والكبار لكونه اسم جنس وكذا اسم الشاة والبقر فيها  
ورد فيها يتناول الصغار والكبار والكوايان الواجب أخذ القليل من الكثير وأخذ المسنة  
من الصغار خلاف ذلك ووجه الثاني أن الواجب فيها ما يجزئ في المسان وهو لا يوجد فيها  
كان أضرار المصاحب المال ولو لم توجب شيئا كان أضرار الفقراء واجتبا واحدة منها كان  
المهاجرين على ما ذكرناه في التسمية زكاة العجاف والكوايان عنه أن المهاجرين والعجاف يوجد فيها  
ما ورد به الشرع من الأسنان فيؤخذ منه بخلاف ما نحن فيه من الصغار حتى لو وجد فيها  
مسنة تؤخذ هي كونه أصلا وقدم اتفاقا ولو وجد في العجاف وسط يؤخذ هو لا العجاف  
على ما ذكرناه ووجه الأخير أن المقدرات الشرعية توفيقية لا إجرائية فيها القينا من ما لا نص  
فيه لأحكام فيه بل يبقى على عدم الأصل والنقص ورد بالشاة والبقر والناقة لا مطلقا بل  
ذات السن المعين من الثنية والنبيع ونبت الخاض مثلا ولو وجد فيها نحن فيه فتعذر الإيجاب



فان قيل لان الشريعة لم يوجب التصرف كيف قد وردت حديثا في بكونه فان ما نفي الزكاة لغيره  
عناقا ما كانوا يؤدونه الى رسول الله لقائلهم عليه قد لان الصغار يعطى في الزكاة سلته لكن  
اجاب الاسنان المعنية لم يتوقف على وجودها في الوجبة الا يرى انه اوجب في خمس من الابل  
شاة وليست فيها فلم يتوقف اجابها على ان يكون عنده بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقه  
ويدفعها فكذلك يجب عليه ان يستحدث ملكه مسنة ويدفعها قلنا اما الاول فيدل على نفيه  
ما خرجته النساء من حديث سويد بن غفلة قال انا انا مصدق رسول الله فانيته فجلست اليه  
فسمعتهم يقولون في كتابي ان لا اخذ راضع لبن فانه دل بالمطابقة على عدم اخذها مطلقا وحديث  
ابي بكر لا يمارضه لان اخذ العناق لا يستلزم الاخذ من الصغار لجوار ان الراد بالانفاق والخذ  
او اثنين ولو جاز لان قد يستعمل فيها جازا على ما في حديثا المرندي في صدقة الغنم وتسلم  
انه على حقيقته لكن يجوز اخذها بطريق القيمة لانهما نفس الواجب وهو على طريق القيمة لا الخفية  
واما الثاني فلا يستلزم اجاب الكرايم وهو منصف بما صح في قوله عم لمعاذ اياك وكرايم الزكوة  
ثم عند ابي يوسف لا يجب في ارباعين من الحلال وفي ارباعين من الجاهل واختلف  
الرواية عنه في الفصول روى محمد عنه انه لا شيء فيها حتى تبلغ خمسا وعشرين فيكون فيها  
فصيل ثم لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستا وسبعين فيها فصيلان ثم لا شيء فيها حتى تبلغ  
وخمسة واربعين فيها ثلث فصيل وروى ابن سماعه عنه انه يجب في الخمس خمس فصيل  
وفي الفتر خمس فصيل هكذا في خمس وعشرين ولا في احوال اى ما اعد للعل والموامل اى  
ما اعد للعل والعلوفة بالفتح ما يعلف في البيت من الغنم وغيره وفار ما لك فيها الزكاة لا يطلق  
قوله فتأخذ من اموالهم صدقة وخوة من اطلاق الفصول ولنا ما رواد الدارقطني ليني في اموال  
صدقة قال ابن القطان سنده صحيح والموامل يصدق على احوال والعلوفة فالتى عنها نفى  
عنها ولان التام شرط وذلك بالاسامة او الاعتداد بالخبرة ولم يوجد فيها شيء فان قيل  
حديثكم بعد صحته يحتمل كونه مقارنا لاطلاق ما تلونه من اصل الزكاة فيكون مخصوصا له  
ويحتمل كونه متاخرا فيكون ناسخا له ويحتمل كونه متقدما عليه فيكون منسوخا بالعام لان  
العام حجة قطعية عنكم فالاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ فان لم يضبط انضبط  
معنا ووجه يجب تقديم احوال الاسامة لان الاحتياط قلنا عموم دليلكم مخصوص بغير الاسامة  
فالانفاق فيكون ظاهرا في حديث الموامل لقوة دلالة على ان اصلكم تقديم الخاص مطلقا

فيقدم

فيقدم حديثنا بل حاجة الى ما قلنا انه مخصوص بغير الاسامة وكذا السائمة المشتركة الا ان يبلغ نصيب كل  
مبا من الشركاء نصيبا فيعطي كل واحد بقدر نصيبه ومن وجب عليه مسن اى ذات سن كبت  
وبنت لبون في الابل او سبع او مسن في البقر فلم يوجد ذلك الواجب عنده وهذا الفيد ليس باختيار  
بل اتفاق حتى لو دفع الادنى او الاعلى من الواجب او دفع قيمته مع وجود الواجب عنده جاز ايضا على ما  
صرح به في الزيلعي بناء على ان اخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما يذكر ان شاء الله تعالى دفع الى  
المصدق ادنى منه مع الفضل او دفع اليه اعلى منه واخذ من المصدق الفضل وفي قوله دفع الفضل  
ولخذه اشارة الى ان جبران ما بين السنين من بنت الخاض وبنت لبون مثلا غير مقدر بشئ معين  
من جهة الشارع بل يختلف بحسب الاوقات غلاء ورخصا خلافا للشافعي فان عنده هو مقدر  
بشائين او بعشرين درهما لقوله عم من وجبت ابله بنت لبون فلم يوجد المصدق الاخذ اخذها  
ورده شائين او عشرين درهما فما استيسرنا عليه وان لم يجد الا ابنة مخاض اخذها واخذ شائين  
او عشرين درهما فما استيسرنا عليه قلنا انما قاله عم لان التقاوت ما بين السنين في زمانه  
كان ذلك القدر لانه تقدير شرعي وكيف ذلك ودرعا يؤدي الى الاضرار بالفقر والاحجاف بالزكاة  
الاموال لانه اذا اخذ الحقة ورده شائين فربما يكون قيمتها قيمة الحقة فبصيرنا ركا للزكاة عليه  
وهو اضرار بالفقر واذا اخذ بنت مخاض وشائين فقد يكون قيمتها قيمة بنت لبون فيكون اخذها  
للزكاة منها وابنة المخاض يكون زيادة وفيه اجحاف باب الاموال وقيل الجناح للساعي دون من  
عليه الواجب احدث المال واعلم انهم اختلفوا في ان الجناح في هذه المسئلة للساعي او لرب المال  
شهد في الاصل انه للساعي اى من اخذ الصدقة وهو الظن من عبارة مختصر القدوري وقد ذكرنا  
الهداية ورده في النهاية والمعراج حيث قال الصواب ان الجناح الى من عليه الواجب لان الجناح شرع  
رفعا من عليه الواجب والرفق لما يتحقق لتخيره وحزم به في فتح القدير والزيلعي وقال في ابدع  
ان الجناح لصاحب المال دون المصدق لانه فضل واحد وهو ما اذا اراد صاحب المال ان يدفع  
بعض الدين لاجل الواجب فالمصدق بالجناح بين ان لا يخذ وبين ان يخذ بان كان الواجب شاة  
فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشفيص  
الدين والتشفيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل ورده في الزيلعي بوجهين احدهما انه  
مع العيب قد يساوى قدر الواجب وهو المعتبر في آيات والثاني ان فيه اجبارا للمصدق على ان  
الزائد انتهى واجاب عنه في البحر باب جبر المصدق على الشر مستقيم اذ لا يلزم من هذا الجبر ضرورة



لا نعام لغيره وان في الشفيع اضرا بافقراء فلم يملكه رب المال فاستقام ما في البديع فكان كذا  
لرب المال ولذا رتبه المص ثم لختلف القائلون بهذا القول قال بعضهم ان الخيار لرب المال في الوجهين  
لصدها ان يدفع الولجب او ادفع منه مع الفضل والثاني ان يدفع الولجب او لعل منه وبأخذ الفضل  
وهو الظ من لفظ مختصر كقوله في على ما ذكره في الهداية وقال بعضهم ان الخيار لرب المال في  
الوجه الاول والثاني واختاره في الريلج حيث قال والخيار في ذلك لرب المال ويجوز الساعي على  
القول الا اذا دفع اعلی منها وطلب الفضل في لا يجبر لانه شره للزيادة ولا اجبار فيه وله ان يطلب  
قد الولجب كذا في الهداية وجزم به في فتح القدير ووجه في غايه البيان ترجيح القول الاول  
بان الزكوة وجبت بطريق اليسر فلا كان للساعي ولاية الا متناع من قبول الا على يد غيره  
وذلك قلبا الموضوع وخلاف القول لان من لزمه الحقه تقبل منه الحقه اذا لم يكن عنده  
حقه وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقه تقبل منه الحقه فالظاهر ان الخيار لرب المال  
في الوجهين على احوال الظ من لفظ الكتاب ويجوز دفع القيمة في الزكوة والعشر والخراج والكفارة  
والنذر بان نذر ان تصدق بهذا الدينار فتصدق بجاز به له درهم وصدقة الفطر خلافا  
للساقي لقوله عم في اربعين شاة شاة وفي ست وثلاثين من الابل بنت لبون الى غير ذلك من  
المنصوص الدالة على ان الخيار لا يجوز ابطاله بالتقليل ولا بنا قرية تعلقت بحمل فلا ينادى بغيره  
كالهدايا والضيايا ولنا قوله عم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض فان لم يكن فابنت لبون  
ذكر وهذا وخو نص على جواز القيمة فيها اذ ليس في القيمة الا اقامة شئ مقام شئ ولنا ايضا  
اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولا تقبض منه من الاموال الزكوة سد خلة الفقير  
وايصال الرزق الموعود بقوله تعالى الا على الله رزقنا اليهم وابتلاء للكلف به بالامتنان  
ليظهر منه كالمطعم والمخالف وذلك الموق يحصل باي مال كان فيكون التقيد بالشاة وخوها  
بيانا للقدر الواجب لا يقينا للعين اذ ازر اقسم وسد خلتهم ما لم تحضرت في حضور من الشاة  
بل لهم حاجات مختلفة لا نوع قطران هذا ليس ابطالا للضرب بالتقليل بل ابطال لما راعى الختم  
ان الشفيع على الشاة ينفي غيرها ما هو قندها في ثمانية ثم هذا ليس بالتقليل بل بجميع نفي  
الوعد بالرزق والامر بالاغنياء بالدفع الى العبود به ما ينساق الدهن منه الى ذلك فانك  
اذا سمعت قول القائل يا فلان مؤنتك على ثم قال يا فلان اعطه من مالي عندك من كل كذا  
وكذا لا يكاد يفسدك من فمك من مجموع وعد ذاك وامر الاخر بالدفع اليه ان ذلك لا يجاوز

الوعد فيكون جواز القيمة مدلول لا التزمنا لمجوع معنى النصيب لا نقول ان ذلك عند سماعها من معناها  
الى ذلك فيكون مدلول لا التقليل والحاصل ان ههنا اربعة احكام وجوب عين الشاة وصلاحيتها  
للمصرف الى الفقير وجواز قيمتها بدلها وصلاحية القيمة للمصرف الى الفقير والاول والثاني  
ثابت بالنص الدال على وجوب عين الشاة نحو في اربعين شاة شاة الا ان هذا النص معطى بالنسبة  
الى الثاني لا لاثباته بل لاثبات حكم لخر اعني صلاحية القيمة والثالث ثابت بالنص الدال على جواز  
الاستدلال اعني المنصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد والامر بالاغنياء بالدفع والاربع ثابت  
بالتقليل ولكن هذا ليس بتفسير النص بالتقليل بل بالنظر في مقارن بالتقليل وما يتفرع على اصلنا  
هذا انه لو ادعى ثلث شياه سان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز  
لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في النص والوجود معتبرة في غير الربويات  
فنقوم مقام الشاة اربعة بخلاف ما لو كان مثليا بان ادعى اربعة افرة جيدة عن خمسة وسط  
وهي تساويها لا يجوز او ثوبا بان ادعى ثوبا يعدل ثوبا لم يجز الا عن ثوب واحد ونذر ان يهدى  
شاهين وسطين او يفتق عبدين وسطين فاهدى شاه او عتق عبدا يساوي كل منها وسطين  
لا يجوز اما الاول فلان الجود غير معتبره عند المقابلة بجنتها فلا يقوم الجود مقام الفقير  
الحامس واما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا يقتد بالوسط فكان  
الاعلى وغيره داخل تحت النص واما الثالث فلان القرية في الاراقة والحرير وقد انزمت  
اراقين وتحريرين فلا يخرج عن الهبة بواحد بخلاف النذر بالنصدق بان نذر ان يتصدق  
شاهين وسطين فتصدق بشاة فقد لم يجاز لان المقنعاء الفقير وبه يحصل القرية وهو  
يحصل بالقيمة ويسقط الزكوة بهلاك المال اي بغير اسهلاك بعد الحول وقال كشاف في قيم الزمان  
بعد التمكن من الاداء بان ظرف من يدفع اليه الصدقة من الفقراء في الاموال الباطنة ومن الساعي  
في الاموال الظاهرة اذ بان التمكن من الاداء نقرر الواجب في الكدمة فلا يسقط بالبيع بعده كما  
في صدقة الفطر والنج وديون العباد ولانه منعه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصا ركا لا سهلا  
ولنا ان الواجب ليس في الكدمة بل جزء من انصاف تحقيقا لليسر المعبر في باب الزكوة وعلا  
بكله الظروف في قوله عم في اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد المستحق بكفائه  
فانه اذا لم يدفعه المولى حتى هلك يسقط بهلاكه ولم يجب اقامه غيره مقامه ولا عليه ضمانه  
بخلاف صدقة الفطر والنج وديون العباد فانها في الكدمة وبخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن



جزء من الحمل لكنها جائزة للذن بالاسبندال وحجزه التاجر بعد توجه الخطاب بعد الحول سواء  
طالبه الفقير بالاداء او لا ليس باستهلاك لاحقيقة وهو ظاهر ولا حكما بان استبدال مال  
التجارة بغيرها لان المصروف ليس بفقير معين فلما كان يصرف الى من شاء من الفقراء في  
اي وقت شاء واما تاجيره بعد طلبه الساعي فبغير خلاف قبل يضمن لكونه متعينا واختاره اكثر  
وفيل لا يضمن اذ لا تقويت فيه على احد ملكا ولايدا ولا يجوز ان منعه لاختيار الاداء في وقت  
اخر واختاره ابو سهل الرخايعي وفتح القدير وهو اشبه بالفقه لان الساعي وان بقيت لكن  
لما كان راي في اختيار محل الاداء بين العين والقبض ثم القيمة شايعة في محار كثيرة والري  
يستدعي رافا فاحسب كذلك ان استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا  
وبغير مال التجارة استهلاك وذلك بان ينوي في كبديل عدم التجارة عند الاستبدال اذ  
لوم ينوي في كبديل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البديل للتجارة وان لم يكن لها عند  
صاحبه وفي الكافي لو تفا بضا عبدا بعبدا ولم ينو شيئا فان كانا للتجارة فهما للتجارة او لخدمة  
فهما للخدمة او ان كان احدهما للتجارة والاخر للخدمة فبديل ما كان للتجارة فهو للتجارة وبذلك  
كان للخدمة فهو للخدمة فلو استبدال بعد الحول ثم هلك كبديل بغير صنع منه وجبت الزكاة  
عن الاصل بخلاف ما اذا كان البديل مال التجارة لا يضمن زكاة الاصل بهلاك البديل واستبدال  
السائمة هلاك مطلقا سواء استبدلها سائمة من جنسها او من غيره او بغير سائمة وراهم  
او عروضا لتعلق الزكاة بالعين او بالذات وقد تبدلت فاذا هلكت سائمة البديل تجب الزكاة هذا  
اذا استبدالها بعد الحول اما اذا باعها قبله فلا تجب الزكاة في البديل الا يحول جديد او يكون  
له درهم وقد باعها باحد الفقيرين واعارة ثوب التجارة واقرض النصاب الدرهم بعد الحول  
ليس باستهلاك حتى لو نوى ان يار على المستقرض لا تجب ولو كان له الف درهم وقد حال عليها الحول  
فاشترى بها عبد التجارة فمات او عروضا للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الا لو كان  
العبد للخدمة لم تسقط بوته فلو كان فيه غبن فاحترض في الوجه الاول علم اولادنا  
صار مستهلكا في قدر العين اذ لم يحصل بآرائه شيء ولو كان وجهها بعد الحول ثم رجع بقضا  
او غيره لا شيء عليه لو هلك عند بعد الرجوع لان الرجوع فسخ من الاصل والنفوذ ينعين في  
مثله فيعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له  
فكذلك خلافا لرقبها لو كان قبضا فانه يقول يجب على الموهوب له وفي الوجه الثاني

لورد عبد اخذ مة بعب وباسرذ الالف لم يبره لو هلك لان وجوب الرد لم يتعلق بدين تلك الدراهم  
فلم يعد اليه قديم ملكه بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضا لانه  
عاد اليه قديم ملكه وان كان بغير قضا ضمن لانه بيع جديد في حق الزكاة وعن هذا قلنا  
لو باع عبد اخذ مة بالف حال على انش الحول فرد بعب بقضاء او رضاء زكي انش لعدم التقييد  
ولو باع بعرض للتجارة فرد بعب بعد الحول ان كان بقضا لم يركب البايع العرض لانه مضطر  
ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد اليه قديم ملكه وان كان بلا قضا لم يركب المشتري العرض  
وزكاه البايع لانه كالباع الجديد حتى يصير العبد كذي اشتراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة  
فكذلك البديل فان نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لانه استهلك حيث استبدله  
بغير مال التجارة كذلك في فتح القدير وان هلك بعبضه سقطت حصته اعتبارا له بالحق فان قيل  
بهلاك البعض قد زال اليسر انما يت قبله فالواجب ان لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب لانه  
لا يثبت ابتداء بعض النصاب لعدم القدرة الميسرة وعن شرط فيها قلنا اشترط ان ليس  
حيث النصاب يزال بزواله بل من حيث تحقق التام وبذلك البعض لا يزول التام وان زال النصاب  
فلا يزال اليسر ايضا ويصرف الهلاك الى العفو ولا يتم الى نصاب بليه ثم وثم الى النصب الاول  
على الترتيب عند الامام الحج وعند ابى يوسف يصرف اي الهلاك بعد العفو الاول الى النصب  
شايعا اي الجميع النصب الى الاخير والا كما قال ابو جلاب يوسفان في الصرف الى النصب شايعا  
صيانة للواجب بخلاف الصرف الى الاخير ثم وثم ولا يحج ان النصاب الاول اصل وابدأ في  
لانه يبنى على الاول فالصرف الى البيع او لا اول لان كل مال اشتمل على اصل وبيع ثم هلك منه  
شيء فالهلاك يصرف الى البيع او لا كان المتعارفة اذ كان فيه ربح فانه يصرف الهلاك والاول  
الربح بالاتفاق وكالعفو والنصاب فان الهلاك يصرف الى العفو او لا بالاتفاق وقال  
محمد يصرف الهلاك الى النصاب والعفو جميعا بناء على ما سياتي من اصله من ان الزكاة  
تعلق بالنصاب والعفو جميعا فكذلك الهلاك فلو كان له تسع من الابل فهلك بعد الحول  
اربع منها لم يسقط من الزكاة شيء عند الحج وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط اربعة  
الشاع شاة والزكاة تعلق بالنصاب دون العفو عند الحج وابي يوسف لقوله عمن في  
حسن من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى يكون عشرة او لان معنى العفو ما انحلو  
عن الوجوب فلا معنى لتعلق الوجوب اليه ولهذا قال الهلاك يصرف الى العفو او لا على ما ذكرناه



وعند محمد وزفر يتعلق الزكاة بها أي بالنصاب العفو جميعا لقوله عم في خمس من الأبل شاة إلى  
تسع أخيران الوجوب في الكل ولا الزكاة وجب بشك النعمة لما الذي يتحقق به العفو والكل بعد وجود  
النصاب فيه كذا فيكون الوجوب في الكل أن العفو محل صالح لإداء الوجوب لا لنفس الواجب  
فلا معنى لعلقه به فلو هلك بعد أربعين من ثمانين شاة تجب شاة كاملة عند أبي جعفر وأبو  
لما من أصلها أن الهلاك يعرف أولا إلى العفو عندها فما بقي بعد الهلاك هو النصاب فيجب شاة  
وعند محمد وزفر نصف شاة لما من أصلها أيضا أن الواجب والعفو يعرف عنده إلى النصاب  
والعفو عما فما بقي بعد الهلاك هو النصف منه فيجب نصف شاة ولو هلك خمسة عشر من  
أربعين فيجب بنت مخاض عند أبي جعفر لأن البنية نصاب بنت مخاض لما من أصلها أن الهلاك  
يعرف أولا إلى العفو ثم إلى نصاب بليته وعند أبي يوسف خمسة وعشرون جزء من ستة  
وثلاثين من بنت لبون لما من أصلها أن الهلاك يعرف أولا إلى العفو ثم إلى النصاب شيئا  
والعفو عنها أربعة من أربعين فعدتها أولا وبقي نصاب بنت لبون ستة وثلاثين فلما هلك  
منه أحد عشر بقي خمسة وعشرون وعند محمد نصف بنت لبون ومنها لما من أصلها أيضا  
أن الواجب والهلاك يتعلق بالنصاب والعفو جميعا فانه إذا هلك خمسة عشر من أربعين  
سقط خمسة عشر جزء من أربعين جزء من بنت لبون وبقي خمسة وعشرون وهي نصف ما  
وعدته ولو كانت له مائة وعشرون شاة فهلك ثمانون منها تجب شاة عند أبي جعفر وأبي يوسف  
وعند محمد وزفر أربعون جزء من مائة وأحدى وعشرين جزء من ثمانين فلو كن مائة  
وواحدة عجافا أو واحدة وسطا يجب أبو وسط وثمان من أفضلها فان هلك أبو وسط  
عند أبي جعفر عجافا وان كانا لم تكن إلا مائتان عجافا لأن الهلاك يعرف عنده إلى النصاب  
الأخير لكونه نصابا فصار كأنه لم يكن في ملكه إلا النصاب الأول والثاني فكان كالبنية نصاب  
الثنائين وعند محمد وأبي يوسف يسقط الفضل بهلاك أبو وسط ويجعل كأن الكل عجاف  
فكان الواجب ثلثا عجافا فإذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلث جزء من مائة جزء  
وجزء وبقي من كل شاة عجفاء مائة جزء لأن عندها يعرف الهلاك إلى النصاب شيئا  
ولو هلك الكل لا أبو وسط يجب جزء من أربعين جزء من شاة وسط عند أبي جعفر كأنه ليس له  
الأربعون هلك الكل إلا واحدة وسطا وعند ثلثة أجزاء من مائة جزء من ثلث شاة جزء  
من السمنية وجزء من العجافين لأن الواجب عندهما واجب في كل شاة ولو كان له أربعون

شاة وعشرون سمان أو أو ساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول بقي  
تسعة وثلثون جزء من أربعين جزء من شاة وسط لأن الفضل فبازداد على الواحدة عفو فصار  
كان الكل سمان وهلك منها واحدة وكذا لو هلكت عشرة من السمان بقي ثلثة أرباع شاة  
وسط وعند محمد بقي نصف شاة وسط وربع شاة عجفاء لأن الواجب شيئا في المال وكان  
نصف السمنية في عشر من السمان وعشرون عجاف وذلك أن النصف لم يتغير فيجب الواجب فيه  
كما كان باقيا والنصف الآخر في عشر سمان وعشرون عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان  
فضل السمن في عجاف هذا النصف سبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فيبقى ربع  
شاة عجفاء وان هلكت سمنية واحدة فقم إلى ما بقي من السمان مثلها من العجاف وذلك تسع  
عشرة فتصير ثمانية وثلثين فيجب فيها ثمانية وثلثون جزء من أربعين جزء من سمنية وفي  
العجاف أرباع جزء من أربعين جزء من شاة عجفاء لأن فضل السمن فيها كان سبب السمنية  
التي هلكت فيبطل بهلاكها كذا في التفسير وبأخذ الساعى الوسط لا الأعلى ولا الأدنى  
أي من الوسط يعني بالخذ وسطا وسبب وجوب حتى لو وجب عليه بنت مخاض مثلا لا يأخذ خيار  
بنت مخاض ولا أدناها بل يأخذ وسطها لما رواه الجماعة إياكم وأكرام أموالهم ولا ينجني عليك  
أن إيجاب أبو وسط إنما هو في غير العجاف لرعاية جانب الفقراء وجانب رب المال وأما إذا كان  
الكل عجافا فإيجاب أبو وسط إيجاب لرب المال بل الواجب بقدر العجاف على ما ذكرناه في  
التمهة ولو أخذ البغاة زكاة السوائم أو العشر وأخرج لا يأخذ الإمام منهم ثانيا لعدم حاجتهم  
والجباية بأحكامه ولكن يفتى أربابها أن يعيدوها خفية أن لم يصرفوها في حرمها أعني الفقر  
الأخراج لأن البقات مصارف الأخراج لكونهم مقاتلة لأنهم يقاتلون أهل الحرب وأما الصدقات  
فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم وفي رواية نوى الدافع بدفعه التصديق عليهم يسقط  
عنه على ما حكى عن أبي جعفر وكذا الدفع إلى كل جائز لأنهم بما عليهم من البقات فقراء والأول  
وعليه الفتوى كذا في الهداية والمراد بالأول الأفتاء بأعادة صدقة السوائم والعشور  
على ما صرح به في النهاية ثم علل بان في ذلك خروجهم عن الهدية بغير وفي الخلاصة السلطان  
أما إذا أخذ صدقة الأموات الظاهرة الظاهرة لا يسقط عن أربابها ولا يومم بالأداء ثانيا  
وان أخذ الجبايات ولو لا بطريق المصادرة فتوى صاحب المال عند دفع الزكاة لخالقوا  
فيه والصحيح أنه يسقط عنه الزكاة كذا قاله الإمام السرخسي انتهى فالظاهر منه سقوط الزكاة



في الاموال الظاهرة والباطنة ان نوى عنها عند الدفع وكذا النظم الهذلية لكن قال في النهاية <sup>الصحيح</sup>  
انها لا تسقط في الاموال الباطنة وان نواها لانه ليس للطالب اي السلطان انكار ولاية اخذ  
زكاة الاموال الباطنة وهكذا صح وعلل في التلويح وفي قول المص زكاة السوائم استارة اليه  
فاختلف التصحيح في الاموال الباطنة وقال في فتح القدير عن المبسوط وما باخذه ظلة زماننا من  
الصدقات والكسور والخزائن والخراج والجبائيات والمصادرات قال صح ان يسقط جميع  
ذلك عن ارباب الاموال اذ انوا عند الدفع المتصدق عليهم لان ما في ايديهم اموال المسلمين وما  
عليهم من التبعات فوق اموالهم فلورثوا ما عليهم لم يبق في ايديهم شئ فكانوا اقراء وقال ابن سبلة  
يجوز اخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن همام والخراسان وكان اميرا ببلخ وجبت عليه كفارة  
بين قتال فاقوته بالصيام فجعل يكي ويقول كسبه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق  
مالك من المال فكفار تلك كفارة بيمين من لا عليك شيئا وعلى هذا لو اوصى بثلث ماله الى فقراء  
فدفع الى السلطان اجازة سقط ذكره فاضحنا في الجامع الصغير وهل يجوز للفقراء اخذها  
بغير علم صاحبه ففي الخلاصة من وجبت عليه الزكاة ولا يؤدي لا يحمل للفقراء ان ياتخذها  
من ماله بغير علمه وان اخذه له ان يسير به ان كان قائما وبغضه ان كان هالكا او مستهلكا  
لان الحق ليس لهذا الفقير بعينه انتهى **باب زكاة الفضة والذهب والعروض** جمع  
عرض قال في المصباح العرض بفتحين متاع الدنيا وبالسكون المتاع قالوا الدرهم والدنانير  
عين وما سواها عرض واجمع عروض مثل فلس وفلس وقال ابو عبيد العروض الاستف  
التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا انتهى والذي ظهر من كلام المص  
هو ما قاله ابو عبيد نصاب الذهب عشرون مثقالا وهو ما يكون كل سبعة منها وزن  
عشرة دراهم ونصاب الفضة مائتا درهم وهو ما يكون عشرة منها وزن سبعة مثاقيل  
الاصل منها ما روي انه عم كتب الى معاذ ان اخذ من كل مائة درهم خمسة دراهم ومن كل عشرة  
مثقالا من ذهب نصف مثقال وفيها ربع الفضة لارويها اطلق الربع فمثل المصكوك منها وغير  
المصكوك ولما افاض عشرة المهر واما غير الذهب والفضة فلا تجب الزكاة ما لم يبلغ  
قيمتها نصابا مصكوكا من احدها لان لزمها مبنى على التقويم والعرف ان يقوم بالمصكوك  
وكذا نصاب التبرقة احيانا طال للدار كذا في فتح القدير ثم في كل اربعة مثاقيل واربعين  
درهما بحسابه يعني لاشي في ازيد من عشرون مثقالا الى ان يبلغ خمسة وهو اربعة مثقالا فيها

في اطلاق مع الوجوب الاول اعني نصف مثقال لان لكل واحد من الاربعة نصف في اطلاق ربيعة  
في اطلاق والمثقال عشرون في اطلاق ولا يضاف الى مائة درهم الى ان يبلغ خمسة وهو اربعون  
فيه درهم مع الوجوب الاول اعني خمسة دراهم فالتعفو في الذهب ثلثة مثاقيل وفي الفضة  
سبعة وثلثون درهما واذ بلغ اثنان ثمانين درهما ففيه درهمان مع الوجوب الاول وهكذا  
هذا عند الجرح وقال اما زاد بحسابه وان قل بدفعه فاذ زاد درهم فيها جرح من اربعة جرح  
من درهم لقول علي فما زاد بحسابه ولان الزكاة وجب شكر النعمة ائمان واشترط ان تصاب  
في الابتداء ليحقق اقنأ ولا معنى لا شتراطه بعد ذلك فما لا يلزم التشفيع كان في السوائم  
فانه انما اعني بها بعد ان فصلت اذ اعني لروم التشفيع لما فيه من ضرر الشركة ولا يجز قوله عم  
لمعاذ لا تلخذ ما زاد على مائة درهم حتى يبلغ اربعين ولان الجرح مدفوع وفي الجواب الكسور  
جرح بيتي وقول علي لا يعارض المرفوع وما يفتي على هذا الاصل انه لو كان له مائتان وخمسة  
دراهم مضى عليها الحولان فعنده عليه عشرة وعندنا خمسة لانه وجب عليه في العام  
الاول خمسة ونحوه فيبقى التسليم من الدين في العلم اثنان مائتان اثنان درهم فلا يجب فيه الزكاة  
وعنده لادوة في الكسور فيبقى التسليم مائتان فيها خمسة اخرى فان قيل حديث معاذ ان  
كان مرفوعا الا انه لا يمنع الوجوب على رب ائمان في اربعة مائة لانه انما منى فيه المصدق  
عن الاخذ فيما دون الاربعة لا الوجوب على رب المال واعطاه وحديث علي بن ابي طالب  
فيقيم عليه قلنا المراد مني المصدق عن الاخذ لا مطلقا بل اخذ الوجوب على رب ائمان لانه ليس  
الواجب فيلزمه ان لا وجوب على رب ائمان فيما دون الاربعة اذ لو كان لما منى عنه فكان المعنى  
لا تلخذ ما زاد على مائة درهم الى ان يبلغ اربعين اذ لا وجوب عليه قبل ان يبلغ ايه والمعتبر فيها  
اي في الذهب والفضة في الزكاة ونصاب السرقه والكسر وتقدير الديارات الوزن وجوب اوز  
اي يعتبر ان يكون المؤدى فيها قدر الواجب وزنا لا قيمة عند الجرح والي يوسف وقال زفر يعتبر  
القيمة وقال محمد يعتبر الا نفع للفقراء حتى لو ادى عن خمسة دراهم خمسة زبوا في قيمتها اربعة  
جيا دجارت عند هاجلا فالحمد وزفر ولو ادى اربعة جيدة في قيمتها خمسة ردية لا يجوز الا  
عند زفر واما اعتبار الوزن وجوبا اي دون العدد والقيمة فلا تفاق حتى لو كان له اربون  
فضة وزنها مائة وخمسون وفيها مائتان فلذلك فيها وكذا الذهب والمعتبر في الدرهم  
وزن سبعة لان الدرهم في الابتداء كانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة



مناقل كل درهم مثقال ونصفها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلثة لحاس مثقال ونصف  
مناقل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون فيها  
بينهم الى ان استخلف عمر بن فارادان يستون في الجرح بالاكتر فالتمسوا منه التخفيف في حساب  
زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين مازاله عمر والرعية ما استخراج له والسبعة  
لانها كانت ثلث مجموع الا انواع الثلثة كانت ايضا مجموع ثلث الانواع الثلثة وهو ان يكون العشر  
منا وزن سبعة مثاقيل فيكون المثقال كل سبعة منه وزن عشرة دراهم ومنه اعترض عليه  
بان تعريف دورى لان كلام المثقال والدرهم اخذ في تعريف الاخر ولجيب بان كلامها معروف  
في نفسه وانما الجول نسبة كل منها الى الاخر ففرق نسبة الدرهم الى المثقال بما ذكره وقال  
انه تعريف لفظي لا يحجب فيه ما يحجب عنه الحقيقي وما غلب ذهبه او فضته بان يريد على  
النصف حكم الذهب والفضة لكان الصواب لان المغلوب مستهلك فيجب فيه زكوة كما يصير  
لا زكوة العروس ولو كان اعداها للتجارة وما غلب غشته وكذا المغلوب اكر ارجح يعتبر في الزكوة  
قيمتها لا وزنها لان الوزن ثبت بفضا في الجرح فان بلغت قيمته مضابا من اثنى الدراهم التي  
يجب فيها الزكوة وهي التي غلبت فضته وجبت فيها الزكوة والا فلا وان كانت الفضة والعشر  
سواء وكذا الذهب معه ذكر ابو نصر فيجب فيه الزكوة لحيثما طاكها كلها فضة وقيل لا يجيب  
وقيل يجب درهم ونصف هكذا حكى وقال في تقدير القول الثالث لا بد من كونه على اعتبار  
ان يخلص وعنده ما يضمنه اليه فيخبره درهما ونصف وح فليس في المسئلة الا قولان لا هذا  
التقدير لا بما لفته فيه احد حكمه ثلثة اقوال غير واقعة انتهى ومن هنا علم حكم الذهب المخلوط  
بالفضة فايها غلب فالحكم له ويشترط فيه التجارة اي فيما غلب غشته ولا بد ان يكون كنية  
حيث كونه ما كماله لان مجرد كنية بعد الملك لا قبل بلوا فزان عمل التجارة كالعروض فانه لا بد في  
العروض من الكنية المقارنة للشراحي يكون مال التجارة لكن الشرط فيما غلب غشته ليس مجرد كنية  
التجارة بل ما بهذه او كونه ثامنا راجحة فان وجد احد هذين الشرطين فيعتبر قيمته في الفضا  
والا فينظر ان كانت فضته بحيث يخلص منه ويبلغ مضابا وحدها او بالنعم الى غيرها يجب فيها  
زكوة الفضة لان غير الفضة لا يشترط فيها كنية التجارة ولا القيمة وان لم تكن بحيث يخلص  
منه فضته فلا تنس عليه لان الفضة قد هلك فيه لعدم الانقاع بها الا لا ولا مالا  
فثبت الفشر وهي عروض فيشترط فيه كنية التجارة ان لم تكن ثامنا راجحة على الصحيح فان قيل اذا

بما ان التجارة عروض فيجب فيه الزكوة وان لم يتو للتجارة قلنا الكنية في الاصل كاف فيها كزكوة دار  
التجارة وعبد التجارة واعلم انه لا بد من بقاء العين في لزوم الزكوة حتى لو لم يبق العين لا زكوة  
فيه لما قال في ائتنا نار خائنة العمال الذين يعملون للناس بلجرا اذا اشترى اعيانا للعل بها  
فحال الحول عليها عندهم وكل عين يبقى لها اثر في العين بحيث يرى كالتفقد والزعفران وما <sup>يشبهه</sup>  
ذلك فيها الزكوة وما لا يبقى له اثر في العين بحيث لا يرى كالضابون والاشنان فلا زكوة  
فيه وذكر في الاصل الجواز اذا اشترى ملحا او حطبيا للمخز فلا زكوة فيه لان معنى التجارة لا يتحقق  
في عينه لانه يصير مستهلكا من كل وجه ولو اشترى سمما يجعل على وجه المخز فيجب فيه الزكوة  
لان عينه تبقى بعد المخز فيمكن تحقيق معنى التجارة فيه انتهى وجب الزكوة في بترها اي ما كان غير  
مضروب منها واذا ضرب كان درهما ودنانير على ما في المغرب وحليها وابنتها وقال الشافعي  
لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للتجارة لانه مبتذل في مباح فشا به ثياب كبذلة قلنا ان  
السبب ما نام ودليل انتهاء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقه والدليل هو الاعتبار بخلاف  
ثياب كبذلة لعدم دليل انتهاء فيها والاصل فيها الابتذال ويجب ايضا في عروض التجارة  
بلغت قيمتها مضابا من احدها يحتمل ان يكون عطفا على قوله في بترها وعلى قولها وفيها في  
اول الباب على ما يشربه اعادة كلمة في اي وفيها ربع العشر ايضا ونوفق بما لو اشترى ارض  
خرج ناويها للتجارة او اشترى ارض عشرة ناويا للتجارة ووزعها او اشترى بذرا للتجارة  
ورزعه او اشترى عبد للخدمة ناويا ببيعة ان وجد ربحا فانه لا زكوة في كلها مع لها غير  
تجارة حيث اشترى للتجارة ولجيب منع كونها للتجارة فانه مؤنة لزوم الجرح والعشر في  
ارضها والبذر يخرجها عن كونها للتجارة وكذا كون العبد للخدمة يخرجها عنها وعن محمد ان  
في ارض التي اشترىها للتجارة زكوة وقد يقال ان الارض مطلقا ليست بعروض ثم بان كيفيته  
تقوم العروض بقوله تقوم بما هو انفع للفقراء عند الحج اي يقوم بما يبلغ مضابا فايها يبلغ  
يقوم به احيانا طالحا كحق الفقراء وقال ابو يوسف يقوم بما اشترى اذا كان الثمن من النفود  
لانه اقرب لمعرفة المال لانه لا يظنه يشترط بغيره بغيره وان اشترى بغيره النفود يقوم بها  
بالغالب من النفود وعن محمد يقوم بها بالغالب من النفود على كل حال كانه المنصوب والمستهلك  
ويقوم في البلد الذي فيه المال حتى لو كان بعت عند التجارة الى بلد اخرى لم يلزمه في حال الحول  
تغير قيمته في ذلك البلد ولو كان في مقارة تغير قيمته في اقرب الامصار الى ذلك الموضع



ثم قول الجرح فيه انه يعتبر القيمة يوم الوجوب وعند ما يوم الاداء واختلف بين علي بن ابي طالب  
عندهما جزء من الدين وله ولاية منهما من القيمة فقبر يوم المنع كانه منع الوديعة وولد الفقير  
وعنده الواجب احدها ابتداء ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند الى وقت ثبوت الجمار وهو  
وقت الوجوب ولو كان النصاب مكسلا او موزونا او معدورا كان له ان يدفع ربع عشر عنه  
في الفداء والرجوع اتفاقا فان لم يعط القيمة جرى الخلاف المذكور وكذا اذا استهلك ثم تغير  
لان الوجوب مثل في الكدمة فصار كان الدين قائما ولو كان نقصان السعر لنقص في الدين بان  
ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب بعد ثبوت او كانت الزيادة زائدا  
اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تنضم نظيره اعوزت امة التجارة مثلا بعد الحول  
فانقصت قيمتها يعتبر قيمتها يوم الاداء او كانت عوراء فابحى اليها من بعده فارتدادت قيمتها غير  
يوم تمام الحول ويقيم فيها اي قيمة عروض التجارة اليها اي الى الذهب والفضة ليتم النصاب لان  
الكل جنس واحد من حيث انها مال التجارة وان اختلفت اجناسها بخلاف التساوي المختلفة الجنس  
نضم بعض عروض التجارة الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها بخلاف التساوي المختلفة الجنس  
فانها لا تنضم بعضها الى بعض بالاجماع كالابل والغنم لا تختلف الجنس ويقيم الدين الى الدين حتى  
لو كان عنده مائة درهم وله دين مائة على الناس وجب عليه الزكوة على ما في فتح القدير ويقيم  
احدها اي احد الذهب والفضة الى الآخر اي عندنا خلافا للشافعي فانه يقول لا يقيم احدها  
الى الآخر بل يعتبر كل النصاب من كل واحد منها على حدة كونهما جنسين مختلفين حكما وحقيقة  
فلا يقيم احدهما الى الآخر في تكميل النصاب كانه التساوي اما اختلفت حقيقة فظاهر واما  
حكما فلم يجز بان يكونا افضل بينهما مع كون الربوا ما يثبت بالشبهة والاحكام من حيث الثبوت  
لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في الدواب بخلاف ضم العروض اليها لانه من قبيل ضم ذهب  
وفضة لان وجوب الزكوة في العروض باعتبار القيمة والقيمة هي النقود قلنا هذا انما كانا شيئا  
الزكوة بسبب وصف الثمنية لانه لم ينفذ لتفصيل الاعراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون  
او الجواهر وهذا لان ثبوت النقي وهو كسب في الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وقد اختلف فيه  
فيه قلنا بجنس واحد في حق الزكوة وان لم يعتبر الاتحاد في حق غيرها من الاحكام كالنقل  
في البيع فحقيقة السبب التي المقدركد اذا كان بصورة كذا وبكذا اذا كان بصورة كذا بخلاف  
فانه ليس المحقق السببية للتسوايم فان النفا لم يثبت باعتبار بل باعتبار ما فيها المشتعلة على

منافع شتى تستد بها الحاجات اعظمها منفعة الاكل ثم اختلف علما انما الثمن في كيفية الضم واليه انشا  
يقوله بالقيمة اي عند الجرح وعندها بالاجزاء بان يعتبر تكميل اجزاء النصاب من الربع والنصف  
وبانها فاذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة فلو كان له مائة  
درهم وخمسة مثاقيل تبلغ قيمتها مائة درهم لاذكوة عليه عندها لان المائة نصف نصاب الفضة  
ربع نصاب فالحاصل ثلثة ارباع نصاب ولحد فقير ربع واحد فلا يتكامل الاجزاء وعنده يجب  
لان الحاصل تمام نصاب الفضة فيه وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها  
اقل من مائة يجب الزكوة عندها واختلفوا على قول الجرح فيل لا يجب لانه يعتبر القيمة وباعتبارها  
لا يتم النصاب والصحيح يجب عنده ايضا لانه ان لم يكن تكميل نصاب الدرهم باعتبار قيمة الدنانير  
امكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدرهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا  
لا يجب الزكوة انتهى فظهر منه ان اباح يعتبر القيمة سواء تكامل الاجزاء او لا فوجب الزكوة في  
هذه المسئلة لتكامل الاجزاء عندها وتكامل القيمة عند الجرح لكن اعتبار القيمة عنده ليس  
بلزم من احد النقيدين عينا بل من ايها كان قال في الخلاف ولا يعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء  
كانه درهم وعشرة دنانير لانه متى انقصت قيمة احدها زادت قيمة الآخر فيكون تكميل ما ينقص قيمته  
بما زاد النقي وفيه بحث من وجهين اما اول فلان النظم قوله ولا يعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء  
عدم اعتبارها عند تكامل الاجزاء اصلا لانه لا واحد لها ولا لاحدها ووجوب الزكوة في تلك المسئلة  
انما هو لتكامل الاجزاء باتفاق الثلث لا لتكامل القيمة عند الجرح وهذا مع كونه محالفا لما ذكرناه  
من المحيط بلزمه ان يجتبا خمسة مائة درهم وعشرة دنانير سواء كانت قيمة الفضة اقل من  
مائة او اكثر منها كانت وغناين مع ان الظهور في السبعة حين كون القيمة مائة وغناين لا  
الخمس اعتبارا بالقيمة على ما في فتح القدير والبحر واما ثانيا فلان ثقله بقوله لا متى انقصت  
يفيد وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انقاص احدها بعينه فلا ينطبق المدعى ثم اعلم ان اصلها  
هنا ان القيمة لا تعتبر في عين النقيدين وانما الاعتبار فيها الوزن بدلالة حالة الانفراد حتى لو  
كان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمتها مائتان لم يجب فيها الزكوة ولا في الجرح ان يضم  
للجائسة وهي باعتبار المعنى وهو بالقيمة لا باعتبار الصورة الا يرى انها صار لجنس واحد  
من كونها قيم الاشياء فيضمان به بخلاف حالة الانفراد لان القيمة فيها انما تظهر اذا قورن بالحد  
بالآخر او عند الضم ولم يوجد شيء منها عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق



العباد بان استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما اذا بيع بمجنسه  
لان الجوده والصنعة ساقطتان الا اعتبارا في الربويات عند المقلب بله يجنبها ويقيم مستقفا  
من جنس بصاب اليه اي الى النصاب في حوله لان حوله الى الكول على الاصل حوله على البيع ايضا  
قال في فتح القدير انما يقيم المستفاد قبل الوجوب حتى لو لم يزل الاداء فاستفاد بعد الكول لا يفي  
عند الاداء وحكمه لان الوجوب على الاصل وجوب على البيع المستفاد واعلم ان المستفاد على  
ضربين من جنس الاصل ومن خلاف جنسه والثاني لا يقيم بالاتفاق والاول اما ان يكون  
حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح او بسبب مقصود فالاول يقيم بالاتفاق والثاني  
مثلا ان يكون عنده مقدار ما يجب فيه الزكوة من السائمة فاستفاد من ذلك الجنس في  
اتناء الكول بشرائه او هبة او ميراث ضمها الى الاصل وزكى كلها عندنا خلافا للشافعي ولنا  
ان علة الضم في الاولاد والارباح هي التماثل وهذه العلة موجودة في محل النزاع ايضا  
فثبت حكمها ايضا ونقصان النصاب اطلاق النصاب ليشنا وول كل ما يجب فيه الزكوة كالنقد  
والعروض والسوئم وقد بان نقصان احترازنا عن هلاك الكل فانه يقطع الكول بالاتفاق  
في اتناء الكول واما نقصان قيمة النصاب بعد الكول فهو مقرر عند ابى يوسف ومحمد خلافا  
لابي حنبل فان في الخلاصة رجل اشترى متاعا بمائتي درهم للتجارة فحال عليه الكول وهو كذلك  
ثم صار قيمته مائة وسبعين قال ابو حنبل عليه زكوة مائتي درهم وعندها زكوة ما بقي  
استحق لا يضر ان كل في طريقة لان في اعتبار النصاب فيما بينها حرجا لانه قل ما يبقى لمان  
حوالا على حاله فاعبرنا طريقه احتياطا لكن لا بد من بقاء جزء من النصاب ولو درهما  
او فلسا على ما في فتح القدير ليقم المستفاد في اخر الكول اليه لان هلاك الكل يبطل انقضاء  
الكول عليه ولهذا لو اشترى عصير التجارة بيساوي مائتي درهم ففجر في اتناء الكول ثم تخلل  
والكل بيساوي مائتي درهم يستفاد الكول للخل وبطل الا الكول الاول ولو اشترى شيئا  
بيساوي مائتي درهم ففجر ففجرت كلها ودرج جلدتها بيساوي مائتي درهم لا يبطل الكول الاول بل  
يذكرها اذا فطر الكول كذا قالوا لکنه بخلاف ما في فتح القدير عن ابن سماعه عن محمد اشترى  
عصيرا بمائتي درهم ففجر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر الا بوما صار خلا بيساوي  
مائتي درهم ففطر السنة كان عليه الزكوة لانه عاد للتجارة كما كان انتهى هذا عندنا وقال زفر  
لا بد من الزكوة الا ان يكون النصاب من اول الكول الى اخره كاملا لان حوله الى الكول على المان

شروط للوجوب لكل جزء من الكول بمعنى اوله واخره قلنا ان اشتراط النصاب في الانشاء لا ينفق  
في الانتهاء للوجوب وما بينهما بمنزلة جميعا بل اعتبارا فيما بينهما حرج على ما ذكرناه فلا يكون  
كل جزء منه بمعنى اوله واخره ولو عمل ذو نصاب سنين او لنصيب متقدمة صح اما الاول فلو انه  
ادى بعد انقضاء سبب الوجوب وهو النصاب فيجوز السنة وسنتين فصاعدا كالتقديم الكفارة بعد  
الحرج قبل الشراية فلو كان له اربع مائة فجعل عن خمسة مائة ظانها في ملكه له ان يجنب الزيادة  
من السنة الثانية ولو حال على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز وقال زفر  
لا يجوز التعلل عن السنة الثانية واما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية واوله  
عليه تابع والسبب في الاصل سبب في التتابع فكان هذا نفديا بعد وجود السبب لكل جاز  
وان لم يكن بعض النصب موجودا لاداء فلو ملك مائتين فجعل منها خمسة وعشرين عن الف ثم  
استفادها فتم الكول وعنده الف جاز عن الف خلافا للرخصة بقوله ذو نصاب تنصيصا  
على شرط جواز التعلل لانه لو عمل قبل ان يملك النصاب ثم تمت الكول على النصاب لا يصح لعدم انقضاء  
السبب حين الاداء وفيه شرطان اخران احدهما ان لا ينقطع النصاب في اتناء الكول حتى لو عمل  
خمس مائة من ثمانين ثم هلك مائة يده الاداء ثم استفاد اخر فتم الكول على مائتين صح فيجعله بخلاف  
ما لو لم يبق في يده درهم اصداه ثم استفاد اخر فتم الكول على مائة مستفاد حيث لم يصح فيجعله  
عن المستفاد بل يعتبر الكول من ابتداء المستفاد ويلزمه زكوة والثاني ان يكون النصاب كاملا  
في اخر الكول حتى لو عمل شاة من اربعين وحال الكول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكوة عليه  
حتى انه ان كان صرفها الى الفقير لا يكون نفدا وان كانت قائمة في يد الساعي او الامام اخذها وان  
باعها الامام لنفسه ضمها بخلاف ما لو كان ادواها في اخر الكول فانها تنفع عن الزكوة وان انقص  
النصاب بادائه كذا في النهاية عن الايضاح ونقصه في فتح القدير بانه خلاف الصحيح في فصل الساعي  
بل الصحيح في ان كان في يد الساعي وقوعها زكوة فلا يستردّها انتهى وهو المختار على ما في الخلاصة  
حيث قال ما تاد درهم حالها الكول الا بوما فجعل من زكوتها شيئا ثم حال الكول على ما بقي لا زكوة  
عليه وعلى هذا الوصف شاة بنية الزكوة على الفقير من اربعين شاة فتم الكول لا يجوز عن الزكوة  
اما لو عمل شاة من اربعين الى المصدق فتم الكول والشاة في يد المصدق جاز هو المختار لا ت  
الدفع الى المصدق لا يزيل ملكه عن الدفع اما الدفع الى الفقير فيزيل انتق ويمكن الجواب عنه بما  
في شرح الزيارات لفاض خان انه اذا عمل خمسة من مائتين فلما ان حال الكول وعنده مائة وخمسة



وتسعون او استفاد خمسة اخرى قال الحول على ما بين او انقص من اكله درهم فضا عدا وهذه  
ثلاث فصول في الفضل الاول ان كانت تلك الخمسة المؤدات قائمة في يد الساعي فالقياس ان لا تجب  
الزكاة ويأخذ الخمسة من الساعي لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم يخرج عن ملكه  
ففي معنى انصاره لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول وفي الاستحسان تجب الزكاة لان يد الساعي  
في المقبوض يد المالك قبل الوجوب فقيما منه في يده كفيما ما في يد المالك ولان العجل يحل ان يصير  
زكاة فيكون يده يد الفقراء ويحتمل ان لا يصير زكاة فيكون يده يد المالك فاعبرنا به يد المالك  
لحيثا طرأ وانما يملك الاسترداد لانه عينها زكاة من هذه السنة فادام احتمال الوجوب فلما لا يكون  
له ان يسترد كمن نقد الثمن في بيع بشرط الجناح ولبايع لا يمكنه الاسترداد ولم يكن في معنى انصار  
لانه اعداها بقرض والمعد لغرض ليس ضارا وكذا تجب الزكاة لو كان الساعي استهلكها او انفقها على  
نفسه قرضا لان بذلك وجب الثمن في ذمته وذلك كقيام العبد في يده وكذا لو اخذها الساعي  
عالة لان العالة انما تكون في الوجوب وما قبضه غيره وجب فيجب عليه انصاره وبسبب ذلك  
تجب الزكاة وتقع تلك الخمسة زكاة بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء او الى نفسه وهو فقير  
لا تجب الزكاة لان الساعي ما مور بالصرف اليهم ولو صرف المالك بنفسه اليهم يصير ملكا لهم فينقص  
به انصاف فكذا لك ههنا وكذا لا تجب لوضاعت من الساعي قبل الحول ووجدتها بعده لانه بائع  
صار ضارا ولما لا يحل ان يستردها كالموضعت من يد المالك نفسه فوجدتها بعده ولما يملك  
الاسترداد لانه عينها زكاة هذه السنة ولم تقرب ولم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقير ثم  
الا ان كان المالك نهاء وفي الفضل الثاني نصير الخمسة للمؤدات زكاة في الوجوه السبعة كلها  
من وقت التجب ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وان كانت قائمة عند الساعي اما عند بائع  
فلانه لا يرى الزكاة في الكسور على ما مر واما عندها فلا تخرجها عن ملكه من وقت  
التجيب وفي الفضل الثالث اذا انتقص عا في يده فلا تجب الزكاة في الوجوه كلها فيسترد  
ان كانت في يد الساعي وان استهلكها او اكلها فرضا او بجهة العالة ضمن ولو تصدق بها على  
الفقراء او على نفسه وهو فقير لا يضمن لما ذكرناه الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عند  
ايح علم بالنقصان او لم يعلم وعندها ان علم ضمن ولو كان نهاء ضمن عند اكله فانه لحد  
وعشرون احتمالا في الفصول الثلاثة ذكرها في فتح القدير عن شرح الزيارات فلي ما ذكر  
في الفضل الثالث يستقيم ما ذكره صاحب النهاية فيحل عليه حتى يستقيم ثم قال في فتح القدير

اعلم ان ما ذكره في الفضل الاول ان الساعي اذا اخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل انصاف  
في يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم انصار  
على الساعي لانه لا عمالة في غير الوجوب ذكر مثله في السائمة خلافه وقال لم يحصل له انصار  
شاة عن اربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول ونم الحول ولم يستفد شيئا يقع تطوعا  
ولا يضمن ولو باعها الساعي للفقراء وتصدق منها فكذا لك فان كان الثمن قائما في يده  
ياخذ المالك لانه بدل ملكه ولا تجب الزكاة لان انصاف السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل  
بالثمن فان كانت الشاة قائمة في يد الساعي صارت زكاة كاقدمناه لان قيامها في يده كفيما  
في يد المالك ولو كان الساعي اخذها من عمالة واشهد على ذلك وجعلها الامام له عمالة فم الحول  
وعند المالك تسعة وثلاثون والعجل قائم في يد الساعي فلا زكاة عليه ويستردها لانه عالة فاما  
من العمالة زالت عن ملكه فانقص انصاف فلا تجب الزكاة وله ان يستردها لانه في يده  
بسبب فاسد فان كان الساعي باعها قبل الحول وبعده فابيع جائز كالمشتري شرها فاما  
اذا باع جاز بعيده ويضمن قيمته للمالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه ثم بين الفرق بين السائمة  
وبين غيرها بانها لما خرجت عن ملك العجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة  
والسائمة لا يكمل مضايها بالدين وقان في قاضين لو عجل الزكاة عن احدى المالين اسود  
وابيض فاستحق ما عجل منه في يد المالك قبل الحول لم يكن العجل عن اكله وكذا لو استحق  
بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عالم يكن ملكه ضبط التجب وفيه ايضا لو كان له خمس  
من الابل الحوامل يعني الجمان فجعل ستاين عنها وعن ما في بطونها ثم نجت خمسا قبل الحول فجزاه  
عاجل وان عجل عما كل في السنة الثانية لا يجوز قان في فتح القدير رجل له الف درهم ببيض الف  
سود فجعل خمسة وعشرين عن الببيض فهلك الببيض قبل تمام الحول ثم لم لا زكاة عليه في اسود  
ويكون المخرج عنها وكذا لو عجل عن السود فهلك وتتم على الببيض ولو حادوها عنده ثم ضاع  
لحد المالين كان نصف ما عجل عا ببق وعليه تمام زكاة ما بق وكذا لو ادى على احدها بعد الحول  
كان الاداء عنها وفي انوار خلاف هذا قال اذا عجل عن احد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول  
لا يجوز شي من العجل عن البلى وعليه زكوة والظاهر الاول ولو كان المالف فجعل عشرين ثم  
حال الحول ثم هلك منها ثمانية درهم وبقيت ما تاد درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تشيع  
في الكل فيكون قد اعطى عن كل مائتين اربعة دراهم وبقي لكل مائتين درهم ولو هلك ثمانية قبل



الحول فلا شئ عليه لانه يتيقن انه لا زكوة عليه الا في ما بين ولو كان له الف درهم ومائة دينار ففعل  
عن الدنيا بنو قبل الحول دينارين ونصفا ثم صناعت قبل الحول وحال على الدرهم جازمه اعجل عن  
الدرهم اذا كان يساوي خمسة وعشرين درهما ولا كل وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن  
الدرهم ثم هلك جاز عن الدنيا بنو بيمينته وان لم يملك احد هاجت جاز الحول ثم هلك الما ان الذي  
عجل عنه كان العجل عن الماين الى اخر ما ذكر في البيهقي والسود وهذا كله ينفر على ان يتيقن النية  
في كسب الواحد لغو ولا شئ في مال الصبي ان ينفق بنو غلب قوم من المضاري من العرب كانوا  
يقربا لروم فلما اراد عمران بوصف عليهم بخيرية ابو اوفى الوالحى من العرب فانهم من اداء بخيرية  
فان وصفت علينا بخيرية كحقنا باعدانك من الروم وان رايت ان تاخذ ما ياخذ بعضكم  
عن بعض وتضعفه علينا فعلت فشا ورعرع الصحابه في ذلك فضاكمهم على ذلك وقار هذه  
جزية سموها ما شئتم فوق الصلح على ان ياخذ منهم نصف ما ياخذ من المسلمين ثم انفق عليه  
الاجاع وعلى المرأة منهم ما على الرجل في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي ان لا يؤخذ  
من نسائهم شئ لان ما اخذ منهم بيد بخيرية ولا جزية على النساء ووجه الخط ان ما اخذ منهم  
بدل الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم صاكو على ان يضعف عليهم ما يؤخذ منهم  
الصدقة وهي تؤخذ من نسائنا دون صبيانا فلذا نسائهم وصبيانهم **باب العاشر**  
انما الحق بكتاب الزكوة لان ما اخذ العاشر من المسلم المار عليه هو الزكوة بعينها الا ان هذا  
العاشر ما ياخذ من المسلم ياخذ من الذي والمستما ايضا وليس الماخوذ منها زكوة فلذا نرى  
عنها والعاشر مشتق من عشرت القوم اذا اخذت عشر اموالهم وانما سمي عاشر ما عينا اخذ  
العشر من المستما من فقط لان ما اخذ من المسلم والذي ليس بعشر على ما سببنا هو من  
نسب على الطريق احتراز به عن النسائي وهو الذي يسعى في القبايل لياخذ صدقة المواسي في  
امكانها لياخذ صدقات التجار من اموالهم الباطنة لان اموالهم الظاهرة وهي السوم لا يحتاج  
العاشر فيها الى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ له فانه ياخذ ربع العشر  
مما ولد لم يبر صاحب المال عليه وامانة الاموال الباطنة فان الاداء فيها لصاحب الاموال كونه  
غير محتاجة الى الحاية ليعطونها فاذا خرجها الى الغاوى لمحتاجة الى الحاية فضاوت كالسوم  
في النسائي والظاهر ان العاشر لا يملك الا في الاموال الباطنة لا في الظاهرة ووجه ظاهر  
في هذا التعريف ليس بمتا مل لبعض افراد لان الاخذ من الذي والمستما من ليس للصدقات

بل الحاية فلا بد من اعتبار هذا القيد واجيب بان الاصل في نصبه اخذ الصدقات لان فيه اعانة  
المسلم على اداء العبادات وما عداها تابع لا يحتاج الى تخصيصه بالذكر وفيه اشارة الى ان العاشر  
لا بد ان يكون حرا مسلما لان العبد والكافر ليس من اهل الحاية والتولية على المسلم ولما تولى  
اليهود في زماننا على بعض الاعمال لا شك في حرمة ذلك على ما صرح به في البحر ولهذا قال في  
التنوير العاشر هو حرم مسلم غيرها شئ اخذ اعانة في البحر نقلا عن الفاية حيث قال ويشترط في كمال  
ان يكون عبدا وكافرا ومسلما هاشميا لعدم اهلية الولاية في العبد ولان الكافر على المسلم  
والمسلم الكها شئ لا يحل له اخذ الصدقة وما اخذه العاشر لا يخلو عن شبهة الزكوة فان في  
النهاية نقلا عن المتن رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة وبعث له منها رزق فانه  
لا ينبغي ان ياخذ من ذلك وان علمنا ورزق من غيرها فلا بأس بذلك كذا في الخلاصة عن  
التنوير ثم نقل عن مجموع التنازل قوله عم لا يحل الصدقة لغني ولا لفقير بني هاشم محو  
على الصدقة او واجبة اما النقل فيجوز وعن ابي يوسف يجوز ان يعطوا من صدقات الاوقاف  
اذا سمي الاغنياء وبني هاشم انتهى ياخذ العاشر من المسلم المار به له عليه ربع العشر ومن  
الذي نصفه ومن الحربي غامه هكذا قال عمر لعشائره بمحض من الصحابة وانفق عليه الاجاع  
ولان الذي اكثر احتياجا للحاية والمسلم والحربي اكثر منه والاخذ بقدر الحاية ان بلغ ماله  
اي مال الحربي مضابا ولم يعلم قدر ما ياخذون منا وان علم اخذ مثله لان حرام عشاره  
هكذا ولانا اذا علمنا ما يغفل ما يملوننا كان ذلك اقرب الى مقصود الامن واتقوا لان التجار  
لك ان اخذوا الكل لا خذوا اي الكل لانه غدر بل يترك قدر ما يبلغه ما منه اي دار لانا  
امرنا بنيلفد وايصاله الى ما منه فيجب علينا ان يدفع اليه قدر ما يوصله اليه فلا فائدة  
في اخذه ثم رده عليه وان كانوا لا ياخذون شيئا لانا خذ منهم شيئا ليركوا الاخذ  
من بخارتنا ولانا احتج بكادهم الاخلاق قال في البحر نقلا عن كانه كاكم ان العاشر لا ياخذ  
العشر من مال الصبي الحربي الا ان يكونوا ياخذون من اموال صبيانا شيئا انتهى ولا من الغليل  
من الضباب وان وصله اقر بان في بنية ما يكل الضباب لان ما في بنية لا يحتاج الى  
الحاية والاخذ للحاية الا ان يكونوا ياخذون منا مثل ذلك فخذنا مثله لما بيناه وبقي  
قول من انكر تمام الحول لانه منكر للوجوب والقول للترك مع بنية والعبادات وان كانت  
يصدق فيها بل تخفيف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يتيقن عليه



مضى لواقبه لزمه فيجاء التناول بخلاف القذف لان القضاء بالتناول متقدر في  
الحكم بخلاف الصلوة والصيام لانه لا مكذب له فيها فان دفع قول أبي يوسف انه لا يخلف  
فيما نحن فيه لانه عبادته وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو بضاعة لغلان كذا في  
فتح القدير ولكنه انما يقبل قوله مع عينية ان لم يكن به ظاهر الحال بان لم يكن في بيته ما  
احرم من جسد هذا المال ثم عليه الكول والا فلا يقبل لان تمام الكول على المستفاد ليس بشرط  
على ما في كفاية والفرغ من الدين المستغرق وله مطالب من جهة البعاد على ما في النفا  
وقيل انه اعم من المستغرق والمنقص للنصاب لان المنقص له مانع عن وجوب الزكوة وفي الخبر  
وهو الحق اودعي الاداء بنفسه الى الفقير في المصروف وغير السوائم لان الاداء في غير السوائم  
في المصروف مفضل اليه فيقبل قوله فيه اودعي الاداء العاشر احران وجدعا شر لحران في  
ذلك السنك والافلا يقبل لظهور كذبه مع عينية اي في الصور الاربع لكونه منكرا للوجوب  
في كلها وفيها خلاف أبي يوسف وقد ذكرنا الجواب عنه ولا يشترط فيما يصدق في السوائم  
وغيرها الخراج البراءة لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر كرواية بشرط  
اخراجها في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي لان ذنبي ولصدق دعواه علامة فيجب  
ايرانها ولا يخفى عليك ان هذا الخلاف ليس في الصور الاربع المذكورة كلها بل في صورة  
ادعاء الاداء الى العاشر فقط اذ لا يشبهه انه لا يأخذ من الفقراء براءة ولا من الذين  
ولا يمكن ذلك في انكار تمام الكول على ما في فتح القدير وهل يشترط اليقين مع البراءة  
على قول من شرط اخرجها اختلف فيه ففي النهاية عن الامام اكثر تاشي انه لو اني بالخط  
ولم يخلف لم يصدق عند ابي وقال لا يصدق لشهادة اظاهره ولا يقبل قوله واختلف  
في ادائه بنفسه في خارج المصروف لان الاداء بعد الخرج عن المصروف ليس بمفوض اليه ولا  
في السوائم ولو وصل اليه في المصروف لان حق الاخذ فيها الى السلطان مطلقا فلا يقبل قوله  
اديت انا في المصروف الفقير واما انكاره تمام الكول والفرغ من الدين ودعوى الاداء الى  
عاشر لم يقبل كانه الاموال باطنة وقال انما في يقبل في تلك الصورة ايضا لانه  
اوصل الحق الى مستحقه قلنا لما كان حق الاخذ فيها الى السلطان فلا عليك ابطاله  
فياخذ منه ثانيا فيقول الزكوة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والاول بقلب  
نقل وهو الصحيح وما قبل من المسلم قبل من الذي لان ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم

فتراع فيه شرائط الزكوة من الكول والنصاب والفرغ من الدين وكونه للتجارة تحقيقا للضعف  
لان المضعف اذا لم يكن على اوصاف المضعف عليه كان بندلا لا تضييفا فان قيل ان ما يؤخذ من  
الذي جزيته وفي الجزية لا يصدق الذي اذا قال اديتها الى فقراء المدينة لانهم ليسوا بمصروف  
الجزية وليس له ولاية الصرف الى مصالح المسلمين حتى استثنى بعض مشايخنا وقال وما قبل  
من المسلم قبل من الذي لانه قوله اديت انا الى الفقراء قلنا لانهم ان ما يؤخذ من الذي جزيته  
بل هو في حكمها في كونه بصرف مصادرها حتى لا يسقط جزية راسدة في تلك السنة الا  
اذا كان من مضاري بني تغلب لان عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المصاعفة فيسقط  
منهم الجزية بعد اخذها شر كذا في البحر لا من احرار في الفصول كلها لان الاخذ منهم ليس  
بزكوة ولا ضعفه بل لمحض الحاجة وما في يده يحتاج اليها ولا يشترط فيه شروط الزكوة لعدم  
القاعدة لانه لو قال لم يحل عليه الكول فلا يأخذ منه ليس باعتبار الكول لانه لا يمكن ان يقيم  
في دارنا حولنا بل باعتبار الحاجة وقد وجد ذلك بنفس الامان ولو قال على ديني فالدين  
الذي وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا ولو قال هذا المال بضاعة فلا حرج  
لصاحبها ولا امان ولو قال ليس للتجارة يكذب الظاهر ولو قال اديتها الى الفقراء كذبها عقاده  
ولو قال اديتها الى العاشر لخرس في تلك السنة لم يلتفت اليه لان الاخذ للحاجة وقد وجدت بنفس  
الامان وقيل ينبغي ان يصدق في الصورة الاخيرة والا يؤتى الى الاستيعصال وذا يجوز  
كذا في الزبلي قلت قوله ليس للتجارة يكذب الظاهر الى انه لو قال ذلك فيما لا يكذب به الظاهر  
على ما تقدم من قبل الا قوله لا منه هي ام ولدي وفلاني هو ولدي ان كان مثله بولدي غله  
لانه اقرار بالنسب والشبه في دار الحرب ايضا وامومه الامه بشا للنسب فاعتدلت الامه  
والاخذ لا يكون الا من المال بخلاف ما اذا قال لعبيده الذي كان معه هم مدبرون فانه لا يصدق  
فيه لان التدبير لا يصح في دار الحرب وان قرأ خبري على العاشر ثانيا قبل معنى الكول فان  
اي ثانيا بعد عوده الى داره في تلك السنة ولو كان في يوم واحد لغرب الدين ونصا اليها  
على ما في فتح القدير عشرية لتخفيف اي اخذ منه العشر ثانيا والافلا يعتبر ثانيا حتى يحول عليه  
الكول حذر عن الاستيعصال ولان الاخذ بالامان وهو في حكم الامان الاول مادام في دارنا  
وانما تجدد الامان بموارة الكول والتحول الى داره ثم خروجه اليها ولو في يومه ذلك ولما روي  
ان عمر كتب الى عاشره ان اخذت منه مرة فلا تأخذ منه اخرى في تلك السنة كتبته لنصرتي من



على عاشره بغير بيعه ولم يتفق بيعه فرجع وقر عليه عائدا الى دار الحرب فطلب العاشر منه العشر  
مرة ثانية في تلك السنة فقال النصراني ان اديت عشره كلما مرت بلك لم يبق لي شيء منه فترك  
الكفر عنده وجاء الى عرفان ما قال وكتب عشره لعائشه وفيه ذلك كذا في الكزيلي ويعقوبية  
الحزب يعرف قيمتها يقول فاسقين قبا او ذميين اسلا وقبل بالرجوع الى اهل الذمة وجلوا ثنية  
كانت على ما حكى عن الكزيلي لا قيمة الخنزير وان مربها معا وعند ابى يوسف ان مربها معا بعشرها  
وان مرب كل واحد منها بعشر الخنزير وان الخنزير فكانه جعل الخنزير تبعا للخمر كبيع الشرب والطريق  
لها ان الخنزير من ذوات القيم والقيمة في ذوات القيم لها حكم العين وعين الخنزير ليس مال  
والخنزير من ذوات الامثال والقيمة في ذوات الامثال ليس لها حكم العين ولان الاخذ للجانة  
وللمسلم محي خمر نفسه للتجليل فكذلك الجحيم على غيره ولا يحجى خنزير بنفسه بل يجب تسيبه بالاسلام  
فكذا لا يجحى على غيره ونوقف هذا بما اذا اشترى الذمي دارا بخر وخنزير ولها شفيع مسلم  
اخذ الدار بقيمة الخمر والخنزير فلو كان لقيمة الخنزير حكم لما اخذ بغيره وبما اذا اتلف او  
غيب خنزير الذمي ونحا كما يامر به فان قيمته او برر عنه وذلك حايته له فلا يصح القول  
انه لا يجحى على غيره وبما اخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى به يارينا مسلم عليه طاب  
المسلم ذلك واجيب بان قيمة ذوات القيم ليست بمنزلة عنها من حيث الحقيقة وبمثلها  
من حيث الاداء لا يمكن الا بالقيمين ولا بقيمين الا بالانقيوم فصار ذوات وجهه فاعبنا  
الوجه كذا في اخذ حكم العين فلما رأت بان ان يكون بمنزلة العين وبين ان لا يكون اعطيت  
لها حكم العين في حق الاخذ والحيازة وهو في باب الزكوة لان اخذ القيمة في باب الزكوة في  
حكم اخذ العين على ما مر ولم يفظها في حق الاعطاء لانه موضع ارادة وتبديد وهو في باب  
الشفعة والاتلاف واعطاء الضمان ورد العين وانجواب عن الاخبار ان اختلاف السبب  
كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب اخر وهو قبضه عن الدين ولا يفتري لا ياتخذ  
عشر ما تركه في المعسر لعدم دخوله تحت حايته كعائشه ولهذا لا يكل الضمان ايضا ياتخذ  
العائشه ما به حتى لو مر بانه درهم واخبره ان له مائة اخرى في بيته لم ياتخذ كعائشه من المائة  
التي ترها لقلتها ولا مائة بتيه لعدم دخوله تحت حايته كذا في الكزيلي ولا بصناعة اي لا ياتخذ  
من البصاعة لانه ليس بمالك لها ولا ما يبعثه في دار الزكوة بل انما هو ثابت في التجارة والبيع  
فلا يملكه ولا يملكه على اعمه رسم البصاعة ولا مضاربة عندهما وعند ابى جحر الان

المضاربة ليس بمالك ولا ما يبعثه في دار الزكوة فصار كالاجير ولو كان المضارب قد دفع في مال  
المضاربة عشر بضيعة اذا بلغ مضاربا وقال الشافعي لا يفسره بناء على اصله انه ليس بشريك له  
وانما يستحقه بطريق الاجرة فلا يملكه الا بالقبض كالعالة وعندنا يملك بضيعة من الخمر  
ولا كتب ما دون عندهما لما بيناه في المضاربة وقال ابو جعفر يعقوبية لعموم الاذن الا ان كان  
لا بد من عليه ومعه مولاة ومن مربها بخر اى بالبيعة فعشره عشر اى يؤخذ منه العشر ثانيا  
لان التقصير صار من جهته حيث مربهم بخلاف ما اذا غلبوا على بلد فاخذوا الزكوة وغيرها  
لا يؤخذ منهم ثانيا لان التقصير صار من الامام لعدم حايته لهم **باب الركا** الركا المستخرج  
من الارض له اسم اكثر والعدن والركاز اكثر اسم لما دفنه بنوادم والمعدن اسم للمخلقة  
الله تعالى في الارض يوم خلقت والركاز اسم لها جميعا لانه ما حوز من ركز الرمح اى غزوة فيوز  
اطلاقه عليها جميعا لان كل واحد منها مركوز في الارض ثم المستخرج من المعادن انواع ثلاثة  
جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والارصاص والصفرو جامد لا يذوب  
كالحصص والنورة والكل والكرزنج والمخ والياقوت وما يع لا ينجذ كالماء والغير والنفط  
ولا يجيئ الحصى الا في انواع الاول المعادن بخلاف اكثر فانه يجب فيه الحصى ولا تفصيل كيف  
ما كان سوا ذلك من جئس الارض او لم يكن بعد ان كان مالا منقوما لانه في ان الكفار فحوت  
ايدينا فصار غنيمة وفيها يشترط المالبية لا غير ثم مسائل ابواب على خمسة عشر وجها  
لان ما يوجد تحت الارض اما ان يكون معدنا او كذا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في حيز  
دار الاسلام او حيز دار الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يوجد في مفازة  
لامالك لها او في ارض ملكة او دار فصار ثلثة عشر وجها ثم اذا كان ما يوجد كثر الا يخلو  
عن ثلثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل الاسلام او على ضرب اهل الجاهلية او شبه  
الحال والحكام هذه الوجوه سبب في الكتاب مسلم او ذمي وجد معدن ذهب او فضة او  
حديد او رصاص او نحاس في ارض عشر او خراج وكذا اذا وجد في مفازة لا وظيفه فيها  
اصلا من خراج او عشر ولا مال لها اصلا لان ما يوجد فيها الحصى ايضا ونقيبه بالمسربة  
او الخراجية ليس للاخترازا عنها بل ليعلم ان وظيفتها المستمرة من العشر والخراج لا تمنع الاخذ بها  
يوجد فيها اخذ منه خمسة اى اخذه الامام وفي الكسوط من اصاب ركا زوا سعة ان يصفى  
بخمسة على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك اصفى له ما صنع لان الحصى حق الفقراء وقوله



الهم وهو في اصابة الركا ز غير محتاج الى احياء فهو كزكاة الموالا باطنه كذا في البحر ومنه البديع يجوز  
دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الفتاوى ويجوز للواجد ان يصرفه الى نفسه  
ان كان محتاجا ولا يكفيه الاربعة الاخماس بان كان دون الثمانين اما اذا بلغ الثمانين فلم يجز  
له ان تناول الخمس انتهى والباقي له اي للواجد مسلما او ذميا حرا او عبدا بالغا او صغيرا ذكرا  
او انثى على ما في المحيط واما في الحربي والمستما من اذاعلا فيبتر اذن الامام لم يكن لها شيء  
لانه لا حق لها في الغنيمة وان عدا بانه قلها ما شرطه الامام ان لم يكن الارض ملوكة والا  
فلما لكها وقال انشا في لاشي عليه فيها لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان مستخرج  
ذميا او فضة فيجب فيه الزكاة ولا يشترط فيه الكحول لانه للتمتية وهذا كله تمام فاشبهه  
الزرع ويشترط انصاف لكونه زكاة ولنا قوله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله  
خمسه ولا شان في صدق الغنيمة على هذا التكال فان كان مع محله من الارض في ايدي  
الكفرة وقد اوجف عليه المسلمون فكان غنيمة كما ان محله اي الارض كذلك وما اخرج  
السنن ايضا من فواعل النبي عم قال العجم جبار واكثر جبارا والمعدن جبارا وفي الركا ز  
الخمسة والركا ز نعم المعدن والكفر فكان اجماعا فيها فان قيل هذا منا فقل لقوله ولله  
جبار لان معنى الجبار انه هدر لاشي فاجاب الخمس بعده ليس الا ما فضلنا له فلما ان  
المراد بكونه جبارا ان اهلكه او اهلكه به لا جبارا كما قرله غير مضمون لانه لاشي فيه  
نفسه والالم يجيب شي اصله وهو خلاف المتفق عليه اذا الخلاف انما هو في كنيته لانه  
اصله والحاصل انه اثبت للمعدن حكما ثم اثبت له حكما اخر وما وجه الحربي فكله في  
وكذا المستما من لانه غنيمة على ما ذكرناه وان وجد اي المعدن في داره لا ينجس اي  
لا يؤخذ حمسه عند ايج خلافا لها عملا باطلاق ما روينا من قوله عم وفي الركا ز الخمس  
ولدانه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر اجزائها وكذا في هذا الجزء بخلاف الكثر  
لانه غير مركب فيها وهو مخصص من اطلاق النفل لان الامام لما خصه بهذه الدار فكان نقل  
بها وعدم جواز التيمم به لعدم كونه من جنت الارض لا ينافي كونه من اجزائها وانشى قد  
يختلف من اجزاء متخالفة وبساطة الارض غير متبينة وفي ارضه روايات عن ابي خ  
رواية الاصل لاشي فيه اعتبارا بالدار وفي رواية اجماع الصغير يجب فيه الخمس وفا  
بينها وبين الدار بان في الارض مؤنة حتى وجب فيها العشر والخارج بخلاف الدار لا مؤنة

فيها وخمس من الثمن ثم شرع في بيان احكام الكفر فقل وان وجد كفر فيه علامة الاسلام مثل ان  
يكتب عليه كلمة الشهادة او يكون عليه نقش مخصوص لاهل الاسلام في النقطة وسيا في حكمها في  
بليها وما فيه علامة الكفر مثل ان ينقش عليه اسم الصنم او اسم من اساء ملوكهم خمس اي يؤخذ حمسه  
سواء كان للوجود ذميا او فضا او رصاصا او غيرها وسواء كان للواجد صغيرا او بالغا او عبدا  
او حرا مسلما او ذميا لان كان سريا او مستما منا وباقيته له اي للواجد في كل حال على ما ذكرناه  
ان كانت ارضه اي الارض التي وجد فيها ذلك غير ملوكة وان كانت ملوكة للواجد ولغيره فذلك  
عند ابي يوسف اي يؤخذ الخمس للفقراء واربعة الاخماس للواجد سواء كان مالكا للارض او لا  
لان هذا المال لم يدخل تحت خمسة افنا ثم لعدم التعادلة فيبقى مباحا فيكون لمن سبقت يده اليه  
كالووجد في ارض غير ملوكة وعندها باقية لمن ملكها اي الارض اول الفتح وهو كذا في  
ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح بان خطها له لان يده فيها سابقة على يد الواجد وغيره  
من القبايل وهو يد مخصوص فيملكها مع ما في باطنها من اصطار سمكة وفي بطنها درة فانه  
ملك السمكة مع الدرة لسبق يد اخصوس الى السمكة حال ابا حنا ثم تلكا كثر لم يخرج عن ملكه  
بيع الارض التي هي فيها كالم يخرج الدرة عن ملكه ببيع السمكة بخلاف المعدن لانه من اجزاء  
الارض فينتقل الى المشتري ثم ما ذكر في السمكة من الاطلاق جواب ظاهر الرواية وقيل اذا  
كانت الدرة غير منقوبة تدخل في البيع بخلاف المنقوبة كالوكان في بطنها غير ملكه المشتري  
لانها تاكله وكل ما تاكله يدخل في بيعها بخلاف ما ابتلعه فانه مودع فيها وكذا لو كانت الدرة  
في صدقها ملكها المشتري لان السمكة تاكل الصدق كذا في النهاية وفيه القدير ثم نفقه  
في فتح القدير بان هذا الكلام لا يفيد الامع دعوى ان السمكة تاكل الدرة غير المنقوبة كاكلها  
العبر وهو ثم قد تيقن انها تنقلها مرة بخلاف العبر فانه حشيش والصدق وسم ومن  
شأنها اكل ذلك انفق وهذا كله ان علم المختط له اول الفتح والا اي وان لم يعرف المختط له ولا  
ورثته على ما في النهاية فلا خصوص لما عرف لها اي لتلك الارض في الاسلام على المختار  
الامام السرخسي وقال ابو اليسر توضع في بيت التكال وفي فتح القدير وهذا الوجه للتامل  
وما اي كثر استنبهه صريه بجعل كافي في ظاهر المذهب لانه اصل الاسلام طار عليه  
وقيل اسلاميا في زماننا لتفادهم كهد فالظاهر انه لم يبق شيء من اثار الجاهلية ويجب البقاء  
مع الظالم بتحقيق خلافه وفي فتح القدير الحق منع هذا القابل وفيهم الى يومنا هذا يوجد



ديار نامة بعد اخرى ومن دخل دار الحرب بامان فوجد في صحرائها اي التي ليست بملوكة لاحد من  
اهلها وكان معدنا كان او كنز امتاعا او غيره فكله له ولا خمس فيه لانه ليس بغيره لانه لا يملكه  
بطريق التلصص كالدخول بغير امان لا بطريق العداينة والمهرج يكون غنيمة فان قيل مستأن  
لو وجد في دارنا شيئا فني على ما مر فيها الفرق بينها قلنا ان دارنا دار الحكم فاعتبرنا فيها  
اليد الحكيمة فيما وجد فيها ودار الحرب ليست كذلك فالمعتبر فيها اليد الحقيقية فقط والفرق  
عدمها وان وجد اي اذ كان في دارها اي من دار الحرب رده على مالها لان ما في الدار في يد  
صاحبها خصوصا فالأخذ غدر ولا غدر في الامان ولو لم يرد ولخرج الى دارنا يكون ملكا له  
ولا يطيب كالمملوك بشره فاسد على ما في المحيط وان وجد وكان متاعهم اي ما يتبع به في  
البيت من الرصاص والخماس ونحوها كذا في العنابة وقال في الزيلعي وفتح القدير المراء بالمتاع غير  
الذهب والفضة من الثياب والسلح والآلات واثاث المنازل والفصوص والزيوت  
والعبر وكل ما يوجد كنزا فانه خمس بشرطه لانها كان ملكا للكفار فحوتها ايدينا فها فصار  
غنيمة انتهى وانما ذكر هذا لبيان ان وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين ان يكون الركان من المسلمين  
او غيرهم في ارضها غير ملكة الظان الضمير راجع الى دار الحرب فيرد عليه ان ما وجد في  
ارض غير ملكة من دار الحرب معدنا او كنز امتاعا او غيره كله للواجد ولا شيء فيه على امر  
ويجاب بان المراد في ارض من دار الحرب بعد كونها اسلاميا ولم يملك احد منهم او يراة ان  
وجد رجل من دخل مع الامام دارهم وكان متاعهم في ارضهم الغير المملوكة لهم ولا لاحد من المسلمين  
في ذلك الزمان او يقال ان وجد وجد وكان متاعهم في ارض من دار الحرب باعتبار الاصل  
وان كان دار الاسلام حاله خمس وباقية له اي للواجد لما ذكرناه من انها غنيمة وكذا الحكم في النبت  
ولما فرغ من بيان النوع الاول من انواع المعادن ومن بيان اكثر من نوع في بيان النوع الثاني من  
المعادن فقال ولا خمس في نحو قير وزنج وببرجد وباقوت وكل وزنج وجص ونحوها  
وجد في جبل فيد به لانه لو وجد شيء منها في خزائن الكفار فاصيب منها فغنيمة الخمس بالانفاق  
لانه غنيمة والاصل فيه قوله لا خمس في الحجر ما لم يكن للتجارة والحق به غيره ما هو في معناه  
ما ذكرتم اشار الى النوع الثالث بقوله وخمس زيتي يعاب في معدنه وهو قول ابي حنيفة في الزاوقول  
ابي يوسف ولا وقال لولا الا خمس فيه لانه لا ينقطع بنفسه وهو ما يعيب من الارض  
فان شبه القير والنقط والابح ومحمد انه ينقطع مع غيره فانه يخرج فيسبب منه الزيت

فان شبه الرصاص والفضة فانما لا ينقطعان ما لم يجا لطها شيء لا خمس لؤلؤ وغيره عندها يعني  
اذا استخراج من البحر لا اذا وجد في دار الكفار وعند ابي يوسف بالفسق قال فيها وفي كل جبله يخرج  
من البحر خمس لما روي ان عمر سئل عن غيره وجدت على سائل البحر فقال ما ر الله تعالى يؤتيه من يشاء  
وفيه لحسن فالحق به ما هو بمعناه ما يخرج من البحر من اللؤلؤ ولها ان الخمس انما يكون فيما كان  
في ايدي الكفار وتناولته ايدي المسلمين فها والعبر ونحو ما يخرج من البحر ليس كذلك لان فها  
لم يملكه احد لقهر الماء عليه فلا يكون غنيمة وما رواه فياد سره البحر واصابه جماعة المسلمين وبه  
نقول بخلاف ما لو دسر البحر من دار الحرب واخذ واحد من المسلمين فانه لا خمس فيه لانه متعلق  
فيه على ان في ثبوت ما رواه عن عمر نظرا وانما اثباته على ما اخرج عبد الرزاق انه اخذ من  
العبر الخمس ولها ايضا ان العبر حشيش البحر وخشخاش في البحر واللؤلؤ اما مطر الربيع  
يقع في القصد فيصير لؤلؤا او الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولا شيء في ثمنها ولا في  
يؤخذ من الحيوان كضئ المسك كذا في فتح القدير **باب زكوة الخراج** لقوله تعالى وانوا حقه  
يوم حصاده والمراد العشر ولقوله عم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغير واداية  
ففيه نصف العشر وسببه الارض النامية بالخراج حقيقة بخلاف الخراج فان سبب الارض  
النامية حقيقة او تقدير بالتمكن وشرطا هلية الاسلام وشرط محليته كون الارض عشيرة  
ووجود الخراج والتقل والبلوغ والملك ليس بشرط حتى يجب العشر في ارض المجنون والعمي  
والاراضى الموقوفة وارضى المانون والكايت ووقته وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند  
البحر وعند ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد التنقية والجذاذ وركنه التملك كذا في الزكوة  
وسقطه هلاك الخراج من غير صنعه وبذلك البعض بسقطه بقدره وان استهلكه غير  
المالك اخذ الكفان منه وادى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره فيا سقته السماء  
المطر وسقى سحيا اي بماء جار والاصل فيها ما رويناه والمعتبر هو السقي بها في اكثر السنة او  
لخذ من ثمر جبل العشر وكذا في ثمره نفسه ان كانت الارض ولجبل عشيرة قل ما يخرج من الجبل  
والنرا واكثر بلو شرط نصاب وبقاء هذا عند ابي حنيفة وعندها انما يجب فيما يبيع اي غير ما يجده  
كثيرة على ما في النهاية سنة اي غايبا اذا بلغ خمسة او ثلثان في النهاية الاصل عند ابي حنيفة ان  
كل ما يستنبت في الجبال ويقصد به استقلال الاراضى ففيه العشر الجبوب والبقول والرا  
والرباح والوشمة والزعفران والورد والورث في ذلك سواء وهو قول ابن عباس و



وقد روي انه حين كان واليا بأكبره اخذ العشر من البقول من كل عشر دساج وسبعة سوارس  
سجما او سقته النساء الا في خمسة اشياء السعف والكتيش والطرشاء والعصب وذكر  
الامام الترمذي قال روي في كل ما ينبت الارض ويتغير كماء فيلدا كان او كبر رطبا كان او با سايحي  
من سنة الى سنة او لا يبقى يوسق او لا يوسق في سنة العشر ان سقى سجما ونصف العشر ان سقى  
بغرب او دالية وقال لا يجب الا في له غرة باقية اذا بلغ خمسة او سقى اشقي كلام النهاية واكتفى  
الامام الترمذي بقوله ويتغير كماء عن ذكر استثناء الاشياء الخمسة المذكورة اذ لا ينبغي بها  
نماء الارض ثم اخذ في بنه وبينها في موضعين في اشتراط انصاف وفي اشتراط البقاء  
لها في الاول قوله لم ليس فيادون خمسة او سق صدقة دواه البخاري في حديث طويل  
ولانه صدقة فيشتري فيه انصاف لتحقيق الكفاي وليس المراد بالصدقة الزكاة لان زكاة التجارة  
الحاجب يجب فيادون خمسة او سق اذا بلغت قيمته مائة درهم فتعين العشر ولا يجب قوله  
ما اخرجته الارض في سنة العشر فهو باطلا فله دليل على ما ادعيه وتاويل ما روي ان يحل  
على زكاة التجارة لانهم كانوا يتابعون بالاول ساق وقيمة الوسق اربعون درهما فيكون قيمة  
خمس او سق مائة درهم وهو مصاب الزكاة والفقير صفة المالك والمالك في باب العشر  
غير معتبر حتى يجب في ارض لكاتب والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على ارباطات  
والمساجد فاذا لم يعتبر المالك في العشر فصفتها وهو الحق في المالك والمالك في باب العشر  
لا يشترط الكولان لانه للاستثناء وهو كلفاء فلا معنى لقولها فيشتري فيه انصاف لتحقيق  
الكفاي وهذا الجواب اختاره صاحب الهداية وقال في النهاية عن الفوائد الظهيرية والجواب  
عما روي ان الحديث اذا وردا متعارضين واحدها عام والاخر خاص فان علم ان الخاص مؤخر  
يكون مخصوصا للعام وان علم ان العام مؤخر يكون ناسخا للخاص وان لم يعلم تاريخها يجعل  
العام مؤخر لما فيه من الاحتمال وهما لم يعلم التاريخ بينها فيجعل العام مؤخر وهما في الثاني  
قوله لم ليس في الخضروات صدقة وليس كراد بالصدقة الزكاة لان الخضروات اذا كانت  
للجارة يجب فيها الزكاة بالاتفاق فتعين العشر وله اطلاق ما روياه ورويهما محمول  
على صدقة باخذها العاشر اى ليس للعاشر ان يأخذ من غير الخضروات لاجل الفقر عند  
اباء صاحبها عن دفع القيمة اذ لا يظن لهم في اخذ عينها لاحتمال الفساد واما اذا اخذ من  
عينها لاجل حالته جاز على ما في العناية وله ايضا ان السبب في العشر هي الارض التامة  
وهي قد يستثنى بالايضا فيلزم العشر فيها لا يبقى كان قد وجد كسبب الحاجب بل لا شيء وذلك

اخذه السبب من الحكم في موضع يحتاج في اثبات ذلك وهو لا يجوز ولهذا يجب فيها الخبز والوسق  
سقون صاعا بصاع البقي وم خمسة او سق الف وماتان لان كل صاع اربعة امنا عند اهل  
الكوفة وعند اهل البصرة الوسق ثلثان من ومالا يوسق كان زعفران والقط اي يجيب فيه العشر  
اذا بلغت قيمته خمسة او سق من ادق ما يوسق كالذرة فانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه لعدم  
تحت الوسق فاعتبر قيمته كان في عروض التجارة فاذا بلغت قيمته خمسة او سق من الذرة  
يجب فيه العشر عند ابو يوسف وعند محمد اذا بلغ خمسة امنا من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر  
محمد في القط خمسة امنا كل حل ثلثان من ومن الزعفران خمسة امنا لان التقدير بوسق  
عندها كان باعتبار انه اعلى ما يقدر به نوع ذلك الشيء لانه يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل  
ثم بالوسق فكان الوسق اعلى البعاري واقضى ما يقدر به في القط الكيل لانه يقدر اولا بالاساتير  
ثم بالامنا ثم بالكيل وفي الزعفران المثل لانه يقدر اولا بالسججات ثم بالاساتير ثم المثل  
ولا شيء في حطب وقصب فارسي وهو ما يتخذ منه الاقدام ولعز زيه عن قصب السكر وقصب  
الذيرة فان فيها العشر لانه يقصد بها استقلال الارض بخلاف الحطب والعصب الفارسي  
فانه لا يقصد بها استقلال الارض وحشيش لانها لا يستنبت في البساتين عادة بل ينفي  
عنها فلا يستثنى بها الارض حتى لو اتخذها مقصية او مشجرة او مبنيا للحشيش يجب فيها العشر  
وبين لان المثل يجب بمعنى ان العشر الواجب في القليل قبل ادراك الجب انقل الى الجب بعد ادراكه  
فتعين البقر الذي صار قصيرا في الاصل خاليا عن الوجع وعن محمد في البقر انه اذا بيع في سنة  
العشر وسعف وهو ورق الجريد لان لائق منه القدر لا نفسه وكذا الاشياء بالانفاق في الطرشاء  
والكلب وشجر القط والبارزجان ويمكن دخولها في الحطب على ما في فتح القدير ولذا لم يذكرها  
في المستثنات لكن يغنى ما في الخلاصة وفتح القدير انه لا عشر فيها كان من الاروية كالبليغ  
والكندر ولا يخرج من الاشجار كالصمغ والقران ولا فيما هو تابع للارض كالخيل والار  
لانها كالارض حتى تدخل في بيها ولا في كل بذل لا يطلب بالزراعة كبذر البطم والفتاكوبها  
غير مقصورة في نفسها وفيما سقى بغرب اى بدلو عظيم او دالية اى دولا ب على ما فسره الفقهاء  
وقال في المغرب الدولاب المنخون التي تدبرها الدابة والدالية جنح طويل يركب تركيب  
مذاق الارز في راسه مفرقة كبيرة يسقى بها ويدخل في البيع الدولاب من غير ذكر دون  
الدالية لانها معلقة بعيرها وكذا لك جذوعها اشقي اوساينة اى الناقة التي يستغنى عنها



نصف العشر من غير اشتراط ان تصاب والبقاء عند ارجوع مع اشتراط ان تصاب على ما مر وذلك  
لان المؤنة فيها اكثر ما سقى بالسما او السبع وقبلها نوفيقي ثم المعتبر منها هو السقي بها في اكثر السنة  
كان في السقي بالسما والسبع وكذا المعتبر لو سقى سحيا وبذلية قبل رفع مؤن الرزق من ليرة العال  
ونفقة البقر وكري الهز وغير ذلك مما يحتاج اليه في الرزق فيؤخذ قبل رفع هذا المؤن وفي  
المسل العشر قبل او كثر عند ارجوع لانه لا يعتبر ان تصاب اذا اخذ من جبل وهذا قد علم فيما سبق من  
قوله لو اخذ من غير جبل او ارض عشرية فيدبه لانه لو اخذ من ارض حرجية لا عشر ولا اخرج فيه  
وقال انشا في لاشي في المسل مطلقا لانه مولد من الحيوان فاشبهه الا برسيم ولما قوله علم حين  
كتب الى ابي بن في المسل العشر ولان النخل يتناول من الانوار والنار وفيها العشر وكذا فيما  
اخذ منها بخلاف دود القمل لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها وعند محمد بن يحيى العشر في المسل  
اذا بلغ المسل خمسة افرق والفرق ستة وثلاثون رطلا اي بالقرابة لانه اقضى ما يقدر به  
نوعه قال في القرب الفرق بفحنتين انا وياخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلثة اصوع هكذا  
في التهذيب عن ثوب وحالدين يزيد قال الاخرى والمحدثون على السكون وكلام العرب على القربك  
وفي الصحيح الفرق مكان معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا قال وقد يجرى وفي التكملة الفرق  
لسكون الروم من الاولى والمقادير ستة عشر رطلا والقباع ثلث الفرق وبالفتح مكمل ثمانون رطلا  
وقال بعضهم الفرق يسكون الروم اربعة ارطال قلت وقرئوا درهشام عن محمد الفرق ستة وثلاثون  
رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة وكذا ما في المحيط انه ستون رطلا انتهى كلام العرب  
فاعرف وعندي يوسف اذ بلغ المسل عشر قرب حديث بن شيبان انه يؤدون الى رسول الله  
من كل عشر قرب قربية والعرب خمسة وخمسون رطلا وعن ابي يوسف انه يعتبر فيه خمسة اوسق وعنه  
خمس امانا وكذا الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في قصب السكر كان في القطر والرعفران فيعتبر  
ابو يوسف بقيمة خمسة اوسق ومحمد بقيمة خمسة امانا على ما في القناعة ويؤخذ عشران من  
عشرية لبقاى بان اشتراها من مسلم او ملكه في الاصل عرف ذلك باجماع الصحابة هذا عندنا  
وعند محمد يؤخذ منها عشر واحد ان كان اشتراها من مسلم لان الوظيفة لا تتغير بتغير المالك  
عنده والعشر انما يضعف عنده في الاراضي الاصلية التي وقع الصلح عليها ولها ان الصلح وقع  
بيننا وبينهم على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم ولو  
اشتراها اي ارض التي عليها العشر المضايع من الاصل منه اي من القبلية فيؤخذ منه العشران

عندهم لان الذي اهل للتضعيف في الجملة كما اذا مر على العاشر مائة الزكوة وكذا اي يؤخذ العشران لو  
اشتراها منه اي من القبلية مسلم لان المسلم اهل للتضعيف في البقا وان لم يكن اهلا له في الاصل كالجراح  
اذا اشترى ارض خراجية فينتقل التضعيف اليه احليا او حادثا كما انتقل الجراح او اسلم عواى القبلية  
يعني يؤخذ منه العشران بعد اسلامه ايضا لكونه اهلا له في البقاء خلا لا ييوسف فيا اشترا  
من القبلية مسلم وفيما اسلم هو فانه يقول يعود فيها الى عشر واحد لرواى الداعي الى التضعيف وهو الكفر  
الا يرى انه يؤخذ من اموالهم التجارة ضعف ما يؤخذ من المسلم ثم بعد الاسلام او بعد البيع الى مسلم  
سقط التضعيف بخلاف ما اذا اشتراها منه ذي البقاء الداعي فيه قلنا التضعيف خرج والجراح  
لا يسقط بالاسلام ولا بالانتقال الى مسلم بخلاف التضعيف من اموالهم التجارة لانه لو طيف  
فيها فان قبل يلزم الحكم بلو علة قلنا بطلانه من لان الحكم الشرعي لا يستلزم اعملة في بقاءه وانما  
ليستلزمه في ابتدائه كالرواى في الكفر ثم يفي بعد اسلامه والكل والاضطباع في الطواف بقيا  
بعد رواى الحاجة الى اطرار الجملد للشرى في وقيل محمد بعد في عدم بقاء التضعيف والاصح ان مع  
ارجح في بقاءه على المسلم الا ان قوله لا يباق في الاصلية بان ورثها القبلية من اباة او نذولت  
الا يدي بالشر من القبلية الى القبلية لان التضعيف الحادث لا يتحقق عند محمد لعدم تغير الوظيفة  
عنده وعلى المرأة والصبي ثم ما على الرجل منهم يعني العشر المضعف في العشرية والجراح الواحد في  
الحرجية لان الصلح معهم جرى على تضعيف ما يجب عليهما من الصدقة دون المؤنة المحضنة وهو الجراح  
وعلى المرأة والصبي من العشر لان فيه معنى العبادة فكذلك على نسائهم وصبيانهم ضعف ذلك وتوابع  
ذي غير قبلي لانه لو اشترى القبلية من مسلم ارض عشرية يؤخذ منه العشران على ما سبق قلنا  
هذا غير القبلية عشرية مسلم فعليه الجراح او ثم قبضها على لو اخذها مسلم بالتشفة او رد على  
البايع ليس عليها الجراح بل يفي عشرية كما كانت لعدم ناكده ملكه واما بعد تمام قبضه فيناكد ملكه  
فيكون الباقي موضع الجراح لان المأخوذ من الجراح او عشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف عند  
على الصلح وليس بوجوده والواحد فيه معنى العبادة وانكافر ليس من اهله فتعين الجراح لانه مؤنة  
فيه معنى العقوبة وانكافر اهلها وقال ابو يوسف عليه العشر المضاعف ويعرف معرفة  
الجراح اعتبارا بالقبلية وبما يربى الذي على العاشر فان الواجب فيها ضعف ما على المسلم قال وعندها  
من التبديل لانه تفيير في الوصف من النقصان الى الزيادة بخلاف الجراح فانه واجب اخر وعند محمد  
يقي على حالها لانه صار مؤنة لها فلا يتبدل كالجراح ويعرف معرفة الجراح في رواية ابن سبعة



عن محمد لان ما يعرف الى الفقراء ما كان لله تقا بطريق العبادة وما لا كافر ليس كذلك فيصرف الى  
مصرف الخراج وفي رواية اليسوط عن محمد انه يعرف مصرف الصدقات لان حق الفقراء يتعلق به  
كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وان اخذها الى الارض العشرية التي اشتراها ذمي غير تفتي  
من مسلم منه اي من ذلك الذي مسلم يستغفقه او روت على ابي داود البسج عا د العشر اي بقي  
عشرية كان لعدم ناكذ ملك الذي لم ينام قبضه ولو بعد وضع الخراج عليها لان هذا الردف  
فيجعل البسج كان لم يكن وبالاستحقاق بالاستغفقه ينتقل الى المسلم المستغفقه كانه اشتراها  
من المسلم لكنه لا بد ان يكون الردف قبضا القاضى لان الردف بلا قبضا ليس بفسخ بل اقالة فيكون عقدا  
جديدا في حق غيرها فتكون الارض خراجية فصارت شراء المسلم من الذي بعد ما صارت خراجية  
فتصير على حالها كذا في فتح القدير وفي دار جملت بسببنا نخرج ان كانت اي الدار الذي سواد  
سقاها بماء العشر او بماء الخراج لتقدر الجواب العشر عليه لما فيه من معنى العبرة والذي ليس من  
اهلها فتيان ما فيه العقوبة وهو الخراج لكونه البق بحاله فان قبل العبرة اما لئلا او كان يرضع  
عليه الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر في ماء العشر وان كان الثاني فينا فصرف لم  
ان المونة في مثل هذا يدور مع الماء حتى وجب على المسلم خراج في بستانه ان سقى بماء الخراج  
وعشر ان سقى بماء العشر على ما سيصرح به قلنا العبرة لئلا لكن يقول الخجل شرط لتاثير  
العلة في الحكم والكافر ليس بجمل للعشر لكونه عبادة وليس هذا من قبيل تخصيص العلة بل  
العلة لم يوجد بعد لفقد شرطها لا يقال على قياس قول ابى يوسف يجب فيه العشران وكل  
قياس قول محمد عشر واحد لان ذلك في ارض اسنقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان  
كانت في يد مسلم وفيما نحن فيه ليس كذلك او كانت الدار مسلم فجعلها بستانا ان سقاها  
اي البستان بماء اي بماء الخراج يجب فيها الخراج وان سقاها بماء العشر فعشر لان المونة  
في مثل هذا تدور مع الماء لان وظيفة الاراضي باعتبار اترالها وهي انما تكون ببناء فان قبل  
فيه توظيف الخراج ابتداء على المسلم وذال يجوز قلنا ذلك لا يجوز فيما اذا لم يكن منه صنع  
وضع الخراج عليه او يكون منه صنع والاول مسلم والثاني ثم بل هو جائز على ما صرح به في  
النهاية عن الامام السرخسي وقال معنى قول محمد في ازيادات ان المسلم لا يتبداء بتوظيف  
الخراج لانه لا يتبداء بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك وفيما نحن فيه  
وجد منه صنع يستدعي ذلك وهو السقي بماء الخراج اذا الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختصر

وجوب الخراج فيما يسقى بما وجبه المقاتلة الا ترى ان المسلم اذا سقى ارضا مينة باذن الامام وسقاها  
بماء الخراج وجب عليه الخراج وقد يجاب عنه على تقدير تسليم ان المسلم لا يتبداء بتوظيف الخراج  
مطلقا وان ما ذكره محمد على اطلاقه بان ليس فيما نحن فيه ابتداء بتوظيف الخراج على المسلم بل انما هو  
انتقال ما تقرر فيه الخراج بتوظيفه اليه وهو كذا فان فيه وظيفة الخراج فاذا سقى به انتقل  
هو بتوظيفه الى ارض المسلم كالواشترى ارضا خراجية انما جند بالدار التي جعلها بستانا بتيان  
ان الحكم الاصلى للشيء يتغير بتغير صفته فانها لو بقيت دارا كانت لم يكن فيها شيء سواها كان ملكها  
مسلم او دنيا وكذا الاشياء فيها ان لم يجعلها بستانا ولكن فيها نخيل يخرج اكرار من عرفني في حكم  
الدار حتى ان لم يكن فيها عشر ولا خراج كذا في النهاية والبستان عبارة عن كل ارض يحوطها  
حائط وفيها نخيل منفردة واشجار وان سقاها المسلم مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فعليه  
العشر لكونه البق بحاله وعن الامام السرخسي ان عليه العشر في كل حال ولا شيء في الدار  
ولو وصيلة لذمي ذكر الامام المحبوبيان عمر حين وظف الخراج والجزية سنن عن المساكين فقال  
المساكين عفو ثم انفق عليه الاجماع لعدم الاستثناء فيها والخراج باعتبار ما علم ان التكليف  
ثلاثة منها شرعية وهي ما وصفه اهل الشرع كالزكاة والعشر والخراج والجزية وصدقة الفطر  
ومنا عرفة وهي ما وصفه الامام لمصلحة رعاها كالمقاطعات والمقابدات التي وضعها  
الامام في دور البلاد ومنها شاقة وهي ما اخذته الظلة ظلما وماء السماء والبيروا الذين عسروا  
وكذا البحار الذي لا يدخل تحت ولاية احد وماء انهارا وصفا رجعها اليهم مثل نهر الملك ونهر  
ومرور وخرلي لان اصل تلك الانهار بماء الخراج فصارت ماؤها خراجيا وصارت الارض ايضا  
خراجية بتعاكذ في النهاية عن ميسوط عن الاسلام وكذا اي خراجي سيجون نهر نهر الخراج  
نهر نهر مذ ورجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة عند ابى يوسف خلافا لمحمد فان العشر  
لانه لا يحيط بالحد فصار كالبحار ولا يؤيد سقانه بتجديدها القناطير من السقي وهذا يدعيها  
السين في عين في اري الرقت ورقوت ونقط بفتح النون وكسرها افتح دهن يكون على وجه الماء  
في العين في ارض عسري شي لانه ليس من ارض الارض وانما هو عين فواره كعين انما وان كانت  
عين فيرو ونقط في ارض خراج ففي حريمها الصالح للزراعة الخراج لان الحريم في الاصل صالح للزراعة  
وانما عطله صاحبه لم حاجته والقدرة الكفيلة كافية في الخراج لا فيها لان موضع العين لا يصلح  
للزراعة وفيه ولان في حريمها ايضا لعدم الصلاحية للزراعة فكانت الارض السجدة والاول



اصح ولا يجتمع عشر وخارج في ارض واحد لان في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى العقوبة فكلما  
وقال الشافعي يجتمعان في الخراج لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض  
فيجتمعان قلنا سببها الارض النامية لكن انما في العشر لابد وان يكون تحقيقا بالخارج  
والخراج اعم من التحقيق والتقدير حتى يكفيه التمكن للزراعة وان لم يزرعها واعلم ان الاراضي  
المشرية خمسة انواع ارض العرب كلها وكل ارض اسلم اهلها طوعا والارض التي فتحت عنوة و  
قسمت بين القامدين وبستان مسلم كان داراله وارض الملوك التي احيها مسلم وكانت خارج  
الارض المشرية وسيأتي بيان الخراجية ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان من عليه العشر والخراج  
اذا مات قبل الاداء يؤخذ ذلك من تركته في ظاهر رواية اصحابنا وفي رواية ابن ابي ابي  
عن ابي ابي انه يسقط بثلوث كذا في قاضيهان والثالثا رعايته وقال في الحاوي القديسي  
ولا يؤخذ العشر من التركة ان لم يوص به وروى انه يؤخذ ثم قال ولو مات من عليه الخراج  
لا يؤخذ من تركته وقيل يؤخذ والاصح الاول انتهى وقد وقع فتوى مشايخ الاسلام على  
ظواهر رواية وهكذا **باب المصروف** وهو ثمانية انواع لقوله تعالى انما الصدقات  
للفقراء والمساكين والعاملين عليها والؤلفة قلوبهم وفي القربا والاية وسقط منها  
الؤلفة قلوبهم بانواعهم الثلاثة بعد النبي ثم قيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب والاجماع وقيل بطريق  
انتهاء الحكم بانتهاء علته لان اعطاء النبي عم كان لدفع شرهم ولعزاز الدين وبعده انتهى هذه العلة  
بقوة الاسلام وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل ناسخ لان اجاعهم على السقوط يدل  
على ناسخ از الاجماع بلا سند غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل  
الواجب الحكم بشيئيه وهذا قوي الوجه لان زمن الاجماع ليس زمن النسخ فلا يكون الاجماع ناسخا  
لكتاب وان نعلم الاجماع في بقائه الى العلة كالتمل في الحج فيجوز بقاءه بعد انتهاء علته  
واما ما قاله بعض محقق مشايخنا من ان هذا تقرير لما كان في زمن النبي عم من حيث المعنى  
لا من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان الحق بالدفع اليهم في زمنه عم كان لا عزاز  
الدين لضعفه في ذلك الوقت لغلبة اهل الكفر ولما ابتدئ الحال بغلبة اهل الاسلام صار  
الاعزاز في الكنع لان الدفع فكان الدفع في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة  
الالة لا عزاز الدين والاعزاز هو الحق وهو باق على حاله فلم يكن منسوخا ولا منتهيا انتهى  
ولا يخفى عليك ان هذا القول في الحقيقة يرجع الى القول بانتهاء الحكم بانتهاء علته هو الفقير هو

من له شيء دون نصاب وقد رخص نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة على ما في فتح القدير والمسلوك  
من لا شيء له فيكون اسوه حال من الفقير على ما يد له عليه قوله او مسكينا ذا مبرة اي لاصفا بالزكاة  
من الحج والقرى وقيل بالعكس لقوله تعالى اما المسكينة فكانت لمساكين يعملون في البحر والمذهب  
هو الاول والجواب عن الثاني بان المسكينة لم تكن لهم بل هم ابرادها او عارية لهم او قيل لهم مسكينة  
ترجا فلي هذا ان المساكين يحل له السؤال لقوت يومه او ما يستربد به بخلاف الفقير فانه  
لا يحل له السؤال لقوته لان السؤال حرام لمن يملك قوته بعد ستره بدنه وقال بعضهم لا يحل  
لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكاة لمن لا يحل له السؤال بعد كونه فقيرا  
ولا يخرج من الفقر ملك نصيب كثيرة غير نامية اذا كانت مستفرقة بالحاجة ولذا قالوا يجوز  
للعالم وان كانت له كتب تساوي نصيبا كثيرة اذا كان محتاجا اليها للتدريس والحفظ او التصحيح  
وقد منا تفصيله في اول الزكاة ولو كانت الكتب ملك رجل عامي وليس له نصاب نام لا يحل  
دفع الزكاة لانها غير مستفرقة في حاجته فلم تكن كتابا كذا في الكفاية وعلى هذا جميع آلات الفقير  
اذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره والحاصل ان النصب ثلثة نصاب يوجب الزكاة على  
مالكه وهو النامي خلفه او اعدا مع سلامته عن الدين ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس بنام  
خلقة او اعدا فان كان مستغرقا بالحاجة ماله حل له اخذها والآخرت عليه ككتاب  
تساوي نصابا لا يحتاج الى كلها او اثاث لا يحتاج الى استعماله كله في بيته وعبد وفرن  
لا يحتاج الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكناها فان كان محتاجا الى ما ذكرنا حاجة  
اصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة اليه ويجرم السؤال عليه ونصاب يحرم السؤال وهو ملك  
قوت يومه او لا يملكه لكنه تقدر على الكسب او يملك خمسين درهما على الخلق في ذلك كذا في  
فتح القدير واختلفوا في انها صنفان او صنف واحد في حق الزكاة والصحيح انها صنفان لان  
النصف فيما تلونه دليل القابرة وكذا اختلفوا في حق الوصية والوقف والنداء فقال ابو ج  
انها صنفان فيها ايضا وقال ابو يوسف صنف واحد والصحيح قول ابي ج على ما ذكره في الاسلام  
فلو اوصى ثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين لفلان نصف الثلث وللفقيرين النصف  
الاخر عند ابو يوسف وعند ابي ج لفلان ثلث الثلث وللفقيرين الثلثان وكذا على فلان  
وعلى الفقراء والمساكين او نذرهم والعامل وهو الذي سعة الامام كجباية الصدقات  
ولا يكون هاشيبا على ما سيصرح به لان الهاشبي وان جاز كونه عاملا لجميع الصدقات لكن



لا يجوز اخذه ما جمعه من الصدقات الواجبة الا ان يعطى له من غيرها ما جمعه من كسبه من  
غير الواجبة وقد ذكرناه في العاشر يعطى بقدر عمله ولو غنيا الى مع اعوانه يعطى بأوسط  
مدة ذهابهم واياهم ما دام المال باقيا لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيستحق الاجرة كالقائم  
والفقير والكدس والمقاتلة وليس ذلك على طريق الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم في  
مدة معلومة بقدر معلوم بل على طريق الكفاية ولهذا يأخذ بقدر كفايته مع اعوانه ولو كان  
غنيا الا ان استغفرت كفايته الزكوة في الزيادة على النصف لان النصف عين الانصاف  
ولكن لما فيه من شبهة الصدقة بناء على ان الزكوة سقطت عن ذمة المؤثر لا يأخذها  
العامل الهاشمي نزيها لقربة النبي عن شبهة الكوسخ والفقير لا يوارى في اكرامة فلم يعتبر  
الشبهة في حقه وعلى الامام ان يبعث من يرضى بأوسط بلا اسراف ولا تقتير على ملكه  
غاية البيان ولهذا جندناه بأوسط ولا فضل ان لا يجعل العامل عائلته قبل الوجوب ولو  
عجل حازه على ما في التزانية ولو اخذ الصدقة وصناعت في يده بطلت عائلته ولا يعطى من  
بيت المال شي على ما في النجاشي عن الاجناس ولهذا جندناه بالبقاد وفي قوله بقدر عمله وعلى  
النشائي فانه يقول يعطى للعامل الثمن والكسوة عليه ما بنياء فان قيل ان التسمية فيما تلوناه  
يقتضي المساواة مع باقي الاصناف في الاصل فيكون بياننا كخصته وهو ان قلنا سهم المؤلفة  
قلوبهم قد سقط بالاجماع فلم يبق السهام غايبه حتى يكون له الثمن وسهم المسلمين من المؤلفة  
ليس من حيث انهم مؤلفة قلوبهم بل من حيث انهم من احدى السبعة والمكان بيان في ذلك  
رقيبته وهو المراد بقوله تعالى وفي اكراب ما تلوناه وقال في اكراب ان بيان في رقيبته  
وليس الدفع الى الكاتب هو الدفع الى المولاه كما في الفقه لانه حر يد فيجوز دفع اليه ولو كان  
مولا غنيا بخلاف العبد فانه لا يجوز دفع اليه لو كان مولا غنيا ومديون لا يملك  
نصا يا فاضلا عن دينه وهو المراد بانكاره فيما تلوناه واذا ملك نصا يا فاضلا عن دينه  
صار غنيا ومنقطع الغزات وهو المراد بقوله تعالى في سبيل الله عند أبي يوسف لانه كسفا  
عند الاطلاق ومنقطع الحاج عند محمد لما روي ان رجلا جعل له بغير الله في سبيل الله  
فامر رسول الله ان يعمل غايه احوال وقيل المراد به طلب العلم ان كان كل من منقطع الغزات  
واجب على اخذ فقير فان قيل فليجوز هذا فائدة افرادها بالذكر عن الفقير لبيان  
فيما زيادة معنى غير الفقير وهو لا ينقطع في سبيل الله وقال النشائي يجوز رفع الصدقة

الى غنيا والغزات لقوله عم لا يحمل الصدقة لغنى الا خمسة الغزات في سبيل الله والعامل عليها  
والغزاة ورجل اشتراها بماله ورجل يصدق بها على المساكين فاحداها المسكين اليه قلنا معناه  
ان المستغنى بكسبه لقوة بدنه لا يحمل له طلب الصدقة الا اذا كان غاريا او عاملا عليها ومن  
له في وطنه مال لا معه وهو المراد بقوله تعالى وابن السبيل وبه تم الاصناف السبعة ولا يحمل  
له ان يأخذ اكثر من حاجته والاوالة ان يستقرض ان امكن لكن لا يلزم ذلك يجوز عجزه عن  
الاداء والحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلد ولا يقدر عليه كذا في فتح القدير  
ومثله ما في المحيط بفتح قل والحق ابن السبيل بتجرده ويون على الناس لا يقدر على اخذ  
ولا يجد شيئا فيحمل له اخذ الزكوة لانه فقير يد كابر السبيل وهل يلزم ان يصدق ما فضل  
في يده من مال الزكوة عند قدرته على ماله ففي فتح القدير لا يلزمه المصدق كما لا يلزم على  
الفقير اذا استغنى وعلى الكاتب اذا عجز وعندهما شيء من مال الزكوة ان يصدق بها ويجوز  
الى كلهم أي كل السبعة والى بعضهم وقال النشائي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلثة من كل صنف  
وهم احد وعشرون نفرا لانه تعالى اصناف جميع الصدقات اليهم بدم الملك فيما تلوناه واشرك  
بينهم بالواو وكان الزكوة حقهم وقد ذكرهم بلفظ الجمع واقل الجمع ثلثة قلنا المراد بالآية  
بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا يقيدين الدفع اليهم وبيان استحقاقهم لان الزكوة حق  
الله تعالى لاحقهم وبعبارة الحجة صاروا مصارف لها انه تعالى ذكرهم باوصاف شتى من الحاجة  
وكل واحد منهم في هذه الكلمة سواء يجوز التصرف في كل منهم وهذا قول عمر وعلي وابن عباس  
ولم ينفل خذف عن باقي الصحابة والامم فيما تلوناه للعاقبة لا للملك والاستحقاق كان في  
لغو اللغو والجمع المحكي باللام يراد به الجنس لا الجمع حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث  
بالواحدة وحرمة على النبي مع تزوج امرأة واحدة بعد التسع بقوله تعالى لا يحمل لك النساء  
من بعد ولا تدفع ثمن المسجد او تكفين ميت او قضاء دينه لعدم التملك وهو شرط  
وهذا في الاول ظاهر وكذا في التكفين لانه ليس عليك التكفين من الميت ولا التورث حتى لو  
اخرجته السباع فاكلته فالتكفين لصاحبه لاهم واما في الثالث فلا ينفق دين الحي  
ثم نصا دقا على ان لا دين عليه يستترده الدافع لا الديون لعدم التملك اليه فقضاء دين  
الميت اولى كذا قالوا ولكن هذا اذا كان بغير اذن الحي اما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن  
زكوة لما ذكره في النهاية عن شرح الطحاوي ولو قضى دين حي والمديون فقير فان قضى



بغير امر يكون متبرعا ولا يجوز عن زكوة ماله ولو قضى بامره جاز عن زكوة فكانت نقد على غيره  
فيكون الذين انقا بعض يقبضه عن المديون يثابة ثم يقبضه لنفسه فان في الربح وفتح القدير  
نقل عن الغاية لو قضى بها دين حتى او ميتا بامره جاز عن زكوة انتهى فالمنهون منه انه لو قضى دين  
ميت بامره جاز عن زكوة كما في الحكي لو كان فقيرا وهو الظاهر فلو اوى قاضيا من ايضا كان قال  
في الخلاصة لو بنى مسجد بنية الزكوة اوج او اعنق او قضى دين حتى او ميت بغير اذن الحكي لا يجوز  
عن زكوة انتهى ولا يخفى عليك ان الظاهر من قوله بغير اذن الحكي دون بغير اذنها عدم الجواز في  
الميت مطلقا وهو الظاهر من اطلاق الهداية ايضا وهذا هو المذهب في كل عبارة الغاية على هذا  
باب رجع ضمير امره الى الحكي وذلك لانه لا بد في الزكوة من التملك للمديون والتملك لا يقع عند  
امره بل عند اداء الامور وقبض النائب وفي هذا الوقت لم يكن المديون اهلا للتملك لموته  
فلا يقع قبض الدين ثابا عنه فلم يوجد التملك والتملك للفقير وهما بخلاف ورده ابن ابي  
علي ما ذكرناه من قولهم انه لو قضى دين الحكي بامره ثم مضى فاعلى ان لا دين عليه يسترد كذا  
لا للمديون الفقير وهو ان بالدفع وقع المدفوع ملكا للفقير بالتملك وقبض النائب عن الفقير  
فكيف يصح الاسترداد بعده وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه  
بعد القبض يثابة عنه لا التملك الاول اعني التملك الى الفقير للمديون لان غاية الامر انه  
ملك فقيرا على ظن انه مديون وظهور عدم الدين لا يؤثر في عدم التملك الاول بعد وقوعه  
لله تعالى واذ لم يكن له ان يسترده من الفقير اذا عمل للفقير الزكوة ثم تم الكون ولم يتم النصا  
المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع فلان لا يملك الاسترداد ههنا اولا بخلاف ما اذا عمل للساعي و  
المسئلة بما لها حيث له ان يسترد لعدم زوال الملك على ما سبق تفصيله او تمنى في يمينه  
لا يشترى المكي بها عبدا فيقول ان الاعناق اسقاط لا تملك وان اراد انصرف الى هذه الوجوه  
نصدق بها على الفقير ثم بامره ان يفعل هذه الاشياء فيحصل للمكي ثواب الصدقة والفقير  
ثواب هذه القرب كذا في الهداية ولا الى الذي خلا فالرفع مطلقا قوله تعالى انما الصدقات  
للفقراء ولنا قوله عم لما نخدم من اخينا ثم وردنا في فقرائهم لان الضمير للسليين والكتاب مختص  
منه فقراء اهل الحرب بالاتفاق بقوله تعالى انما نهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وكذا المولى  
المركي وفروعه وزوجته فيجوز بعد تخصيصه بغير الواحد على انهم ذكروا ان حيث ما مشرو  
يجوز به الزيادة على الكتاب وصح غيرها اي غير الزكوة من الصدقات كصدقة الفطر والكفارات

247  
والندور والنواقل لقوله عم نقد فوالحكي اهل الاديان كلها رواه ابن ابي شيبة عن جراح مرسلا وهو  
جرح عندنا والحكي والمستامن حقا منه ما نلونا من ابنه المقاتلة لا يقال اطلاقه يقتضي  
جواز دفع الزكوة للذي ايضا لانا نقول قد علم عدم جوارها الى الذي بحديث معاذ فملنا به  
غير الزكوة من الصدقات جمع بين الدليلين ولا لا غنى بملك نصابا من اى مال كان لقوله عم  
لا تحل الصدقة لغنى لخرجه المزمى فيند بملك النصاب لان الغنى على ثلث مراتب ما يتعلق به وجوب  
الزكوة وما يتعلق به وجوب صدقة الفطر والاضحية وما يحرم به التسوال وكذا رده ههنا هو  
الوسط وههنا تفصيل ذكرناه من قبل او عبده او طفله لان الدفع الى عبده الغنى بملك الغنى ولو  
كان العبد مازواله فلا يجوز الا اذا كان المادون مدبونا بما يستغرق رقبته وكسبه في جاز  
الدفع اليه عند ايج خلافا لما بناه على ان المولى لا يملك اكسابه عنده فهو كالمكاتب وعندهما  
ملك وطفل الغنى غنى ببسار ابية فلا يجوز مسوا كان ذكرا وانثى في عيال او لا على الصحيح على  
ما في فتح القدير وفي انقا وى او دفع الزكوة الى ابنته غنى يجوز في رواية عن ابى يوسف وهو  
ايح ومحمد وكذا اذا دفع الى فقيرة ابن موسر وقال ابو يوسف ان كان في عيال الغنى لا يجوز  
وان لم يكن جاز كذا في الخلاصة وكذا يجوز دفع الزكوة الى طفل الفقير وعبده لان البلوغ  
والحرية ليس بشرط في المصروف ولا يجوز الى مديون الغنى وام ولد بخلاف مكاتبه لانه مصروف  
نصا وفي الذخيرة اذا كان العبد زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئا او كان مولاه  
غائبا يجوز دوى ذلك عن ابى يوسف انتهى وتعليقه في فتح القدير بانه لا ينتفى وقوع الملك  
لمولاه بهذا العارض وهو التامع وغاية ما في هذا وجوب كفايته على السيد وتأثيره في  
واستحباب الصدقة انما قلل عليه وقد يجاب عنه بانه عند غيبة مولاه الغنى وعدم  
قدرته على الكسب لا يزل عن حال ابن السبيل بخلاف ولده الكبير وامرأة ان كانا فقيرين  
لان الولد الكبير للغنى لا يعد غنيا بما رايه وان كانت نفقته عليه بان كان زمنا او اعني نحو  
وكذا زوجته لا تعد غنية بماله في ظاهر الرواية فيجوز الدفع اليها وكذا يجوز الدفع الى بنت  
الغنى الكبيرة وان استوجبت نفقتها على ابيها بدون هذه الاعذار لما ذكرناه انها لا تعد غنية  
بما رايها على ما في فتح القدير وعن ابى يوسف انه لا يجوز دفع الزكوة الى امرأة الغنى لكونها مكنته  
المؤنة بالنفقة على الغنى والط من الرواية جواز الدفع اليها لما ذكرناه من انها لا تعد غنية  
بما رايها والفرق بينها وبين ولده الصغير حيث لا يجوز الدفع اليه لعد غنيا بما رايه



مع وجوب النفقة على النفي فيها ان استيجاب النفقة للزوجة بمنزلة الاجرة بخلاف وجوب النفقة للولد الصغير  
وكذا للبت الكبيرة لانه مسبب عن الخربة فكان كنفقة نفسه فالدفع اليه كالدفع الى نفس الغني ولا  
الحاشي من ان علي وعباس وجعفر وعقيل مثل كرم وثارث بن عبد المطلب ولو كانا من اهل بيت  
لما رواه مسلم ان هذه الصدقة او سلاح الناس ولا تحل للجد ولا لالجد حرهما الله تعالى عليهم كرامة  
لهم ولذريتهم ولما روى انه قال يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واوساخهم  
وعوضكم منها بحسن الحسن عن صدقات الناس لختلفوا في كراهة ما بها شي الذي حرم اخذ الصدقة  
لهم قبل ان يشتمل من كان فاحصر النبي وم من لم يكن فاحصر الكاهن والادب فاحصر من اسلم من  
اولاد بني هاشم في حرمة الصدقة لهم لكونهم هاشميا وان تحريم الصدقة حكم يخص بالقرابة من  
بني هاشم بالنسبة كذا ذكره في غاية البيان ويلايه اطلاق الكثر وفيه في الهداية والكان في  
الزيلي وفيه الفيدر بالخمسة المذكورة وصرح في التذليل بان الكرخي فيه هذه الخمسة وهم  
المص على هذا يخرج ابو طالب واولاده من الحكم المذكور ويخرجهم صرح في الزيلي وفيه الفيدر  
لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة لهم من الله تعالى وذريتهم حيث نصروه عم في جاهليتهم  
واسلامهم وابوطالب كان حريصا على اذي النبي فلم يستحقها بوجه فاجاز الدفع اليه واكثر  
بآلها شي عن بني المطلب لانه يجوز لهم اخذ الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة  
لان بني هاشم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وعبد مناف اربعة  
بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورة من بني هاشم لان الهاشم و  
ثارث عان النبي وم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي وم ثم اطلق علم  
جواز الدفع الى آلها شي هو ظاهر الرواية وروى ابو عمير عن ابي جابر انه يجوز في هذا الزمان  
وانما كان مستغنا في ذلك الزمان لا عطاءهم في ذلك الزمان شيئا من الحسن وروى عنه عن  
ابي يوسف انه يجوز ان يدفع بعض بني هاشم زكوة الى بعض وعموم ما روينا دليل على ظاهر  
الرواية ومفهوم الخلاف ليس حجة عندنا في ادر كانا فلا يستدل بمفهوم قوله عوضكم  
بحسن الحسن على خلاف ظاهر الرواية ثم انهم جروا على موجب هذا العموم في الصدقة كواجبة  
حيث قالوا لا يجوز صرف كفارة الكيم والظهار والقتل وخزاة الصيد وعشر الارض والنفقة  
وغلة الوقف اليهم وروى عن ابي يوسف جواز صرف غلة الوقف اليهم اذ كان الوقف عليهم  
لانهم بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان الوقف على الفقراء ولم يستم بني هاشم لا يجوز واما

الصدقة النافلة فيها خلاف فكان في الزيل لا فرق بين الصدقة الواجبة والنفقة في حرمة الدفع  
اليهم ثم قال وقال بعضكم بجعل لهم النفقة انتهى فقد اختلفت الخلاف على وجه يشعر بوجوب حرمة النافلة  
وهو الموافق للعموم ما روينا فوجب اعتبارها فلا بد دفع اليهم النافلة واليه اشار بقوله قبل  
بخلاف النفقة حيث يجوز دفع اليهم فقللوه بان المال في النفقة بمنزلة البئر بالماء  
فلا يتبدل في جوار الدفع اليهم وكان في الهداية يجوز النقل بالاجاع وكذا يجوز النقل بالنقص  
على ما في فناء ابي القاسم انتهى وقال في الكافي واما النفقة والوقف فيجوز انصرف اليهم  
لان المؤدى في الواجب بطهر نفسه باسقاط الفرض فيبدل المال كالماء المستعمل في النقل  
يتبرع بما ليس عليه فلا يتبدل في المؤدى كمن تبرع بالمال انتهى وقال ابن ابي عمير والحق الذي  
يقضي فيه انظر لبراءة صدقة الوقف تجري النافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع  
يجب دفع الوقف والافلا اذ لا شك في ان الوقف متبرع في صدقة بالوقف ولا يفتا  
ولجب ثم رجع عدم جواز دفع النافلة اليهم مثل الواجبة على عموم ما روينا الا ان يكون  
بطريق الهبة فيجوز وجرم في الهداية يجوز دفعها حيث قال بخلاف النفقة لان المال  
هنا كالماء يتبدل في سقاط الفرض اما النفقة بمنزلة البئر بالماء انتهى ويقع في  
الفيدر بان هذا القياس لا يكون مختصا للعموم الادلة المروية ابتداء بل بعد اخراج شي من  
عمومها لسمع ولم يوجد ذلك ولو سلم كل من القياس المقصود وغير الملق لا يتم اما القياس الغير  
المقصور لم يتم له اصل صحيح وقوله الما هنا كالماء يتبدل في سقاط الفرض ظاهر وان الماء اصل  
وليس صحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه متصوفا عليه او جمعا وليس شوت هذا الحكم لا كذلك  
بل الماء هو المتصوفا على حكمه هذا من التندس فهو اصل للماء في ذلك فابتناء مثله شرعا لا  
انما هو بالقياس على الماء لعدم التندس في الماء وبهذا صرح في الهداية المستعمل من الهداية حيث قال  
الا انه يعني الماء اقيمت به قرينة فتغيرت صفته كالصدقة فجعل مال الصدقة اصلا  
يجعل هنا الماء اصلا لان الصدقة وليس هذا الاتنا فضا واما القياس الموقف هنا في قوله النفقة  
بالصدقة بمنزلة البئر بالماء فيصير صحيحا فانه كالحاق قرينة بغير قرينة والصواب في الاحاق  
ان يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون الحاق قرينة بغير قرينة والصواب في الاحاق  
ادعي ان حكم الاصل عدم تندس ما اقيم به هذه مفنا حكم الاصل فان التندس لما يوا<sup>سطة</sup>  
خروج الاثام ازالة الظلمة والوضوء على الوضوء يفيد ذلك ايضا بقدره وقد قالوا



في قوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور  
ولهذا ان الوضوء انقل اذا كان متواليا يصير للماء به مستمرا ثم تكمل في حق سائر الانبياء  
فمنهم من يقول انها لا تخل لسائر الانبياء ايضا ولكن تخل لقراباتهم ومنهم من يقول انها تخل  
لسائر الانبياء وهذه خصصة لنبينا عم كذا في الخبر عن مسعود بن السرخسي ومواليهم منهم  
استحسانا لما اخرجته الترمذي وصححه ابن النجاشي قال مولى القوم منهم وانا لا نخلها لثمة  
ولا يرد عبد كافر اعتقه قريشي حيث يجب عليه الجزية ولا الجزية على انفرشتي لان هذا عمل  
بالقياس فيما لا نص فيه على خلافه لان الاصل ان يكون كل من المقتق والمعتق مستقلا  
بنفسه في الاحكام لا يتبع احدهما الى الآخر ونحن علمنا بما نحن فيه بالاستحسان بالانزاع  
خلاف القياس ولا بد فح المزدكي ذكوة الى الصلوة وان عدا او فرعه وان سفل لان منافع  
الاملاك متصلة بينهم فلا يتحقق التملك على الكفار وفي النهاية ولا بد فح الى المخلوق من ماله بالزنى  
والا الى ولده ولده ان ذى نفاه ولو تزوجت امرأة الغائب قال ابو جعفر الاول ومع  
هذا يجوز للدول دفع الزكوة اليهم انتهى وفي الخلاصة من فضل الكساح الفاسد بجل غاب عن  
امرانه وهي بكر عشر سنين فتزوجت باخر وكانت تدا اولاد افا لا اولاد للزوج الاول عندنا  
ويجوز للاب الثاني دفع الزكوة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهاده لهم وروى الجرجاني  
عن ابي جعفر ان الاولاد للثاني والفتوى على القول الاول انتهى وفي فاضل مسائل  
ان ابا جعفر عن الفتوى الاول وقال لا يكون الاولاد الاول والثاني وعليه الفتوى نحو  
فاختلف فيه الفتوى ثم لا يخفى عليك ان قول صاحب النهاية ان الاولاد من الاول ومع هذا  
يجوز للدول دفع الزكوة اليهم مشكل ولهذا قال في الخلاصة يجوز للاب الثاني دفع الزكوة  
الى هؤلاء الاولاد واما الدفع الى قريب الاولاد بينهم فجاز بل هو افضل لما فيه من الصلح  
الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والحالات ولو كان بعضهم  
في عياله ولم يفرق القاضى النفقة له عليه قد ضرها اليه بنوى الزكوة جاز عن الزكوة  
وان فرضها عليه قد ضرها بنوى الزكوة لا يجوز لانه اذا وجب في واجب اخر فلا يجوز الا  
اذا لم يتسبها بالنفقة لتحقق التملك على الكفار كذا في فتح القدير وقار في الخلاصة  
رجل له اخ فقضى عليه نفقته فكساه واطعمه بنوى به الزكوة قال ابو يوسف يجوز قال  
محمد يجوز في الكسوة ولا يجوز في الطعام وقول ابو يوسف في الاطعام خلاف ظاهر

الرواية وهذا خلاف ما ذكرناه من فتح القدير وبوافق مانع في فتح القدير ما ذكره في الخلاصة عن  
القناوي انه لا يجوز عن الزكوة ان كان يحسب من النفقة وان لم يحسب جاز انتهى ثم قال في  
الخلاصة ولو دفع الى اخيه ولها على زوجها مهر يبلغ نصابا ان كان الزوج مملوكا لم يطلب  
لا يمنع عن الاداء لا يجوز وان كان فقيرا او غنيا الا انه لا يعطى لو طلبت جاز في الصرف اليها  
او زوجته كذا في الشرائع في المنافع عادية ولو كانت معتدة عن حقي او باين لقيام حقوق الزوج  
فيها على ما في الحضانة من الدرر وفي النهاية لا يجوز دفع الزكوة الى المعتدة المبسوطة رواية  
ولمحة يعتد عن بائ واحد او ثلث انتهى وكذا لا تدفع اي امرأة الى زوجها لما ذكرناه من اشتراك  
النفقة خلافا لما في الصحيحين انه عم قال لامرأة ابن مسعود حين سالت عن التصديق  
على زوجة لك اجران لجر لصدقة واجر الصلوة والحوار انه في حق صدقة التطوع ويقول  
ولا الى عبده او مكاتبه او مدبره ولم يولد له عدم التملك لان كسبهم لموا اليهم حتى لا يجوز لان  
يتزوج جارية مكاتبه كالا يجوز جارية نفسه وكذا عبده المقتق بمقتضى بان يقتق مالك كل  
بعضه او يقتق شريكه وفي بعض النسخ وكذا عبده فيه شريكا عتق شريكه بمقتضى وهذا نص  
في الصورة الثانية وهذا بناء على ان مقتق البعض عنده كالمكاتب في حق لزوم الاستسعاء  
للساكن بناء على تجزى الاعتاق عنده واعلم ان العبد اما ان يكون مشتركا بينه وبين ابنه  
فاعتق هو نصيبه او يكون مشتركا بينه وبين اجنبي فاعتق احدهما نصيبه فعلى الاول يلزم  
على العبد السعاية للابن فلا يجوز للاب دفع الزكوة له لانه مكاتب ابنه وكذا لا يجوز الدفع  
لابنه كذا لا يجوز لمكاتب ابنه وعلى الثاني يلزم عليه السعاية للساكن فلا يجوز للساكن  
الدفع اليه لانه مكاتب نفسه واما الدفع الى مقتق البعض لاجنبي وليس له فيه شريك فانه  
لا ينع نصيبه لانه مكاتب ذلك الاجنبي عند ابي جعفر ومكاتب يكون مصرفا بالنفس وانما لا يجوز  
التصرف الى مكاتب نفسه او ابنه كذا في فتح القدير هذا كله عند ابي جعفر خلافا لما لا عدم جواز  
تجزى الاعتاق عندها فيكون حراما ديونا للابن على الصورة الاولى ولنفسه على الصورة  
الثانية التي ذكرناها انما ويجوز ان يدفع الانسان زكوة الى مديون ابنه ومديون نفسه  
اما لو اختار الساكن التضييق للمقتق كان اجنبيا عن العبد فيجوز له ان يدفع اليه بالانفاق  
مكاتب الغير ولو دفع الى من ظنه مصرفا فيبان انه غني اوها شي او كافر او ابوه او ابنه لجره  
عند ابي جعفر وخلافه لا يوجب وسقا وعليه الاعادة عنده ولا يسترد ماداه بالاتفاق ويصير



فقد عاكدنا في البحر نفاذ عن التنازع وهل يطيب للفقير ان لا قبل نعم وقبل لا بل يصدق به اوبى فيه  
الى صاحبه ولا يبي يوسف انه ظهر خطاؤه بيقين والوقوف ممكن على هذه الاستنباه فيعيد  
كالاولى والى الشايب فان الاولى الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة وغلبت الطاهرة مثل ان يكون  
اناء من طاهران واناء من نجس فانه لا يجوز له ترك النجس فاذا تحرى ونوضاه ثم ظهر الخطا بعيد  
الوضوء لا مكان الوقوف على الطاهرة بخلاف ما اذا غلبت النجسة او تساويا فانه يشتم ولا يكره  
التحري والى الشايب الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة وليس فيه علامة تعرف بها فانه يلزم التحري  
مطلقا سواء كان الثوب الطاهر غالبا او مغلوبا او مساويا مع النجسة فاذا اصاب ثوب منها  
بالنجس ثم ظهر خطاؤه اعاد الصلوة قلنا ان دفع الزكوة الى واحد من المذكورين مع التحري  
ثم ظهر خطاؤه يلزمه الاعادة واما عدم استرداده فلا من فساد جهة الزكوة لا تنقص الا  
وقد اراه بنية التزنية ولها اطلاق قوله ما يزيد لك ما نويت وبما معنى لك ما اخذت  
وقد دفع الى معنى وكيل ابية صدقته ولان الوقوف على هذه الاستنباه بالاجتهاد دون  
القطع فيبني الامر فيه على ما يقع عنده كاستنباه القبلة عليه ثم وجوه المسئلة ثلثة اهل  
انه اذا شك في تحري فقلنا مصرفا فرفع فظهر خلافه وهو ما ذكرناه من محل الخلاف والتحري  
ملخوذ فيه وانما في دفعه من غير شك ولا تحري فهو جازي لا اتفاق لان ظهر خلافه كالتحري  
والها شمي وغيرها في بعيد بالاتفاق والثالث انه شك ولم يحرم دفعه او تحري فقلنا على ظنه  
غناؤه اوها شمينه ودفع لم يحرم بالاتفاق حتى يظهر انه مصرف فيجزيه في البيع وقيل  
لا يجزيه كمسئلة الصلوة حالة الاستنباه الى غير جهة التحري فانها لا يجوز عندنا في محله  
وان ظهر صوابه ونفي القدر والحق الاتفاق على الجواز هنا فرق بين مسئلة الصلوة  
وبين ما نحن فيه بان الصلوة الى تلك الجهة معصية لتعد الصلوة الى غير جهة القبلة  
اذ هي جهة التحري فلا تنقلب طاعة وفيما نحن فيه نفس الاعطاء لا يكون به عاصيا فصح  
وقوعه مسقطا اذا ظهر صوابه ونفي الهداية وعن ابي حنيفة في غير كفي لا يجزيه وانما هو  
الاجزاء في الكل انتهى كذا في النهاية والذي ظهر من اطلاق لفظ الكاف في ظاهر الرواية على  
ما ذكره المصنف هو الجواز فيما كان الكافر او جريا او مستمنا كذا نقله في البحر عن المنقذ  
كذلك مخالف لما قالوا انه لا يجوز دفع الصدقة الى التحري والمستمن مطلقا ونفي غايه  
البيان نقله عن النجاشي لعمري انه اذا ظهر انه حربي او مستمن لا يجوز ونفي المحيط اذا ظهر

انه حربي فيه روايتان كذا في الخلاصة ولو بان انه عبده او مكاتبه لا تجزيه بالا جماع لعدم التملك نعم  
اهلية المحل ونادى دفع ما يعني عن السؤال يومه لقوله من اغنواهم عن مسئلتهم ولان فيه صيانة  
المسلم عن ذل السؤال مع اداء الزكوة وكره دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مدبون ولا عيال له  
واما اذا كان عليه دين فلا بأس بان يعطيه مقدرا ما قضى به دينه ويبقى له دون الثمانين  
بعد القضا وكذا اذا كان له عيال اذا قسم على عياله يبقى له دون الثمانين وعن ابي يوسف لا بأس  
باعطاء الثمانين لغير مدبون ويكره فوقة لان جزء من الثمانين مستحق كالحاجة في الحال واثبات  
دون الثمانين فيجوز مثل المدبون بل ذكره في الخلاصة عن ابي يوسف اذا نوى الرجل ان يعطي  
فقيرا واحدا ليس عليه دين الف درهم زكوة ماله فجاء المعطي بالف فوزها مائة كما وزن مائة  
دعها اليه تجزيه الف من الزكوة ان دفع الالف في مجلس واحد والالف حاضرا في المجلس  
فان كان غائبا ونوى ان يعطي الف الفاني باقى درهم فوزها ثم يفتى في ثمانمائة فوزها له جاز  
الثمانين من الزكوة واثباته في نطق انتهى وقد ذكر قبل هذا الورع رجل مائة درهم واكثر زكوة  
ماله الى فقير واحد يجوز عن زكوة لكنه يكره فظهر منه ان دفع قدر النصاب او اكثر الى فقير  
غير مدبون انما يجوز عن زكوة مع الكراهة لو كان الدفع اليه دفعة في مجلس واحد واما  
لو كان دفعا دفعات في مجالس فلا يجوز عن زكوة الا نصاب واحد والى في نطق  
ثم هذا عندنا وقال زفر لا يجوز اعطاء الثمانين لان التقيد قارن الاداء لان الحكم يقارن علته  
كالاستطاعة مع الفعل ولنا ان القنا حكم وحكم الشيء يعقبه ولا يقارن فان قيل حكم  
العلة الحقيقية لا يتأخر عنها بل يجب مقارنتها قلنا ان الاداء علة للملك والملاءمة العلة  
فالقضاء مضاف الى الاداء بواسطة الملك فكان للاداء شبهة السببية والسبب الحقيقي هو  
الملك وما كان له شبهة السببية من العلة له شبهة التقدم كتحري التزنية فانها علة للملك  
والملك علة العتق فكان العتق حكم الشراء فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء شبهة  
تقدم الشراء على العتق بوجوده واسطة ولان الحكم يعقب العلة في العقل ويقارن له في الخارج  
فبالاعتبار الاول جاز الاداء وبالاعتبار الثاني يكره وكره ايضا نقلها الى بلد اخر الا في  
الوجه او الورع ولذا قبل التصديق على العالم الفقير افضل من اهل بلده اما النقل فلا في المصنف  
مطلقا لفقراء واما الكراهة فلقوله من لمعان بحث حين بعث الى ابي اعلم ان عليهم صدقة تؤخذ  
من اغنياهم فتروى فقرائهم ولان في النقل ترك رعاية حق الجوارج بخلاف قربة لما فيه من



الصلة والصدقة بخلاف الايجاج لما فيه من زيادة سد الخلة وكذا لا يكره النقل من دار الحرب الى دار الاسلام لانهم افضل من فقراء المسلمين الذين كانوا في دار الحرب وكذا لا يكره نقل الزكوة المعجلة قبل الحول مطلقا على ما في الخلاصة لانه لم يتعلق بها قبل الحول حتى لا يصح من انفق في خير الرزق ولا يسأل من له قوت يومه لان له غنى يحرم بها السؤال ويجوز دفع الزكوة اليه وقد ذكرنا ما يتعلق به **باب صدقة الفطر** من قبل الاضافة الى الشرط وهو مجاز لان الاصل في الاضافة ان تكون الى السبب وسببها رأس على ما بينته واعلم ان ههنا يحتاج الى بيان احد عشر شيئا سببها وصفها وشرطها وركنها وحكمها ومن يجب عليه ومن يجب عنه وقد اوجب وما يتبادر به الى الجواب ووقت الوجوب ووقت الاستحباب ومكان الاداء اما سببها فهو اس عيونه ويلى عليه واما وصفها فهو واجبة واما شرطها ففي من يجب عليه كونه وطلائع والفتى في وقت طلوع الفجر من يوم الفطر وفي الوجوب ان لا ينقص من نصف صاع في البر وصاع في غيره واما ركنها فقد اوجب الواجب لمن يستحقه واما حكمها فهو اخروج عن عملة الواجب واما من يجب عليه فهو كل حر مسلم غني واما قدر الواجب فهو نصف صاع من بروج صاع في غيره واما ما يتبادر به الى الجواب فهو من اربعة اشياء من الحنطة والشعير والبر والزرع واما وقت الواجب فهو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر واما وقت الاستحباب فهو قبل الخروج الى الصلوة واما مكان الاداء فهو مكان من يجب عليه في ظاهر الرواية بخلاف الزكوة فان الاغنياء فيها لمكان الاول والى جميع هذا يأتي في الاشارة في الكتاب في واجبة وفي النهاية الوجوب ههنا على حقيقته الاصطلاحية وهي ان تكون بين الفرض والسنة وذكر الامام المجتوب واجبات الاسلام سبع صدقة الفطر ونفقة ذوي الارحام واليتامى والاعرجة والعلمة وخدمة الوالدين وخدمة المرأة لزوجها وقال الشافعي انها فرضية بناء على صلا انه لا فرق بين الواجب والفرضية عنده انتهى كلام النهاية لما روي في سنن ابى داود والدارقطني عن ثعلبة انه قال ادعوا كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بروج صاع من تمر او صاعا من شعير وبمثلته ثبت الوجوب كونه طئي البشوت قبل انما واجبة فوريه يوم الفطر وقبل موسمان في التمر كزكوة والبرج هو الاول على ما في البحر ولما ذكر صفها شرع في بيان من يجب عليه فقال على الحر اعتزاز عن العبد فانه لا يتصور منه التمليك وهو الركن وقال الشافعي في يجب على العبد ايضا لما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله عم فرض

زكوة الفطر على كل حر وعبد ذكر او انثى قلنا كلمة على في المطلق بمعنى عن وهو كثير لانها لو وجبت على العبد فالاداء اما عليه وذلك غير متصور لعدم ملكه حتى يملك واما على مولاه وهو باطل لان معنى العبادة فيها غالبة والتمسك من العباد ان يصرف المكلف منفعة نفسه لمولاه ابتداء له وذلك لا يتصور من الفقير ومعنى ان فرض مجرد التقدير فلا دلالة فيه على الافتراض انما ادعى الشافعي المسلم لعدم اهلية الكافر للعبادات **للا للانصاب** لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعي في القول بانها تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وفي جعل النصاب شرطا لسببها اشارة الى انه لو جعل صدقة الفطر قبل انصاب ثم ملك النصاب صح لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء كذا في البرزخية ثم المراد بملك النصاب ملكه وقت الوجوب اعني وقت طلوع فجر يوم الفطر حتى لو كان معسرا عند الطلوع ثم اسير بان ملك نصابا لم يجب عليه صدقة الفطر فاضل عن حوايج الاصلية من مسكنه وثيابه واثاث بيته وفرسه وسلاحه وعبيده الخادمة وحوايج عياله ودينه الحاصل وقت الوجوب او قبله لابعده واما الكتب ففي الخلاصة لو كان له كتب ان كانت كتب النجوم والادب والطب والتعبير فتعتبر نصابا اما كتب التفسير والفقه والمصنفات الواحدة لا تعتبر نصابا ثم في الفقه ان كان له نسختان يكون احدهما نصابا ان كان كل منهما من تصنيف مصنف واحد والا فلا وقال في النهاية لو كان له داران دار سكنها والدار الاخرى لا يسكنها وبها ولا يولجها فتعتبر قيمتهما في الغنى حتى لو كان قيمته مائة درهم يجب عليه صدقة الفطر وكذلك لو كان له دار واحدة يسكنها وفضل عن سكنها شيء يعتبر قيمة الفاضل في النصاب وكذلك في الثياب والاثاث وغيرها الى هذا اشار في المحيط انتهى وقال في الاضحية البرزخية والشارع بغرسين والاسلحة لا يكون غنيا وبالفرض ثلث يكون غنيا ولو من كل سلاح اثنين احدهما يساوي نصابا يلزم الاضحية والذهب فان بغرس واحد وجرار واحد لا يكون غنيا وبالفرض عليه لو بلغ نصابا غنى وبسفرة واحدة غنى لو بلغ قيمتها نصابا وبثوبين واثا الفراء لاو وثلاثة شيران غنى لو ساوى اثلاث نصابا وصاحب اثني عشر لاربعة لو ساوى اربع نصابا غنى وثلاثة لاربعة لو صاحب اربعة لو نصابا غنى والمرأة بالمهر المثل موسرة لو كان الزوج مليئا وبالموكل لا لها دار يبلغ نصابا يسكنها مع الزوج اذا قدر زوجها على الاسكان يلزم الفطرة والاضحية والا لا وهذا لان المستوفى بالوجوب الاصلية كالمعذور فصارت كل كلمة المستحق للفطر



ولم يقيد من يجب عليه بالعقل والبلوغ لان كان لا عليه ليست بشرط فيه كما وجب في الزكاة حتى  
 وجب على الصبي والمجنون في مالها ويؤدي عنها الولي والوصي من مالها حتى لو لم يؤد من مالها  
 وجب الاداء بعد البلوغ كذا في السير عن ابي داود وان وصليته لم يكن ناميا بالجماعة او بلحول  
 لانها وجبت بالقدر المكنة والمز شرط فيها وجب بالقدر الكيسرة كالزكاة ولذا لو هلك  
 المال بعد الوجوب لا يسقط عنه صدقة الفطر بخلاف الزكاة على ما عرفت وبما ينص  
 الفطرة ويعلم منه حرمة الاخذ بنصاب الزكاة بطريق الاولي بخلاف نصاب حرمة استوائ  
 فانه لا يحرم به اخذ الصدقة على ما مر ببياننا بحرم اخذ الصدقة وتجنب الاضحية ونفقة  
 ذوى الارحام ولا تجب الزكاة به ما لم يكن ناميا ونه في اضحية كبريائه وعن ابي جعفر لافرق  
 بين نصاب الزكاة والاضحية فلا تجب الاضحية الا بما تجب به الزكاة انتهى وفي التنازع بينه  
 عن فتاوى ابي ابي البخت من لا يحل له اخذ الصدقة فالافضل ان لا يقبل جازرة السلطان ان  
 اداه من بيت المال وان اداه من مال موروث له جازر البتة وان كان فقيرا يحل له اخذ  
 الصدقة فان كان السلطان يؤدي ذلك من بيت المال ولا يتخذ ذلك غصبا من الناس  
 يحل له الاخذ وان كان ياخذ ذلك غصبا فان كان لا يختلط بدارهم لخرى لا يحل له الاخذ  
 وان كان يختلط فلا بأس به ولما فرغ عن بيان من يجب عليه شرع في بيان من تجب عنه  
 اي السبب فقال عن نفسه لانه يموت واسه وهو السبب لقوله عم ادواتي يموتون فان  
 كلمة يموتون هنا لبيان سبب الحكم لا لبيان محل الوجوب على ما تبين في الاصول ولان من  
 من تجب عليه لغيره فلا يجب عليه لنفسه اول وعن ولده الصغير الفقير لحرته  
 عن صندهما على ما سيصير به وعن عبده للخدمة لحرته عن عبده للخدمة والقبلة  
 ليس للخدمة فوجب صدقة فطره على مولاه وقيل لا تجب كذا في التقيية ولو كان في الان  
 السبب مؤنة الرأس وقد وجد ذلك وانكر لا ينفذ وكذا عن عبده المرهون اذا كان  
 فيه وفاء وعن ابي يوسف انه ليس عليه ان يؤدي حتى يفكك فاذا افكك اعطى ما مضى  
 ولا تجب عن عبده المأسور كذا في الخلاصة وقال في النهاية وتجب عن عبده المولود  
 والمرهون والعمانية والورعية وعن عبده الذي يستغرق في الدين او كانت في  
 رقبته جناية لاعتق عبده الا بقر والتمصوب والمأسور واذا اوصى بخدمة عبده  
 لرجل ولو برقبته لرجل لحر فصدقة فطره على الموصي له بالرقبة انتهى ثم نقل عن ابي

ان كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته فعلي قول ابي ج لا يجب على المولى صدقة الفطر عنه بناء  
 على اصله انه لا يملك رقبته وعلى قول ابي يوسف وتجب بناء على اصلها ان دين العبد لا يمنع ملك  
 المولى في كسبه كما لا يمنع في رقبته وكذا مدبره وام ولده لان مؤنة رؤسهم عليه وهو  
 السبب ولهذا يقال زكاة الرأس واصنافها الى الفطر مجاز على ما ذكرناه وهذا لان كلمة عن في  
 قوله عم ادواتي يموتون لا تنزع الحكم عن السبب كما في قولهم ادواتي الزكاة عن ماله والخارج عن  
 ارضه لا للدلالة على ان ما يجب على محله قد وجب ادائه عنه غيره لانه باطل بما ذكرناه من  
 غلبة معنى الكفاية فيها فلا يتصور الاداء عن غيره ولا ينضاعت الوجوب بتعدد الرأس  
 مع اتحاد اليوم فهو من اماره السببية لا يقال قد يتكرر الوجوب بتكرر الوقت في السنة  
 الثانية والثالثة مع اتحاد الرأس لان الرأس انما جعل سببا بوصف المؤنة والمؤنة يتكرر  
 بمعنى الوقت فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما لا عن روجه خلافا  
 للشافعي لاطلاق قوله عم ادواتي يموتون والزوج يموت زوجته وملك فطر ملك المولى  
 على ام ولده فلما المراد المؤنة الكاملة كؤنة العبد واولاده الصغار الفقراء وليس على الزوج  
 مؤنتها كاملة فانه لا يموتها في غير الزوات كالمداواة ولا بد من اولاية الكاملة ايضا لابلها  
 في غير حقوق النكاح ولان على الزوجة اداء فطرة ما ليكها ومن يجب عليه الاداء عن غيره لا يجب  
 على الغير الاداء عنه لان نفسها اقرب اليها من ماليتها بخلاف ام الولد فان المولى عليها ولانه  
 مطلقة بسبب ملك الرقبة وقال في الخلاصة لا يجب على الجد صدقة اولاد اولاده  
 ان كان الاب حيا با تفاق الروايات وان كان ميتا فكذلك في ظاهر الرواية لان ولاية  
 الجد تثبت بواسطة الاب فكانت ناقصة ولا يجب عليه بالولاية انا فصدقة في رواية  
 الحسن ان على الجد صدقة فطرهم كذا في فتح القدير ولا عن ولده الكبير وان كان في عيال  
 بان كان زمتا لا فدام الولاية والمؤنة ولو ادعى عنهم وعن زوجته بلاذن جاز استحسانا  
 وهو رواية عن ابي يوسف لان فيها معنى المؤنة حيث وجب عليه من جهة غيره فيجوز ان يسقط  
 باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريح بالوجود دلالة لان المعادة ان الزوج هو الذي  
 يؤدي عنها فكان الاذن ثابتا دلالة بخلاف الزكاة فانها عبادة محض لا يصح الاداء بدون  
 الاذن عن يجب عليه وطفله الغني بل يؤدي الاب والوصي من مال الطفل عند ابي حنيفة  
 وابي يوسف استحسانا لان الشرع لم يجرى المؤنة فاستبدت النفقة ونفقة الصغير الغني



في ماله وكذا يؤدي عن مالك بنه الصغير على ما في فتح القدير وعن محمد وزفرانه لا يؤدي من مال  
الطفل بل من مال نفسه ولو أدى من مال الطفل ضمن لانه زكوة في الشريعة كزكوة الكافر فيجب  
على الصغير والاصح هو الاول لما ذكرناه والمجوز اكبر لان الطفل اعم وكذا المصنوع كالطفل  
ان كان له مال يؤدي من ماله عندها وعند محمد من مال نفسه ولا عن مكاتبه لاختلاف  
ولايته عليه بسبب الكتابة فانه صار بمنزلة الحر حتى اليد وانصرف وفي النهاية عن  
انه يؤدي صدقة الفطر عن مكاتبه لقوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقال المكاتب عبد ما يجر  
عليه درهم قلنا نعم لان السبب هنا الولاية الكاملة والكفالة وكلاهما متفقان  
في المكاتب وليس على المكاتب ان يؤدي عن نفسه ولا عن مالكه لفقره الا عند مالك ولا عن  
عبيده للتجارة خلافا للشا في فان عنده وجوبها على العبد والاداء على المولى بخلاف الزكوة  
فان وجوبها على المولى فلا تنافي قلنا وجوبها ايضا على المولى بسبب العبد كالزكوة اذ لا يخفى  
للو جوب عليه بدون اهلية الاداء فلو قلنا بوجوبها على المولى بسبب العبد يؤدي الى التثني  
على المولى وهو م لا خلاف قوله عم لا يثنى في الصدقة اي التكرار في السنة اعني الزكوة  
وصدقة الفطر فان قيل سببها مختلف وكذا محلها فان سبب الزكوة مال يتيم ومحلها  
بعض النصاب وسبب صدقة الفطر مؤنة رأسهم ومحلها دمة من يجب عليه فلا كما  
حقين مختلفين بسببين مختلفين في محلين مختلفين لم يلزم التثني لانه لا يثنى عبارة عن  
تكرار شيء واحد وهما شيان مختلفان فتجارت كاجرة وعن السائمة مع الزكوة ونفقة  
عبيد التجارة مع الزكوة لاجب عنه لوجهين احدهما ما اخذناه السقفلة وهو ان في  
صدقة الفطر جهة الصدقة غالبه فكان حديثا لثني متنا ولا لها باطلا فانه يستفي  
صدقة التثني بالحد يتجلى خلاف الاجرة ونفقة العبيد لانه ليس فيها شائبة الصدقة  
فان يلزم التثني وثانيها ما ذكره صاحب الاسرار ان الشيخ بن هذه الصدقة على المؤنة وهذا العبد  
معد للتجارة لا للمؤنة والنفقة التي يفرقها ما فهم لطلب الزيادة منهم فيكون ساقط كغير  
حكم القصد فصار كالمعسر رب مالك لا اتفاق مع انه غير ما دون الابا للتجارة واداسفقت  
المؤنة حكما في مال التجارة استبعد السقوط حقيقة ولو سقط حقيقة بالاتفاق او  
العقباء والكتابة كان لم يجب صدقة الفطر لانعدام المؤنة فكذا هذا فظهر ان سقوط  
صدقة الفطر هنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لتنافي بين الولي وبين وكذا لا يجب

على خادمه باجارة او ائارة لقصور كولاية عليه ولا عن عبد ابن لسقوط المؤنة وكذا المصنوع  
وكذا سور الحج ولا يئارة الا بعد عوده عن الابن بثبوت المؤنة بعد العمود فيؤدي فطرة  
السنتين الماضية وكذا لو رد المصنوع ولا عن عبد او عبيد مشترك بين اثنين والمراد العبد الذي  
هو الخدم لا للتجارة كذا في النهاية عن المبسوط وقال الشافعي يجب على الشريك الاشتراك بناء  
على ما تقدم من اصله من ان وجوب الفطرة عنده على العبد والاداء على المولى والعبد هنا كالم  
في نفسه فيجب عليه فيؤدي عنه المولى لقوله عم ادوا عن مؤنونه وهما مؤنونه فان نفقته  
عليها قلنا ان الوجوب على المولى لا على العبد على ما ذكرناه والسبب راسيون بولاية عليه كل  
ولا ولاية لواحد من الشريكين عليه على الكمال حتى لو اراد ان يزوجه لملك ذلك وكذا لا يؤانه  
كاملا وعندنا يجب عن عبيدين وعبيد مشتركين على كل من الشريكين فطرة ما يخصه من الزكوة  
دون الاستفاضة حتى لو كان بينهما عبيدين يجب على كل فطرة عبد واحد ولو كان بينهما ثلاثة عبيد  
يجب على كل فطرة عبد ايضا ولا يجب عن كذا في شيء وفي الاربعه يجب على كل فطرة عبيدين وكذا  
في الخمسة ولا يجب عن كذا في شيء فابوح من على اصله انه لا يرى القسمة في الرقيق فلا يملك  
كل منها ما يسي عنه ومحمد كذلك فانه يرى قسمة الرقيق فكل منها يملك البعض كاملا فيجب عليه  
عنه وقول ابى يوسف ههنا مضطرب والاصح انه مع الجع على ملأه النهاية وكذا في وجوب  
تجارتها اولاها وقد مر يوم الفطر والجنار باق لانه لو تم البيع فعلى المشتري قطعا ولو ضحك  
فعلى ابايع فعلى من يقرر لملك له فان يقرر للمشتري بالاجارة فعليه وان يقرر للبائع بالبيع  
فعليه وقال زفر فلي من له التجار لان السبب الولاية الكاملة وهي فيه وقال الشافعي فعلى  
المشتري لان جوار الشرط لا يمنع ثبوت الملك له عنده والفطرة من وظائف الملك ولنا ان  
الملك موقوف حتى لو رد لعاد الى قديم ملك ابايع ولو اجبر ثبوت للمشتري فكذا ما يئنه عليه  
الصدقة موقوف بخلاف نفقة هذا العبد فانها على المشتري بالاتفاق بعد التسليم اليه لانه  
جزاء الاحتباس فعلى هذا لو كان لرجل عبد التجارة فباعه بعروض التجارة بالتجار فحال  
الحول والجنار باق فزكوة على من يقرر له الملك او على من له الجنار او على المشتري لان العرض  
بدل العبد والكحولان على البديل كالكحولان على الاصل وفي فتح القدير فطرة العبد الموصى  
بخدمته على مالك الرقبة وكذا في النهاية على ما ذكرناه من قبل فما قاله في الزيلعي العبد  
الموصى برقبته لا انسان لا يجب فطرته فهو من سهو القلم على ما صرح به في فتح القدير ثم قال



ولو بيع العبد بغير فاسد فمضى يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري واعتقه فالفطرة على أرباب  
وكذا لو مرق يوم الفطر وهو مقبوض المشتري ثم استرده أرباب فان لم يسترده واعتقه أو باعه  
فالفطرة على المشتري لم يقرر ملكه ويجب الأداء بطلوع فجر يوم الفطر هذا بيان وقت  
الوجوب وهو شرط له لا سبب فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا يجب فطرته لعدم تحقق  
وجوب الأداء في حقهم وأما لو مات بعده أو أسلم أو ولد قبله في تلك الليلة فيجب عندنا ذلك  
للتشافعي لأن الوجوب عنده يتعلق بالغروب من آخر رمضان لأن وجوب الفطرة يختص بالفطر  
من آخر رمضان وذلك بانقضاء الصوم عند غروب الشمس من آخر رمضان قلنا إن الفطرة  
يختص بالفطر لا مطلقا بل الفطر انقضاء للصوم وهو في اليوم دون الليل فيعتبر من وقت  
الطلوع لا الغروب ولهذا قالوا المراد بالفطر في قولهم صدقة الفطر فطر اليوم وصح تقديمها  
على وقت الطلوع لأن السبب قد وجد وهو الراس فصار كاد الزكوة بعد انقضاء بلد فرق  
بين مدة ومدة ولو عن عشر سنين فصاعدا على الصحيح على ما في الهداية والخلاصة وقال  
حلف بن أيوب يجوز تقديمها بعد دخول رمضان لا قبله وصححنا في قاضيان وقيل في النصف  
الآخر وقيل في العشر الأخير وقيل لا يجوز أصلا كالأضحية ونذر آخر لها قبل صلاة العيد  
لأنه لم يفعل كذا ولأن الأمر بالانتهاء كيد لا يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلوة وذلك  
بالقديم ولا يسقط بالتأخير عن وقت الوجوب وإن طالت المدة لأنها قربة مالية معقولة  
المعنى لأن الصدقة المالية مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقير فلا يسقط بعد تقرر  
الوجوب إلا بالأداء كالكزوة كذا في العناية وقال في النهاية ولا يسقط بتأخير الأداء وإن  
افتقر لأنها متعلقة بالذمة دون المال بخلاف الزكوة كذا ذكره الإمام أبو الجوزي وقاضيان  
فقول صاحب العناية كالكزوة ليس على ما ينبغي وعن الحسن أنها تسقط بمعنى يوم الفطر لأنها  
مختصة به كالأضحية يومها قلنا فاسد لأن المعنى من الأضحية إراقة الدم وهو غير معقول  
المعنى فيختص بموردها وإذا أمضى لا يسقط بل ينتقل الحكم إلى المصدق بها بخلاف ما نحن فيه  
لأنها عبادة مقصورة بالذات معقولة المعنى فيتعدي بغير وقتها فلا تسقط ثم شرع ببيان  
مآلة الأداء الوجوب فقال وفي نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أي من البر لأن دقيق الشعير  
وسويق كعنبه والأحوط أن يرعى فيها القدر وأقيمه معالان ما ورد فيها من الأثار لم يبلغ  
حد الاستنثار ولا الحسن حتى لو صحت تبادى بالقدر والأقوال في فقهنا فاعتبرا معا لاعتنا طائفة

من دقيق أو سويق نصف صاع يبلغ قيمته نصف صاع من بر حتى لو أدى مثالا ونصف من أو  
نصف صاع لم يبلغ قيمته نصف صاع من بر لم يكن عاملا بالاحتياط وأخير يعتبر فيه  
القيمة على الصحيح لعدم ورود الأثر فيه كالدرة وغيرها مما لم يرد فيه الأثر وقبل يعتبر فيه قدر  
منوان وجه الصحيح أن ما لا أثر فيه لم يعتبر عنده بل يلحق بما فيه الأثر بالقيمة أو صاع من بر أو  
شعير وقال الشافعي ومالك من جميع ذلك صاع ولا يجوز نصف صاع كحديث الحذري كما  
نخرج على عهد رسول الله صاعا من طعام ومن شعير ومن تمر ومن أقط ومن زبيب ولنا  
ما روينا من حديث ثعلبة وهو مذهب الخلفاء الراشدين وما رواه محمود على الزيادة فلو كان  
وفي لفظ الصاع إشارة إلى أنه لا يجوز الإباحة في الفطرة على ما ذكره في قاضيان وعن  
أزاهدي أن الإباحة فيها يجوز عند الشيخين والذبيب كالبر عند أبي لقابها في المعنى  
لأنه يؤكل كل واحد منها بجميع أجزائه بخلاف الشعير والتمر لأنه يلقي من التمر نواته ومن الشعير  
نخالته وعندهما كالشعير وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة أن الربيب والتمر متقاربان في  
المق وهو النفكه والاستحالة والصاع عند أبي حنيفة ما يسع ثمانية أرطال بالعرف في كل  
رطل عشرون استاروا والاستار ستة دراهم ونصف من عدس أو في بفتح ألفا في البر  
وعند أبي يوسف خمسة أرطال وثلاث رطل وهو قول الشافعي أيضا لقوله صاعا أصغر  
الصيعان وخمسة أرطال وثلاث رطل أصغر من الثمانية ومما أنه عدم تبوضاء بالمد وطلين  
ويقتسل بالصاع ثمانية أرطال وهكذا كان صاع عمر ولا دليل له في رواه لأنهم كانوا يستعملون  
الصاع الكهاشمي وهو اثنتان وثلاثون رطلا والبنيم استعمل الكعري وقار صاعنا أصغر  
الصيعان أي أصغر من الكهاشمي ولو دفع أي بدل نصف صاع من بر منوى بر صاع عندنا خلافا  
لمحمد لأن نصف صاع من بر معتبر عنده بالكيل والوزن على ما روينا من رستم عندنا جئت ورد  
الأثار بالصاع وهو اسم المكيال ولها أن تختلف في مقدار الصاع اثنا عشر أرطال أو  
خمس أرطال وثلاث يقتضي الاتفاق على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار  
الوزن فيه ورفع البر في مكان يستري به الاستيلاء أفضل لأن دفع عيى المنصوص  
أولى من القيمة وعند أبي يوسف الدرهم أفضل لأنه أدفع للحاجة والأول أصح لأن الثاني  
ينزع إلى مقابلة الكسر بالمعقول ولم يذكر جواز تفرق صدقة شخص واحد على مساكين  
وظاهر ما في كزبلي وفتح القير عدم جوازه عند الكرخي وجوازه عنده والمصرح في كزبلي



وقاضيان والمحيط جواره من غير ذكر خلاف ونه في البحر هو كذا ذهب كما في تفريق الزكاة واما دفع  
صدقة جماعة الى واحد فجاز بخلاف وهل يلزمه تفريق صدقة كل واحد منهم عن الاخرى  
عند الدفع او لا والذي في الخلاصة ان التفريق لما يلزم عند الاجراء والافراز لا عند الدفع  
حيث قال رجل له اولاد وامر له فقال اكنطه لاجل كل واحد منهم يعطى صدقة الفطر منهم  
ثم جمع ودفع الى الفقير بينهم يجوز عنهم انقوبنا لانه ما في ظهار الحاشية بالمقبولية على  
صدقة الشريعة فانه قال ان دفع الاكثر من صدقة الواحد في صدقة الفطر الى فقير واحد  
دفعه واحده لا يجزى الا عن واحد انتهى فان الظاهر انه لزم التفريق عند الدفع ثم جواز  
دفع القيمة هنا مذهب اصحابنا وقال الشافعي ومالك لم يجز دفع القيمة وهل يجوز دفع  
صدقة الفطر الى الذمي ام لا فيفنده خلا فجوزه ابو حنيفة ومنه غير **كتاب الصوم**  
هو ثالث اركان الاسلام بعد الايمان كما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع وسبيله في  
صوم رمضان شهور أشهر ولهذا ايضا في البه وبقا صوم رمضان ونه في المنذور ونه  
في صوم الكفارات اسبابها من كحنت والقفل ونه القضا هو سبب وجوب وشرط  
وجوب الاسلام والعقل والبلوغ وشرط وجوب اداء هو الصحة والاقامة وشرط صحة  
ادائه هو صلاحية المؤدى بالقدرة والغير والظهار عما يغفه واوقف المقابل له  
والنية وركبه الكف عن المفطرات من اول النهار الى اخره وحكمه سقوط الوجوب عن ذمته  
في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ومعناه لغة هو الامساك عن اى شئ كان ونه اى وقت  
كان وشرعا هو ما ذكره بقوله وهو ترك الاكل والشرب اى ترك ادخال شئ في جوف  
الرأس والبطن سواء كان من المأكولات أو المشروبات والوطى والمراد بان ترك ههنا  
الامساك عن هذه الثلاث لان ما يحلف به لا بد ان يكون فعلا اختياريا والترك ليس كذلك  
لانه علم محض من الجبر الصادق الى الغروب فانه اشارة الى بيان وقته وهو النهار دون  
الليل لقوله تعالى كانوا اشربوا حتى يبين لكم الحبط الابيض الى قوله تعالى انما الصيام الى الليل  
ولان صوم الوصال غير ممكن لتناقله خلفه الانسان من الابتداء بالاكل والشرب  
فلابد من ان يبين بعض الزمان للصوم وبعض الزمان للمفطر والعقبة من حيث الساعات  
متعذرة لانه لا يوقف عليها الا بجمع فوجب تقسيمه بالايام والليالي والليل كل عامه والليل  
لنوم عادة فكان يقين النهار للصوم اولى من يقين الليل فان اصل العبادة على مخالفة

العادة كذا في النهاية مع نية لان العبادة لا يكون الا مع النية وهي شرط لصحة ادائها لقوله عم  
انما الاعمال بالنيات وقال زفر لما يقين الوقت معها راله بتعيين الشارع استغنى عن النية  
والحجة عليه عموم ما روينا به ولانه لو استغنى عن النية لزم الجبر في الصوم والاداء بل  
والمزوم مثله فان في الخلاصة النية ههنا عبارة عن معرفته بقلبه ان يصوم ثم لا بد  
لكل يوم من النية عندنا خلافا لما لك فان عنده يكفي النية الواحدة لجميع الشهر كذا في بعض  
من اهله متعلق بقوله ترك الاكل وكلامه من ابتداء الغاية وبهذا تم معناه كشرعي ثم يبي المراد  
بقوله وهو مسلم عاقل بالغ ظاهر من حيض ونفاس الاسلام والعقل والبلوغ شرط لوجوبه  
والطهارة والنية شرط لصحة اداءه على ما ذكرناه ولم يذكر شرط وجوب الاداء وقد ذكرناه وقال  
في فتح القدير وينبغي ان يراى في الشروط العلم بالوجوب او الكون في دار الاسلام باخبار حليين  
او رجل وامرأتين او واحد عدل وعندها لا تشترط اعدالة ولا البلوغ والحريه ولو اسلم في  
دار الاسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الاسلام علم بالوجوب او لا لان الجهل ليس  
بعدد في دار الاسلام لانه دار علم بخلاف دار الحرب لانه دار كفر فيكون الجهل فيه عذرا  
لان جحر العقل الصحيح في امان القوم غير كاف بل لا بد له من التمتع بخلاف مسائل التوحيد  
والايمان فان مجرد العقل كاف فيه على ما بين في محله ثم شرع لبيان اقسامه فقال وصوم  
رمضان من قبيل الاضافة الى السبب على ما هو الاصل في الاضافة وهذا لانه يتكرر بتكرار  
الرمضان وهو من اقوى امارات السببية ثم اختلفوا فقال الجمهور ان السبب في صوم كل يوم  
منه هو شهود ذلك اليوم لتكرر الصوم بتكرار كل يوم منه الى تمام الشهر ولان صوم كل يوم  
عبادة مستقلة منفردة بالانتقاض عند طريان النافض فيستقل في تعلقه بسبب ثم  
نقلت السببية الى الجزء الاول من ذلك اليوم لان المعيارية تقتضى الاحاطة والسببية  
تقتضى التقدم فتنا فيجعلوا الجزء الاول سببا لكل اليوم معيارا دافعا للثبات ولكنه يرد  
عليه ان جعل الجزء الاول سببا للوجوب يناقض المعيارية للصوم لان سبب الوجوب خارج  
عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على السبب ومانا عندنا فيكون ذلك الجزء من كل يوم  
فاضلا فلا يكون اليوم معيارا ومنه ظهروا ما قال الامام اسرحني ومن بعده ان السبب  
هو مطلق شهود الشهر اى الايام بلياليها لا طلاق النفس ولا اضافته اليه فان الشهر استموج  
ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مفى الشهر



حتى يلزمه القضاء ويجوز فيه اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز البنية قبل سبب الوجوب  
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت  
ثم نقلت السببية الى الجزء الاول من الشهر اعني الجزء الاول من الليلة الاولى من شهر رمضان  
للمناسبات المذكورة بين المعيارية والسببية ولا يرد عليه الايراد المذكور على ما لا يخفى واجب  
من طرف الجمهور بان تقدم السبب على السبب زمانا انما شرط فيما امكن فيه ذلك كانه في وقت  
الصلوة لا فيما لا يمكن فيه ذلك كانه في وقت الصوم فانه معياره فلا يمكن ذلك وقيل ان كل  
يوم سبب لوجوب اداءه ومطلق شهود الشهر سبب لنفسه وجوبه وعلى هذا يكون التراجع بين  
الجمهور والامام السرخسي فظيما فريضة بالكتاب والسنة والاجماع على كل مسلم لترزبه  
عن الكافر لانه ليس بخاطب بالفروج عندنا ولا يكون فرضا عليه مكلفا لترزبه عن القبي  
وأنه لعدا غلبتها اداء وقضاء فيه اشارة الى ان القضاء ثبت بما ثبت الاداء على ما هو كحقيق  
من المذهب وصوم المندور والكفارة واجب قانه في تقدير صوم الفرض رمضان وفتاؤه  
والكفارات للظهار والقتل واليهن وجزاء الصيد وفدية الاذى في الاحرام لثبوت هذه بالكتاب  
سندا ومتنا والاجماع عليها والواجب هو المندور انتهى فلي هذا جعل صوم الكفارة من قبل  
الواجب المقابل للفرض ليس على ما ينبغي وانما كان صوم التذرع واجبا لا فرضا مع ان ثبوته  
بقوله تعالى وليوفوا نذورهم لانه عام خص منه البعض وهو التذرع بالمعصية وبما ليس من  
جسده واجب كقيادة المريض او كان من جسده واجب لكنه غير مقصور لنفسه بل يفتقر  
كفارة الصوم ككل صلوة فانه لا يلزم الوفاء بها والعام الذي خص منه البعض حجة ظنية  
عندنا كالاية المأولة فلا يفيد القطع بل يفيد الوجوب والاجماع المنقول على ثبوت نذر  
العبادات المقصورة مثل الصلوة والصوم والحج ليس يقطع ايضا فان قيل قوله تعالى فمن  
شهد منكم الشهر فليصمه قد خص منه ايضا المجانين والصبيان فلا يكون قطعية ايضا قلنا  
ان المجانين والصبيان خارجان عنه ابتداء عقلا لانه لا دخل اولادهم خضامه قبل ان  
السبب في صوم التذرع من العبد وهو التذرع والسبب في صوم رمضان كان من الله تعالى  
وهو الشهر ما كان سببه من العبد ينبغي ان يكون دون ما كان سببه من الله تعالى هذا كما  
صوم التذرع واجبا وليس ينبغي لانه منقوض بصوم الكفارات لانه سببه ايضا من العبد  
وهو الظهار والقتل واليهن والجزاء

واجبا كما قال تعالى واعلم ان كل حكم موقت يجوز تعجيله قبله بعد انقضاء سببه وقبل انقضائه  
لا يجوز تعجيله فلو نذر صوم رجبا وصوم يوم الجمعة مثلا فصام شهرا قبله ويوما قبله جاز  
عن المندور لانه تعجيل بعد انقضاء سببه وبقية الشهر واليوم لغو ولو صام كفارة قبل  
تحقق السبب من الحنث والقتل والظهار لا يجوز لانه تعجيل قبل تحقق السبب وكذا لو صام قبل  
رمضان فانه لا يجوز عن رمضان لكونه تعجلا قبل تحقق السبب وغير ذلك اي غير الفرض  
والواجب نقل نعم من المستنوع كصوم يوم عاشوراء مع التراجع ومن المندوب كصوم ايام البيض  
والنفل المطلق ما لم يثبت كراهته وصوم العيدين وايام التشريق حرام للنهي عنه وصوم اشورا  
مفردا عن التراجع مكره تنزيها وكذا صوم الوصال وصوم يوم مهران على ما في فتح الباري  
ويجوز اداء رمضان والنذر المعلن كالنذر بصوم رجب وصوم يوم الجمعة مثلا وكذا النذر  
على ما سياتي بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار اي النهار الشرعي وهو من طلوع الفجر الى المغرب  
كذا في الجامع الصغير وفي الهداية وهو الاصح لانه لا بد من وجود البنية في اكثر ايامه ونفسه  
من وقت طلوع الى وقت الفجوة الكبرى لا وقت الزوال فيشترط البنية قبلها ليتحقق في الاكثر  
انتهى فعلى هذا النوى قبل الزوال لا يجوز لانه خلا اكثر اليوم عن البنية ويجوز على ما في الهداية  
حيث قال ويجوز البنية بالليل في كل صوم وبالنهار قبل الزوال في النفل والاجماع وفي بعض  
المواضع قبل نصف النهار وهو قرب الزوال واستنوا الشمس في كبد السماء وفي صوم رمضان  
والنذر المعلن انتهى هكذا رواية مختصة كقوله لا عند اي لا عند نصف النهار في الاصح  
لعدم البنية في اكثر ايامه وهو الكثير عندنا وقال الشافعي لا يكون الصوم الواجب الا بنية من  
الليل لقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ويعزم ولان الجزء الاول قد فسد  
بعد البنية فكذا آتيا لان البناء على الفاسد فاسد لعدم انقلاب الفاسد صحيحا وعدم تجزئ  
الصوم صحة وفساد او البنية المعترضة في خلال الصوم لا يقبل التقديم على ما مضى من  
الامساكات بل بنية كالنية في خلال الصلوة لا تقبل متقدمة فلا بد من ان ينوي من الليل  
وسيتقدم الى الغروب كانه في الصلوة ولما ما يكوناه من قوله تعالى اكلوا واشربوا الى قوله تعالى  
الصيام الى الليل اباح الاكل الى الفجر ثم امر بالصيام بعده بكلمة الترخي فيصير الفريضة بعد الفجر  
وما رواه محمود على الفضيلة او معناه لا صيام لمن ينوي صومه من وقت البنية لاسيما الليل  
والنية المتأخرة المقارنة لبعض الاجزاء لم تجعله متقدمة بل جعلها متحققة حكما ابتداء لكون



الصوم وكما لو كان ان البنية المتقدمة من الليل التي لا يقارن شيئا من اجزاء اليوم معتبر متحققة  
مقارنة لها فتعتبر اجماع التفسير ودفع الحجج عن اصناف بمخلاق الصلوة لان لها اركان مختلفة  
فبشرط اقتران البنية بائداء الشروع والاختفاء في ان الصوم لما صح بالبنية المتقدمة المتصلة  
في جميع الاحراف فان يصح بالبنية المتصلة بالبعث اولى فان قبل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن  
ان يقدح تحققة على طريق الاستصحاب ما لم يطرد عليه ما ينافيه واما المعدوم الغير المسبوق  
بالوجود فلا معنى لتقدير تحققة قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديره باعتبار ما يكون كذلك  
الآن يجعل كائنا اعتبار الاول وايضا الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بكلمة لعدم  
تركيبه من اجزاء مختلفة مثل الصلوة ولان ترجيح الصحة على الفساد باعتبار صحة كثرة الاجزاء  
اولى من ترجيح الفساد على الصحة باعتبار روصفه لان الاول ذاتي والثاني عرضي وثابتين  
وقت البنية شرع في بيان كيفية فقال ويجوز كل من صوم رمضان والتذكريين بطلاق  
البنية بان يقول نويت الصوم وبنية النفل وصوم رمضان بنية واجبا للصحيح المقيم وقار  
الشافعي لا يجوز صوم رمضان الا بنية يقين فرض الوقت لا بطلاق البنية ولا بنية النفل ولا  
بواجب اخر لان وصف العبادة عبادة ايضا فكما يحتاج اصل المساك الى اليقين كذلك  
يحتاج وصفه من الفرضية الى اليقين بالبنية والالزم الجبر في الوصف قلنا سلمنا ان الال  
والوصف يحتاج الى البنية لكن لا نعلم ان لا يحصل اليقين بطلاق البنية او بنية النفل او واجب  
اخر لانه متيقن بوقته والاطلاق في المتقين يقين كما اذا كان في الدارين وحده وقلنا  
با انسان يقين هو لا حضار بالنداء فكذا هذا والخطا في الوصف الذي لا يقبله ذلك  
المتقين لا يستلزم الخطا في الوصف ولان وصف اخر متيقن لذلك يعني ان الصحيح المقيم  
لونوى في شهر رمضان النفل او واجبا اخر بطل ما نوى من الوصف وبقى اصل الصوم وصف  
الفرضية اذ ليس من ضرورة بطلان وصف معين بطلان الاصل ولا بطلان وصف اخر  
متيقن له اعني الفرضية فان قيل بنية النفل او واجب اخر كلاهما اعراض عن فرض الوقت فيعتبر  
بنزلة نية البنية فلا يجوز قلنا الاعراض على تقدير ثبوتها ثبوتها ضمنا ولا معتبر بالضم  
بمخلاف ترك البنية اصلا لان كل عبادة لا بد لها من الصارف من العادة الى ان نصير عبادة  
وهي البنية فاذا فقدت اصلا لم نصير عبادة فان قيل يجوز ان يكون الوقت المعين له صارفا  
قلنا لم لا يلزم الجبر لعدم صفة فان قيل فما معنى يقين هذا الوقت لصوم رمضان قلنا

معناه انه عن لان يجعل مساكه الذي يكون فنية بالبنية صوم رمضان لا صوم اخر وهذا لجهة  
على فرض في قوله بان مساكه في رمضان ولو بد بنية يقع عن رمضان لتعيين الوقت وعلى  
بعض الاصوليين في قولهم بان بنية النفل من الصحيح المقيم في رمضان في غير يوم اشك كغير  
لانه اعراض عن امر الله تعالى وهذا لان الاعراض الصمتي غير معتبر لا يجوز التذكريين اي  
بنية واجبا اخر لان يقين وقت التذكريين انما جعل بتعيين التذكريين الشارح فيؤثر  
فيما هو حق التذكري وهو النفل حتى ينصرف الى ما يقين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارح  
وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى التذكري بل يقع عانوى من كوجب ولونوى المريض والمسافر  
فيه اي في رمضان واجبا اخر او وقع عانواه عند الحج وعند هاجن رمضان وكذا لوني  
النفل فيه وهذا لان عذها المشروع فيه هو لا غير في حق الجميع لكنه رخص بالفطر للحج  
وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه واذ التحله يلحق بالمقيم وله طريقان احدهما القول بوجوب  
العله وهو سلمنا ان المشروع فيه هو لا غير في حق العامة لكن الكلام في ان المسافر لا يخصص  
لمصالح بدنه وهو الا فطار فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وليس كم ما ينفقه وانما  
لم يشرع في حقه غير رمضان اذ في الغزبية واما اذ في الرخصة وهو الا فطار وقضا  
الوجب الاخر فقدم مشروعية الغريم والثاني ان الاداء في حقه ساقط حضار هذا الوقت  
في حقه كشعبان ولونوى عن قضاء واجبا اخر في شعبان يقع عنه فكذا ههنا فليخبر  
الاصليين قال ابو حنيفة انه لو نوى المريض والمسافر النفل فيه يقع عن رمضان على الاصل  
الاول لانه مصالح دينه وفي رواية اخرى عنه انه يقع نفلا على الاصل الثاني ثم التيسر  
بين المريض والمسافر على قولين رواية الكرخي واختاره اكثر مشايخ بخاري وصححه  
صاحب الهداية بناء على ان رخصة المريض متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة الجبر  
فصار كما تسافر وهو رواية عن الحج وفي رواية اخرى عنه انه يقع عن رمضان لا عما  
نواه واختاره غير الاسلام والامام السرخسي بناء على ان رخصة المريض متعلقة بحقيقة  
الجبر فاذا اصام علم انه لا يجزعه بل قار عليه ونعم بيان هذا مذكور في حاشيتنا  
على المرات والنفل كله اي سواء كان سنة او نفلا مطلقا بل مكروها ايضا يجوز بنية  
قبل بصفاتها من طلوع الفجر الصادق لقوله عم بعد ما كان يصبح غير صائما انا اذا صائم  
وهذا حجة على مالك في قوله بان النفل لا يجوز الا بنية من الليل ولا حجة له في لا يصا



من لم ينم من الليل على ما بيناه والقضاء والنذر المطلق والكفارات من كفارة اليأس والنفار والقتل  
وجزاء الصيد والحلف والمثقة والصوم لا يصح إلا بنية معينة من الليل أو مفارضة لطلوع الفجر  
لأن الوقت في هذه الصيام غير متعين للصوم فلا بد من التيقن من الابتداء صراحة لذلك ألبس  
عن صلاحية النقل بخلاف النقل لأن المشرع الأصل في غير رمضان هو النقل كالفرج  
رمضان فيبقى اقتران البنية بالاكتر كان في رمضان حتى جاز النقل بنية قبل نصف النهار ولو  
نوى القضاء من النهار يقع عن النقل على ما اختاره النسفي ولو افطر نكته القضاء قبل لا يلزم  
كان في المكثون ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان ولحد الأولي أن ينوي أول يوم  
وجب على قضاؤه من هذا الشهر رمضان وإن لم يبين الأول جاز بخلاف ما لو كانا من رمضان  
فانه لا يجوز بل يفتن لاختلاف السبب حتى لو نوى القضاء لا يجوز في الصحيح وقيل يجوز  
ولو وجب عليه كفارة فطر فضاء إحدى وسنتين يوما عن القضاء والكفارة ولم يبين  
يوم القضاء جاز وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء قبل يجوز وهو ظاهر كذا في فتح  
الغدير ثم قال وإذا اشتبه على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان تحرى وصام فإن  
ظهر صومه قبله لم يحزه لأن صحة الإسقاط لا تسبق الوجوب وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر  
أنه كان شوالا فليله قضاء يوم فلو كان ناقضا فقصاه يومين أو إذا لم يجد قضى ربه يوم  
لما كان أيام النحر والتشريق ويثبت رمضان بروية هلاله أو بعد شعبان ثلثين ليلة  
الصحيحين مرفوعا صوموا الروية وافطروا الروية فان غم عليكم فأكلو استبمان ثلثين يوما  
ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه إلا بدليل ولم يوجد ولا يصح يوم الشك لقوله  
من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم رواه البخاري فعليقا ويوم الشك هو الذي يحتمل  
أن يكون لشعبان ولول رمضان لعدم رؤية الهلال بان ثم ليلة الثلثين من شعبان  
فيستك في اليوم الثلثين هو من رمضان أو من شعبان أو من رجب هلال شعبان فأكلت  
عده ولم يكن رؤى هلال رمضان فيقع الشك في الثلثين من شعبان هو الثلثون والحار  
والثلثون قال في الخلاصة أن وقع الشك في أنه يوم عرفة أو يوم آخر فلا يفضل فيه  
الصوم انتهى ولا يخفى عليك أنه مخالف لما في الأصول إذا انفردت محل والحكمة فالأحوط  
تركه إلا تطوعا وهو اجتبان وافق صوما بقاءه لقوله لا تقدموا رمضان بصوم  
يوم ولا يومين إلا يوافق صوما كان بصومه لحكمه والوجه فيه خوف أن يظن أنه زاد

على صوم رمضان وهو فضل أهل الكتاب والآي وإن لم يوافق فيصوم كخاص أي من كان عالما بانيته  
وقيل كالمسني والنافي ويضرب غيرهم بعد نصف النهار أي من طلوع الفجر الصادق أعني الضحوة الكبرى  
على ما ذكرناه وقيل الأفضل أن يفطر الخواص والعوام لا يطلق ما يؤنيه وقيل الأفضل أن يصوم  
كلهم لأن عابثه وعلينا بصومان والاصح هو الأول لأن فعلها لا يعادل ما روينا من النبي وكره  
صومه أي يوم الشك عن رمضان لما روينا وبيناه أو عن واجب آخر لما روينا أيضا وهذا  
دون الأول في الكراهة لعدم ما بيناه من التشبه وكذا أي كره إذا نوى أن كان أفطر رمضان  
ففيه والافس نقل أو عن واجب آخر لئلا يرد البنية بين أمرين مكروهين وصح في الكل أي من الصور  
للمسألة المذكورة عن رمضان أن ثبت رمضان لوجود السبب وهو شهر شهر والحكم قد صادف  
والآي وإن لم يثبت فمأنوى أن جرم أي يكون نفلا أو واجبا لرببي لم يرد بين رمضان  
وبين النقل والواجب ثم قيل يقع تطوعا وإن نوى واجبا لآخر لأن في ذمته من الواجب كامل  
والصوم في ذلك اليوم كونه مبنيا عنه ناقص فلا ينادى به الكامل كالوصام يوم العيد عن جماعة  
لغيره والاصح أنه الكتاب لأن النبي عنه وهو التقدم على رمضان لا يوجد بكل صوم بل إنما يوجد  
بصوم رمضان بخلاف يوم العيد لأن النبي عنه وتره الإجابة بل لازم كل صوم والكره في  
الواجب الآخر إنما هي لصورة النبي السابق لا حقيقة النبي لأن حقيقة في التقدم بصوم رمضان  
ولا يخفى عليك أنه لو نوى عن رمضان إنما صح عنه إذا ثبت أفطر رمضان وإن لم يثبت رمضان  
بل ظهر من شعبان لم يقع صوم عن رمضان بل يقع تطوعا وإن لم ينو وإن أفطره لا يلزم  
فضاؤه كونه مظلونا من وجه ونقل أن ردد بين رمضان وبين نقل وواجب آخر لأن النقل  
ينادي باصل البنية وإذا أفطره لا يلزم قضاؤه لما ذكرناه قال في الغدير وإما بيان حكم  
صوم يوم الشك فلا يخلو من أن يقطع البنية أو يردّها وعلى الأول لا يخلو من أن ينوي  
به صوم رمضان أو واجبا لآخر أو التطوع ابتداء أو لا اتفاق يوم كان بصومه أو بآخر  
بان كان يصوم مثلا ثلثة أيام من آخر كل شهر وعلى الثاني وهو أن يصح فيها فامل في أصل  
البنية بان ينوي من رمضان أن كان منه وإن لم يكن منه فلا يصوم أو في وصفها بان  
ينوي صوم رمضان أن كان منه وإن لم يكن منه فعن واجب آخر من قضاء أو كفارة أو نذر  
أو ينوي رمضان أن كان منه والافس النقل والكل مكروه إلا في التردد في أصلها فإنه  
لا يكون صائما والآن في النقل بلا اجتماع أي في صورة قطع البنية عليه سواء كان لموافقة يوم



كان يصومه او ابتداء وان قال ان كان رمضان فانما صائم عنه والا فلا يصح ولو وصله  
ثبت رمضان بنية لانه ترد في اصل البنية فلم يقطع غريمه فصار كما اذا نوى ان وجد غدا  
يفطر والا يصوم ولا يصير صائما لا يقال هذا مستدرك بقوله لا يصح لان المراد بقوله لا يصح  
نفي صحة وقوعه من رمضان وبقوله هذا نفي كونه صوما فلا يستدرك واذا كان بالساعة  
من غيم او غبار او دخان قبل في هلال رمضان خبر عدل واحد وكذا شهادة الواحد على  
الواحد مقبولة كذا في فاضلنا لانه امر ديني فبشرط فيه العدالة لان قول الكافر لا يقبل  
في الدنيا ان التي يمكن ان يكون عليها من عدل واما ما لا يمكن ان يكون عليه من العدل فيقبل  
قوله فيه بعد التحري كالاجبار بطهارة الماء ونجاسته والحل والحكمة وما روي عن الطحاوي  
عد لا كان او لا معناه ان يكون مستورا كاللأفاسفا كذا في الهداية يعني انه لا خلاف  
في اشتراط العدالة بل الخلاف في اشتراط ظهورها وعدم اشتراط ظهورها ففي ظاهر الرواية  
اشتراط ظهورها وفي رواية الطحاوي لا يشترط ظهورها بل يكفي بالستر ولم يشترط العدد  
لما صح انه عم قبل شهادة واحد من هلال رمضان ولو وصله اي لو كان العادل عبد او نفي  
لانه امر ديني فاشبهه برواية الاجبار فلا يشترط الحرية والذكورة او محدودا في قذف باب  
لانه خبر ديني ليس بشهادة وهذا جواب ظاهر الرواية وعن ابي شعيبه في شهادة المحدث في قذف لا يقبل  
وان تاب لانها شهادة من وجه من حيث انه ان وجوب العمل به لما كان بعد قضاء القاضى  
ولا يشترط لفظ الشهادة ولا الدعوى ايضا في ظاهر الرواية وعن ابي جعفر انه يشترط الله  
وجه الظاهر ما ذكرناه من انه خبر ديني ليس بشهادة فلا يشترط فيه ما يشترط في الشهادة  
من لفظ الشهادة والدعوى كالا يشترط الدعوى في سائر حقوق الله تعالى من عتق الامانة  
وطلاق الحرة وصورة الدعوى على الله رواية اشتراطها ما ذكره في شهادات الخلاصة  
في اثبات رمضان والعيدين يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان  
بقبض دين فيقر الحكم بالوكالة وينكر بدخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي عليه  
القاضي بالمال فيثبت محي رمضان لان اثبات محي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى ولو اجزى رجل  
عدل للقاضي محي رمضان يقبل ويؤمر الناس بالصوم ان كان في يوم غيم ولا يشترط لفظ  
الشهادة وشرائط القضا واما في المبدأ فيشرط لفظ الشهادة والعدد وسائر شرائط  
القضا وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد لا انتفاعهم بالفطر انتهى وقبل في هلال

الفطر وذي الحجة شهادة حزين او حرو حزين بشرط العدالة ولفظ الشهادة وعدم الحكم من قذف  
وان تاب لانها شهادة لما فيه نفع لهم وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضحية فلا بد من الشروط الثمانية  
الشهادة وهذا جواب ظاهر الرواية ذكره الحكم في رواية النوار عن ابي جعفر ان هلال ذي الحجة كهدل  
رمضان لانه يعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج ووجوب الاضحية والضحى هو الاول على ما في  
الهداية وفي الحقيقة في رواية النوار والصحيح انه يقبل في هلال ذي الحجة شهادة الواحد لان هذا  
من باب الخبر فانه يلزم الخبر ولا يتم بقدر منه الى غيره انتهى وعن ابي ثوران هلال الفطر كهدل  
رمضان يقبل فيه خبر عدل والحجة عليه ما ذكرناه لا الدعوى لما فيها من حقوق الله تعالى امانة  
في الحجة فظاهر واما في الفطر فلما فيه من احكام يوم العيد وحرمة الصوم فيه وهذا كله انما  
بالسنة علة وان لم يكن بالسنة علة فلا بد لكل من هلال الفطر والاضحية جمع عظيم يقع العلم  
بجبرهم لان التقدير بالرؤية في مثل هذه الحادثة ظاهرة في القلط فيجب التوقف فيه حتى يراه  
جمع كثير كقوله ناقل الزيادة من بين اهل المجلس واحد فانه لا يقبل بخلاف ما اذا كان بالسنة علة  
ثم اختلفوا في تقدير الجمع العظيم فمن ابي يوسف انه قدره بمجسدين كانه في القسامة وعن محمد  
بنو الزبير من كل جانب وعن خلف بن ابي جعفر خمسة بسلخ قبل وبخاري لا يكون ادى من بلخ  
في قباوى ابقالى الا ان بخاري قليل الا ان ادى خارج المصر او في المصر على مكان مرتفع فشهد  
ح يقبل شهادة هذا الواحد هكذا ذكر في شرح الطحاوي والفتاوى الصغرى وصاحب الاقضية  
والشيخ الامام الرغباني اعلم عليه كونه في ظاهر المذهب لا نقاوت بين المصر وخارج المصر كذا في  
الخلاصة وعن محمد انه يفوز مقدار الفلّة والكثرة الى الامام وفي رواية الحسن عن ابي جعفر  
في الكل سواء كان في السنة علة او لا باثني رجلين او رجل وامرأتين قبل العمل على هذه الرواية  
في زماننا لتكاسل الناس عن حراى الاهلة وقال الطحاوي يكفي بواحد ان جاء من خارج كبدا لقلّة  
الموانع فيه او كان على مكان مرتفع اي في المصر وهذا خلاف ظاهر المذهب على ما ذكرناه ولو صاموا  
ثلاثين يوما ولم يروه اي هلال شوال حل الفطر ان صاموا بشهادة اثنين قبل ان يلاقوا وقال في  
الخلاصة عن القاضي الامام علي السعدي انهم لا يفطرون وهكذا في مجموع النوازل حيث قال  
وان صاموا بشهادة رجلين لكن الاول اصح انتهى كلام الخلاصة وان كان صاموا بشهادة واحد  
لا يحل لهم الفطر حتى يصوموا يوما اخر عند ابي جعفر والى يوسف لان الفطر لا يثبت بشهادة واحد وعن  
محمد انه يحل لا يثبت الفطر بشهادة واحد بل لانه لما حكم الحكم بثبوت رمضان بقول واحد لم يثبت



بالصوم فبالضرورة ثبت الفطر بعد ثلثين يوما وكما من شئ لا يثبت قصدا وثبت ضمنا كسبع الطريق  
والشرب واستحقاق الأثر بشهادة القابلة على النسب إذا صام أهل مصر شهر رمضان بلا روية  
هلال شعبان ثمانية وعشرين يوما ثم رאו هلال شوال أن عدوا شعبان برؤية ثلثين يوما  
ولم يروا هلال رمضان فصنوا يوما ولحدا وان صاموا تسعة وعشرين يوما ثم رאו هلال  
شوال لا قضاء عليهم فان عدوا شعبان ثلثين يوما من غير رؤية هلال شعبان ثم صاموا  
رمضان فصنوا يوما كذا في الخلاصة إذا شهد الشهود على هلال رمضان واليوم التاسع  
والعشرين انهم رאו هلال رمضان قبل صومهم بيوم وان كانوا في هذا المصير ينبغي أن لا يقبل  
شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وقد كان حقا عليهم فان جاؤا من مكان بعيد جازت شهادتهم  
لانقاء الكهنة كذا في قاضيان ومن رآه هلال رمضان أو الفطر ودفعه إلى عند القاضي صام  
لعوله عم صوم الرويتة ولتحقق السبب في حقه واما في هلال الفطر فلا حينا ط وقد روي  
عن أبي هريرة مرفوعا الصوم يوم يصومون والفطر يوم يفطرون وقيل معنى صام في رؤية  
هلال الفطر أنه لا يأكل ولا يشرب ولكن لا ينوي الصوم الشرعي لانه يوم عبدة في حقه وفيه  
جمع بين الحقيقة والجاز وقيل ان يثق فطر ويأكل ستر وان افطر فحق فقط دون الكفارة  
اما في هلال رمضان فلكونه مكد بالجملة شرعية وهي شبهة في حقه تدرج بها الكفارة  
وهذا جدد على الشافعي في قوله انه ان افطر بالوقاع فعليه الكفارة فينبغي قوله ودر لانه  
لو افطر قبل رد الإمام شهادته فحق لزوم الكفارة عليه وروايتان الصحيح عدمه على ما في المحيط  
والهاية ولو قبل الإمام شهادته فلا يخلو اما ان يكون هو فاسقا او عدلا فان كان فاسقا  
ففي الخلاصة والكبرية القاسق اذا ابصر هلال رمضان وحده وقبل الإمام شهادته وافر  
الناس بالصوم فافطر هو او واحد من أهل بلده هل يلزمه الكفارة قال عامة مشايخنا انه لا  
الكفارة وقال الفقيه ابو جعفر لا يلزمه وان كان عدلا ففي فتح القدير انه ان كان عدلا ينبغي  
ان لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان وجه التفرقة من لا يجوز القضاء بشهادته هو  
منشق هنا انتهى هكذا نقله في البحر وقال ان التفرقة بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاستقام  
الكفارة فكذلك اذا رآه هلال رمضان وحده ولم يصم فلا كفارة عليه ولهذا قالوا ينبغي  
للإمام ان يذره وحده ان يامر الناس بالصوم انتهى واما في هلال الفطر فالحال بالحقيقة  
عنده لانه يوم عبدة في الحقيقة ويجب على الناس التمس الهلال في التاسع والعتير من

شعبان ومن رمضان لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين على ما ثبت في الصحيحين وفي قوله في  
التاسع والعشرين مسامحة فان التزاني لا يجب ليلة الثلثين لانه اليوم التي هي عشرينه نعم  
لوراي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرونيه في ليلة الثلثين بالاتفاق وانما  
الخلاف في رؤيتهم قبل الزوال من الثلثين فعند أبي يوسف هو من الليلة الماضية فيجب صوم  
ذلك اليوم وفطره ان كان ذلك في اخر رمضان وعند أبي محمد هو للمستقبله فكذا  
حكي الخلاف في الايضاح وحكاية في المنقولة بين أبي يوسف ومحمد فقط وفي النخبة  
قال ابو يوسف فاذا كان قبل الزوال وبعده إلى العصر فهو الليلة الماضية وان كان بعد  
العصر فهو للمستقبله بخلاف وفيه خلاف بين الصحابة روي عن عرو بن مسعود  
وانس كقولها وعن عمر في رواية اخرى وهو قول علي وعائشة مثل قول أبي يوسف انقروا  
الحج ان كان مجرا امام الشمس والشمس تلود فهو لما ضينه وان كان خلفها فهو للمستقبله  
ونفسير الامام ان يكون الهلال في جانب المشرق من الشمس والحلف عكسه لان سير  
السبابة من المغرب إلى المشرق وما تراه من العكس هي الحركة القسرية بحركة الفلك الأعظم  
لا الطبيعية وقال الحسن بن رباح ان غاب بعد الشفق فلما ضينه وان قبله فلا راحة وقال  
في فتح القدير والخلاف قولها وهو كونه للمستقبله قبل الزوال وبعده الا ان واحد الوراد في هذا  
الثلثين من رمضان فقل انقضاء مدة الصوم وافطر عند انبغاث لا يجز عليه كفارة وان را  
بعد الزوال كذا في الخلاصة وفي واقعات الحسائي شهر رمضان اذ جاء يوم الخميس جاء  
يوم عرفة يوم الخميس كان ذلك اليوم يوم عرفة لا يوم الاضحى حتى لا يصح فيه ويصام فيه  
ولا يعتمد قول من قال ان يوم الاضحى يكون في اليوم الذي كان فيه اول يوم رمضان معناه  
على قول علي من يوم حرك يوم صومكم لانه محتمل انه قال ذلك العام الذي قال فيه لا على الا  
لان من اول يوم رمضان إلى عشر ذي الحجة ثلثة اشهر فلا يوافق يوم النحر الصوم الا ان يتم  
شهران من الثلثة وينقص الواحد فان تمت الشهور اثلث تأخرت عنه واذا انقضت الشهور  
الثلث او شهران بقدم عليه فلم يصح الاعتماد على هذا انتهى واذ ثبت في موضع رمضان  
او فطر لم جميع الناس لعدم الاعتبار باختلاف المطالع سواء كان بين البلدين تفاوت  
يختلف بها المطالع اولا في ظاهر المذهب وعليه فتوى أبي الليث وبه كان يفتي سمنس الأئمة  
المكحول في قال لوراي أهل المغرب هلال رمضان يجب الصوم على أهل المشرق لان الخطاب



في قوله عم صوموا الرؤيئة مطلق للرؤية وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما يتعلق به  
من عموم الحكم فيعم الوجوب لكن انما يجب الصوم لما خرى الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية اولئك بطريق  
موجب حتى لو شهد جماعة اهل بلد كذا او اهل بلد رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم تثبت  
بحسبهم ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا ترك التراخي هذه الليلة لان هذه امة  
لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكموا برؤية غيرهم فلم يكن موجبا للحكم ولو شهد  
ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما ليلته  
القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضا القاصي حجة وقد شهدوا به كذا في الخلاصة وقا  
ولا يخفى عليك ان المراد بما في الخلاصة والبرائة وفيه القيد من لزوم الكفارة بالافطار  
بعد حكم القاضي ليس على اطلاقه بل في حق من لم يفطر قبل حكم القاضي وامره بالصوم واما  
من افطر قبل حكم القاضي وامره ثم اخبر بالرؤية وحكم به ثم اكل ذلك الرائي او واحد من اهل  
بلده من اكل قبل الحكم فلا كفارة عليه لما صرح به في قاضيه وغيره ان من افطر يوم الشك  
ثم ظهر انه من رمضان يلزمه امساك بقية يومه فان هذا يفيد اطلاق ما ذكر في الخلاصة  
والبرائة بخلاف ما لو شهد على اجاز القاضي بحكمه برؤية الهلال فانها لا تقبل في البرائة  
قال الامام الحلواني والصحيح من مذهب اصحابنا ان كثيرا من استفاض في بلدة لقري ونحو  
يلزمهم حكم تلك البلدة انتهى يعني ان حكم في بلدة برؤية الهلال واشهر هذا الحكم في بلدة لقري  
وتحقق بان اخبر جماعة يلزمهم ذلك الحكم وقبل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهير  
وافتقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم افتقاده في آخرين مع اختلاف المطالع وصار  
كالوزان او غيرت الشمس على قوم دون آخرين وجب الاولين الظهور والتزب دون اولئك  
وما يؤيده حديث كريب ان لم الفضل بعثته الى معاوية بالنشام قال قد رمت النشام ففقيت  
حاجتها واستهل على رمضان وانا بالنشام فرايت الهلال يوم الجمعة ثم قدمت الى المدينة  
في اخر الشهر فسالني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتوه فقلت رايتاه ليلة الجمعة  
فقال انت رايتاه فقلت نعم وراة الناس وصاموا وصام معاوية فقال كذا رايتاه ليلة  
السبت فلو نزل بصوم حتى تكمل ثنتين او ثراه فقلت اولا كنتي برؤية معاوية وصومه  
فقال لا هكذا امرنا رسول الله عم وحد الاختلاف على ما في شرح النقابة نقل عن الجمهور  
في خلاصة فساد هذا القول وجب القضا لتمام السنة

والكفارة لكامل الجنبنة لكفارة الظهار لما رواه الجماعة عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبي عم فقال  
هلكك واهلكك يا رسول الله فقال عم ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا  
فقال عم اعتقر رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عم صم شهرين متتابعين فقال فمهل  
جاني ما جاني الا من الصوم فقال اطعم مسكينين فقال لا لجد فامر رسول الله ان يؤتى  
بفرق من تمر وقال فرقها على المساكين فقال ليس بين ابني المدينة احيح مني ومن عيالي فقال  
كل انت وعيالك ولا تجزي احد بعدك ويلحق به غير الاعرابي الاكل والشرب عدا لا يشرك  
في العلة وهو تكامل الجنبنة وهذا حجة على الشافعي في قوله بعدم الكفارة في غير الوقاع وعلى  
المرأة وبما يخبر في الوقاع دون التزيب وعلى مالك في قوله بعدم التسامع فان قيل ان العقوبة  
غالبة في كفارة الفطر لقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على الظاهر حيث فيند  
بالنقد الذي ينبغي عن تكامل الجنبنة ثم رتب عليه الكفارة والعقوبة المترتبة على الجنبنة الكاملة  
كاملة ولا نها تدخل حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة الا ان افطر  
وكفر عنه ثم افطر فانه لا يندخل فيه وكذلك رمضان عند كثير من المشايخ وتسقط  
بالخطاء والشبهات التي سياتي بيانها وذلك من احكام ما يكون العقوبة فيه غالبة وكفاة  
الظهار وليس كذلك بل انما هي في جهة العبادة على ما صرح به السلف ولعدم التدخل  
فيما حتى لو ظاهر مرتين في مجلس واحد لم يكره كفارتان فلا وجه للتشبيه بينهما قلنا لا ثم  
ان جهة العبادة فيها غالبة كيف وانكار متكرر من القول وزور ولو سلم فالتشبيه ليس من  
جهة كونها عقوبة او عبادة بل في ترتيب الزم على المظاهر على الفطر ايضا من عتق رقبة  
فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطها طعام مسكينين فلو افطر  
في خلال اكد استقبل الا بعد ذلك كيف لانهما لا يجدر شهرين متتابعين عادة لا تحيض فيها  
لكنها مقصوم عقيب انقطاعه بله فضل وكذا كان في كفارة القتل واليه فان التسامع شرط  
فيها ايضا بخلاف فضا رمضان وكفارة الحلق وجزاء الصيد حيث لا يشترط فيها التسامع  
على من جامع اي بادخال الحشفة انزل ولم ينزل لان بعد غيبوبة الحشفة يتحقق معنى الجماع  
والانزال شبع رائد عليه او جوع رجلا او امرأة وعن ابي ابي لا يجب الكفارة بالجماع في  
في الدبر اعتبارا بالجد عند في الهداية والاصح ان يجب لان الجنبنة متكاملة لقضاء  
الشهوة في نهار رمضان اذ الكفارة في غير رمضان ولا في ليلته عدا اذ لا كفارة في



لجميع ناسيا او خطاء او مكروها ولو حصلت الطماعة في وسط الجوع بعد ان كان ابتداءه بغير عمد  
كحصولها بعد الافطار بالغبوبة بغير عمد الا ان كان الاكراه من المرأة فان عليها الكفارة على ما  
في الاختيار وفي الظهيرية الاصح انه لا يجب عليه الكفارة لانه مكروه في احد السبيلين من رضى  
حتى غير نائم عاقل مشتهى على ما سياتي بيانه لكن في الدبر روايتان عن ابي ج في رواية الحسن عنه  
لا كفارة فيه كالاخذ فيه عنده وفي رواية ابي يوسف عنه فيه كفارة ايضا كالأكل الجبانة  
وهو الاصح وانما لم يوجب الحد لنفسان معنى الزنا فيه لعدم اضاعة فراش الغير ولا عبرة له في  
ايجاب الكفارة واختلف في وطئ الصغيرة المشتهاة والروى عن ابي ج عدم وجوبها فيها  
او اكل او شرب فيه اشارة الى انه لو وصل جوفه من غير المسلك المعتاد او وصل من المسلك  
المعتاد ما ليس بمعتاد لا كفارة عليه فيها عدا في صوم لا شبهة فيه حتى لو اكل ناسيا ثم  
اكل عمد ابطل انه فطره لا كفارة عليه بل بغيضه على ما سياتي غدا بالعين والذات المتعينين  
ما يفتنى به من الطعام والشراب واما الغذاء بالمعجزة ثم المهلة فهو طعام العذاة وليس  
برادها او دواء وكذا الولع او اغتاب فطره فاكل عمد كالأكل الجبانة لانه ضلعه عمد  
وظنه هذا فاسد لا يعتبر لانه جهل في امور دينية في غير محله لان الدار دار الاسلام  
الا ان اخي القتي بفساد صومه فاكله عمد لا كفارة عليه لان الفتوى شبهة في حقها  
سيفتحها ككفارات وان كانت الفتوى خطاء في نفسها فان قيل اذا كان قول القتي شبهة  
في حقه فعوله عمد فطره كالجحيم والحجوم ومن اغتاب فقد افطر اولى بان يكون شبهة له  
قالا الوجه على كماله ان الفتوى لا بظاهر الحديث فلا يكون شبهة في حقه سواء علم  
تاويل الحديث او لا خلافا لابي يوسف فيما اذا لم يعرف تاويله حيث يكون شبهة في حقه  
عنده على ما في كخلاصة هذا عندنا وقال انشا في لا كفارة في غير الوقاع لانها شرعت  
في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره قلنا النضر في  
الوقاع نضر في غيره بطريق الدلالة لا القياس على ما ذكرناه وهذا لان ركن الصوم هو  
الكف عن المفطرات الثلث الجوع والاكل والشرب على السواء فالنضر لو اورد في لزوم المفطرة  
من قوت اكف من واحد منها هو النضر في لزومها من قوت اكف من الاخر بغيره ولا كفارة  
في غير رمضان لعدم النضر فيه ولا يقاس على رمضان لان النضر ورد فيه على وجه  
القياس ولا يلحقه دلالة لقصور الجبانة في غير رمضان فلا يكون في معناه ويجب القضا

فقط لو افطر في نهار رمضان خطاء كان عتق من فدخل انما حلقه ذكر اصومه او مكروها بالاكل  
او شرب او الجماع ولو كان الاكراه من امرأة على الاصح على ما ذكرنا وقال انشا في لا يجب القضاء  
فيها اعتبارا بالنسيان لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه قلنا  
ان المفطر قد وصل جوفه واضد صومه وعدم الفساد بالنسيان ثابت بالنضر على خلاف  
القياس فلا يقاس عليه ولا يصح انما فيها به دلالة لان النسيان غالب الوجود وانه من قبل  
من له الحق بخلاف الخطاء وانكره او حقق في دبره فوصل الدواء الى باطنه واستعطف  
الدواء في انفه فوصل الى قصبة انفه او افطر اى الدهن على بناء المفعول ومسئلة صب  
الماء في اذنه سياتي ذكرها في اذنه فوصل الدهن الى دماغه اى يجب القضاء في الثلاثة لوجود  
معنى المفطر فيها وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة فيها لان عدم صورة  
المفطر فيها هو الابتلاع كذا في الهداية وعرض عليه ابن الهمام بانه يقتضي فيها لوطن في  
اوري يسهم فيبقى الحديدي بطنه او دخل خشبة في دبره وعينها او احتشئت المرأة  
في الفرج الداخل او استنجى فيها فدخل الماء الى داخل دبره لمبا لفته فيه عدم المفطر لفقده  
صورة المفطر في هذه الصور وهو ظاهر ومعناه ايضا لعدم وصول ما فيه صلاح  
البدن من الغذاء والدواء الى الجوف فيها ولكن الثابت في مسئلتى الكفنة والرمية اختلف  
وصح جماعة عدم الافطار فيها وفي التجريد عكسه ولا علم خلاف في ثبوت الافطار في  
تغيب الخشب في الدبر وفي احتشائها في الفرج الداخل وفي دخول الماء في الدبر عند  
المبا لفة في الاستنجاء بخلاف ما اذا كان طرف الخشب بيده وطرف الخشونة في الفرج  
الداخل والماء لم يصل الى كثير داخل الدبر فانه لا يفسد وانما يفسد لو وصل الماء الى قد والحفنة لا يفسد  
الماء فيه صلاح البدن فلا يرد مسئلة الاستنجاء لانا نقول صرحوا ان ايضا الماء الى موضع  
الحفنة ثورث راد عليها فضلا عن القضاء فان قيل يحمل قول الهداية ما فيه صلاح البدن على  
به وتندفع به حاجته وان كان قد يحصل عنده ضرر لجانا بحيث فيندفع به اشكال الاستنجاء  
قلنا بانه في هذا الحل ما ذكره صاحب الهداية في نفي ما اختاره من عدم الفساد فيها اذا دخل  
الماء اذنه او ادخلته في من قوله لانعدام المعنى والصورة فالاولى تفسير صورة الافطار بالخال  
بضمه كما هو كذا في كلام قاضيان في نفي ما اختاره من ثبوت الفساد فيها اذا دخل  
الماء في اذنه لا اذا دخل بغير صفة وسياتي بيان هذه المسئلة فيندفع به التفسير الاشكال



تلك المسائل في الخلاصة الصائبة اذا استقصى في استنباطه حتى بلغ الماء موضع الحقة فيفسد  
 لكن هذا قل ما يكون انتهى وتعبته ابن الهام بقوله نعم لو خرج سر دمه ففسده ثبت ذلك الوصول  
 بلا استبعاد الى الوصول الى موضع الحقة فان قام قبل ان تنشفه بخرقة ففسد صومه بخلاف  
 ما اذا انشفه لان الماء انقبض بظاهر ثم زال قبل ان يصل الى الباطن يعود المقعدة الى الداخل انتهى  
 اوراوى جائفة الجائفة هي الطعنة التي بلغت الجوف ونفذت اوامة وهي جرحه وصلت  
 الى الدماغ من اتمته بالعصا ضربت ام راسه وهي الجدة التي هي جميع الراس فوصل الى دماغ  
 الجوف في كفاة اود ما غده في الامة ولا يخفى عليك ان قوله فوصل الدواة مستدل  
 لانه بعد ان اخذ الوصول الى الجوف او الدماغ في مفهوم الجائفة والامة مما لا حاجة الى ذكر  
 هذا القيد ثم لا خلاف في ثبوت الافطار ولزوم القضاء على تقدير الوصول الى الجوف او  
 الدماغ وانما الخلاف فيما اذا كان الدواة وطبا في تحقق الوصول وعدم تحققه فقال  
 ابو حنيفة لوجود الوصول عادة وقال لا لعدم العلم بالوصول لانضمام كمنفذ رأسه  
 اخرى في ايباس فلا يفطر بالنسبة بعد اليقين بالصوم وهو يقول سبب الوصول قائم  
 لان رطوبة الدواة تدل في رطوبة الجرح فيزداد ميله الى الاسفل فيصل الى الجوف بخلاف  
 ايباس لانه ينشف رطوبة الجرح فيفسد فيها يعني ان العبرة الى الوصول بالاتفاق حتى اذا  
 علم ان ايباس وصل فسد وان علم ان كطري لم يصل لم يفسد لكنهم اختلفوا في وصول  
 الرطب فقال ابو حنيفة انه يصل وقال لا لان لم يقيناً ثم المعين في الوصول الى الباطن المناقلا  
 المسام حتى لو اذن فوجد ان الدهن في بوله او كحل فوجد طعم الكحل في حلقه اولونه  
 في براقه لا يقضي وقيل يقضي في الاجرة ويجوز ان يكون قوله فوصل اه متعلقا بالاستقاء  
 والاستعاط والافطار او ابتلع حصاة او حديد اي يجب القضاء لوجود صورة الافطار  
 وهو الابتلاع ولا كفارة لعدم التعم وهو ايضا ما فيه صلاح البدن الى الجوف غذا او دوا  
 فلم ينكأ من الجناية وكذا الحكم في ابتلاع كل ما يتغذى به عادة ولا يتداوى كالتراب وحم  
 وكذا لا تجب الكفارة في ابتلاع الدقيق والارز والعجائن الا عند محمد ولا في المذاهب الا اذا  
 اعتاد اكله وحده وقيل يجب في قليله دون كثيره عدا بالعادة ولا في النواة والقطن  
 والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا هو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويحرم مضغها  
 وابتلاع ايباسه ومضغها على هذا وكذا ايباس اللوز والكبدق والفسق وقيل هذا ان وصل

اولاً الى حلقه اما اذا وصل اليه ولا تجب الكفارة وفي ابتلاع اللوزة والرطبة تجب الكفارة  
 لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة فلذا افرق وابتلاع التفاحة كاللوزة وفي ابتلاع البطيخة  
 الصغيرة والخوخة الصغيرة والهيلج تجب الكفارة على رواية هشام عن محمد وكرمانه  
 والبيضة كالجوزة على ما في فتح القدير وقال في الخلاصة لو ابتلع بيضة بفشرها او رمانه  
 بفشرها لا كفارة عليه وفي الاجناس في اكرمانه تجب الكفارة وتجب الكفارة باكل اليه التي  
 وان كان ميتة منشأ الا ان دوت في لا تجب ان لا تؤكل عادة ولخلاف في الشحم والفسق  
 ابو الليث الوجوب وان كان قديداً وجبت بخلاف وتجب باكل الحنطة وقضها لان موضع  
 فحة لانهما نذشي في الفم وتجب الكفارة بالطين الارمني مطلقا الا في رواية عن ابو يوسف  
 وبغيره من الطين الذي يغسل به الراس ان كان يفتاد اكله تجب والا فلا ولا تجب باكل الدوا  
 الا على رواية وفي القينة افطر في رمضان مرة بعد اخرى بتراب او مدر لاجل الكفارة  
 فعليه الكفارة رجاءه والفتوى عليه وبه ائمة الامصار واستقاء وهو بالبلد لانه  
 استعمل من قاء يقاء قاء ما اكل بقي اذا القاء واستقاء وتقياً تكلف في فيه كذا في  
 المغرب والكراد الاستقاء عدا لا لو استقاء ناسيا لصومه فانه لا يفسد به كثير من  
 المفطرات على ما في النهاية والعناية ملاء في اي ان استقاء عدا ملاء فيه يجب عليه القضاء  
 لما اخرج الزمدي انه من قاء من رزعه التي وهو قائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عدا  
 فليقض ولان بصنعه يفوت ركن الصوم وهو الامساك لان في تحلفه لا بد ان يكون  
 شئ الى جوفه على ما في النهاية ولا كفارة عليه لعدم معنى الافطار وهو وصول ماله صلاح  
 البدن الى جوفه واكثر يقول ملاء فيه عن الاستقاء قليلا على ما سيصرح به في موضع  
 المسئلة انه اما ان رزعه التي او استقاء وكل منها اما ملاء الفم او دونه والكل اما اخرج  
 او عاد او عاد فضا راثنى عشر فان رزعه وخرج لا يفطر ملاء الفم او لا لاطلاق ما  
 رويناه وان عاد بنفسه وهو ذكر للصوم فان كان ملاء الفم ففسد صومه عند ابو يوسف  
 لانه خارج شرعا حتى انتقضت بالطهارة وقد دخل جوفه وعند محمد لا يفسد وهو  
 على ما في الخلاصة والنهاية وفيه القيد لانه لم يوجد صورة الافطار وهو الابتلاع ولا  
 معناه ان لا يتغذى به وان كان اقل من ملاء الفم لم يفسد بالاتفاق وان اعاده فان كان  
 ملاء الفم ففسد بالاتفاق عند ابو يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا وعند محمد لا يفسد



فيه وان كان اقل من ملاء الفم لم يفسد عند ابي يوسف وهو الصحيح على ما في النهاية لعدم الخروج  
شرعا وفسد عند محمد لوجود الصنيع منه فاصل ابي يوسف في العود والاعادة اعتبارا  
بالخروج الشرعي وهو ملاء الفم واصل محمد الصنيع والاعادة قل او كثر وان استقاع اخرج  
فان كان ملاء الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا وبيناه ولا يتا في فيه تفريع العمود و  
الاعادة لانه افطر بغير الفم قبلها وكفينا ان لا يفسد فيه كما اذا رزعه الفم فخرج لان  
الفساد بما دخل لا بما خرج لكنه ترك بما روينا استحسانا وان كان اقل من ملاء الفم افطر  
عند محمد باطلاق ما روينا ولا يتا في فيه التفريع ايضا عنده ولا يفطر عند ابي يوسف  
ولختمه بعض مشايخنا لعدم الخروج حكما ثم ان عاد هذا الاقل بنفسه لم يفطر عند ابي <sup>سيف</sup>  
لعدم الخروج فلا يتحقق الدخول وان اعاده ففيه عند ابي يوسف روايتان في روايته  
لا يفطر لعدم الخروج وفي رواية يفطر لكثرة الصنيع صنع الاستقاع وصنع الاعادة  
وهذا كله ان كان الفم طعاما او ماء او مرة وان كان بلغا فيغير معسدا للصوم عند ابي  
ومحمد خلافا لابي يوسف اذا ملاء الفم بناء على الاختلاف بينهما في انتقاض الطهارة <sup>سقط</sup>  
البلغم ملاء الفم فانه ناقض عنده لاعتدائها على ما مر في التوافق وقالوا قول ابي يوسف  
هنا احسن من قولها في انتقاض الوضوء لحسن لان الفطر انما اينط بما يدخل في  
الجوف وبالفم من غير نظر الى طهارة الداخل ويجاسته فلا فرق بين كبلغم وغيره  
في الاستقاع بخلاف نقض الطهارة على ما عرفت او لشجر اكل السحور وهو مستحب  
بقوله ثم لشجروا فان في السحور بركة وناحية مستحب ايضا لقوله ثم نلت من اخذ  
المرسلين فيجمل الاخطار وتأخير السحور والسؤال الا انه اذا شك في طلوع الفجر يعني  
تساوي الطرفين فالمستحب ان لا يشجر ويدع الاكل تحزا عن الوقوع في الحرم ولو  
احالة هذه فصولا تام ما لم يبين انه اكل بعد طلوع الفجر لان الاصل هو الليل ولا يزول  
بالشك وان يبين انه اكل بعد الفجر فعليه القضاة لا الكفارة وعن ابي ابي ان كان في  
موضع لا يبين الفجر او كانت الليل مقمرة او مشفمة او كان ببصره علة وهو يشك في طلوع  
الفجر لا ياكل ولو اكل اساء لقوله ثم دع ما يربيك الى ما لا يربيك لظنه ليلا والكفر  
طالع او اخطرت من الغروب ولم تقرب يعني يلزمه القضاة في الصورين لا الكفارة  
نوضع المسئلة انه لو شجر على يقين ان الفجر لم يطلع او افطر على يقين ان الشمس قد غربت

فان لم يبين له شيء فلا شيء عليه وكذا لو يبين متيقنة وان يبين ان الفجر طالع والشمس لم تقرب  
لفسد صومه لغوات ركنه وهو الامساك وعليه امساك بيقية يومه نفي الله عنه  
وقضاة الحق الوقت مما امكن وعليه ايضا قضاة ذلك اليوم لانه فوت الاداء بعد تقرب  
السبب الموجب له فيضمنه بمثل ما هو مشروع له كان في المريض والمساقر ولا كفارة عليه  
لان الجناية قاصرة لعدم القصد ولا اثم عليه لكونه خطأ وقد قال الله تعالى ليس عليكم  
جناح فيما اخطأتم ولو شجر وهو شك في طلوع الفجر وهو مسئلة الكتاب فالمستحب  
ان يدع الاكل وان اكل فصومه تام ما لم يبين انه اكل بعد الفجر وان يبين انه اكل بعد الفجر  
فصومه فاسد وعليه قضاؤه ولا كفارة وقد اساء على ما ذكرناه ولو افطر وهو  
شاك في غروب الشمس فعليه ان يدع الاكل لان الاصل هو النهار ولا يزول بالشك  
وان اكل وهو شك فيه يلزمه القضاة عملا بالاصل وهو النهار واختلف في لزوم  
الكفارة واختار الفقيه ابو جعفر لزومها لان اثبات حال غلبة ظن الغروب شبهه  
الاباحة لاحقيتها ففي حال شكه دون ذلك وهو شبهة البشعة وشبهة البشعة  
لا يسقط العقوبات هذا اذا لم يبين له شيء وان يبين انه افطر قبل الغروب فعليه الكفاة  
عملا بالاصل وهو النهار وفي فتح القدير لا اعلم خلافا في لزومها في هذا الوجه قال  
في النهاية والفرق بين الشك في طلوع الفجر والشك في غروب الشمس حيث لم يلزم  
الاول كفارة بعد تبين الحال ولزم في الثاني هو انه متى شك في غروب الشمس  
فافطر فقد كل الفطر على سبيل التقدي لان كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين  
لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر على عكسه لانه كان متيقنا بالليل شاكا بالنهار واليقين  
لا يزول بالشك فبقى الليل قاصدا للفطر انتهى ولا يخفى وان يبين انه افطر بعد الغروب  
فلا شيء عليه ولو شجر واكبر رآه ان الفجر طالع فعليه قضاة اليوم على ما لعنار اكثر  
مشايخنا وفيه الاحتياط وفي ظاهر الرواية لا قضاة عليه لان اليقين لا يزول بالشك  
وصححه في الايضاح والنهاية والعناية ولا كفارة عليه عند اكثر المشايخ سواء  
بين انه شجر بعد طلوع الفجر او لم يبين له شيء بل هو على اكبر رآه لانه بني الامر على  
الاصل وهو الليل فلا يتحقق العمدة كذا في النهاية وفي فتح القدير ولو افطر واكبر رآه  
ان الشمس لم تقرب فعليه القضاة رواية واحدة وان لم يبين له شيء او يبين انه اكل قبل



لغروب لان النار كان ثابتا يقينا وقد انقسم اليه اكر رايه فصار بمنزلة اليقين وكذا يلزم الكفارة  
 على ما في النهاية والحدود وقاضين لما ذكرناه انه فصار بمنزلة اليقين ولم يصحح في  
 الهداية لزوم الكفارة في هذا الوجه وكذا في التجريد فان قيل كيف يحكم هنا بلزوم الكفارة  
 ولا تخلو عن الشك وقد قال في الخلاصة وغيرها ولو شهد اثنان ان الشمس قد غابت  
 وشهد اخر ان الشمس لم تغب فافترضنا ان تغب فعليه القضا دون الكفارة بالاتفاق  
 لان معارض الشهادتين يورث الشك فلم يلزم الكفارة بسبب ذلك وفيما نحن فيه قد  
 الشك ايضا وان زال بعد تبين الحال فكيف يلزم الكفارة قلنا نعارض الشهادتين هناك  
 لم يورث الشك ابتداء شرعا لان الشهادتين من شهد انهما لم تغب ليست بشهادة كونها  
 على النفي فلا تقبل فبقيت شهادة من شهد انهما غابت خالية عن المعارض فتقبل فلم يلزم  
 الكفارة بسبب ذلك بخلاف ما نحن فيه وعلى هذا قال في الخلاصة والنهاية انه لو شهد  
 اثنان على طلوع الفجر وشهد اخر ان لم يطلع فافترضنا ظهور انه قد كان طلع فعليه القضا  
 والكفارة بالاتفاق لان الشهادة على الاثبات مقبولة ولا يعارضها الشهادة على  
 النفي فكان الاكل بعد طلوع الفجر يقينا ولو شهد واحد على طلوع الفجر وشهد الاخر ان  
 على انه لم يطلع فاكل ثم ظهر انه طلع لا يجب الكفارة لان الواحد لا يعارض الاثنتين ولو دخل  
 عليه جماعة وهو يستحى وقالوا الفجر طالع اذن لم اصبر صائما وصرت مفطرا فاكل بعد  
 ذلك ثم ظهر ان اكله الاول كان قبل طلوع الفجر واكله الثاني بعد طلوعه قال الحكم الكوفي  
 ان كانوا جماعة وحدهم لا كفارة وان كان واحدا فعليه الكفارة عدلا كان او غير عدل  
 لان شهادة الواحد في مثل هذا لا تقبل او اكل ناسيا فطر انه افطر فاكل عدا اي فعليه القضا  
 لا الكفارة لما ذكرناه واما عدم الكفارة فلان الاستنباه استند الى القياس لان القياس  
 ان لا يبنى الصوم بعد الاكل فاذا اكل بعد عدا لم يلاق فناء الصوم فتخفى فيه شبهة  
 بذلك فلم يلزم الكفارة وان بلغه قوله عم من نسي وهو صائم وعلم معناه ان صومه  
 لم يفسد ثم اكل عدا ففي لزوم الكفارة فيه لحدوث في رواية عن ابي لا كفارة فيه  
 وصحة في قاضين والنهاية لان شبهة الحكمة قائمة بالنظر الى القياس المذكور وهو  
 قائم لم ينف بعد حتى قال ببعض الائمة بالغير بالنظر اليه وعن ابي ان قال لولا ان  
 المذكور لقلت بالنظر الى القياس المذكور وعن ابي وكذا عن صاحبيه انه يجب الكفارة

لانه بعد العلم باحدث لا شبهة له لانه علم ان القياس منزه وانه لا يورث شبهة فلا شبهة  
 فيجب الكفارة او صحت حلقه دائما او جمعت نائمة او مجنونة اي فعليه القضا ولا كفارة  
 عليه لما مر به في اما صوم التائم والنائمة فطوا واصوم المجنونة فقد نكلوا فيه فان صحه القوم  
 لا يجمع المجنون وحكي عن الجرجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة  
 وهي مجنونة فقال لا بد من هذا فانه انشتر في الافق في المشايخ من قال انه كتب في الاصل وهي  
 مجبورة قضا الكفاية وهي مجنونة فضحك الجبورة اي المكنية الى المجنونة فانشتر في الافق بحيث  
 لم يمكن اصلاحه واكثر المشايخ قالوا تاويله انها كانت عاقلة بالغة في اولها ثم حجت نهارا  
 وهي صائمة فجامعها رجل اولم يتو في رمضان صوما ولا فطرا فامسك الى الغروب فعليه القضا  
 لان المستحى هو الامساك بحجة العبادة والعبادة الابائية وفيه خلاف وفرو ولا كفارة عليه  
 لو اكل لانه غير صائم هذا عندنا في وعندنا كذلك ان اكل بعد الزوال وان اكل قبل الزوال  
 يجب الكفارة لانه قوت اكلان التحصيل في وقت الينة فان قيل لو وهب كل النصاب الى فقير  
 يسقط عنه الزكاة وان لم ينو فلو لم يسقط عنه الصوم بعد وجود الامساك عنه وان لم ينو  
 قلنا ان في هبة النصاب الى فقير قد وجد نية القرينة بخلاف ما نحن فيه فان قيل ان دلالة  
 حال المسلم كافيته في وجود كنيته منه الامر ان من اعني عليه في ليلة رمضان يكون صائما  
 يومها ولا يقضي ذلك اليوم وانما يقضي ما بعده بناء على ان الظاهر وجود الينة من حال المسلم  
 فلذا يباح فيه حتى اولوا هذه المسئلة بم لا يكون حاله دليل على الينة كالمريض والمسافر  
 او المتهتك الذي اعتاد الاكل في رمضان قلنا اما وجبنا القضا في هذه المسئلة بناء  
 على عدم الينة منه ابتداء لا بما روي عن النسيان منه ولا شك انه ادري بحاله بخلافنا  
 اعني عليه فان الاغواء قد يوجب نسيان حال نفسه بعد الافاقة فلم يعلم يقينا عدم الينة  
 فبني الامر فيه على الظن من حاله وهو وجود الينة فعلى هذا الحاجة في هذه المسئلة الى التاويل  
 بالمريض والمسافر والمتهتك ومن شك انه كان ينوي او لم يلزمه القضا بناء على ظاهر حاله  
 من وجود الينة كانه اعني عليه وكذا اي يجب القضا بلاكفارة اعاده للاختلاف الاتي  
 لو اصبغ غيرناو للصوم فاكل عدا قبل الزوال ولم يكن نواه بعد او نواه اما عند عدم الينة  
 فلانه لم يكن مفطرا لانه بعد الصوم ولا صوم فيه لعدم الينة واذ لم يكن مفطرا لم يجب الكفارة  
 واما عند وجود الينة لان الينة في النهار غير معتبرة عند انشا فليكون شبهة في سقوط الكفارة



وعندما تجب الكفارة ايضا لانه فوات التمكن على الصوم بنية قبل النهار فيكون جائنا قلنا شبهة المذكورة  
 دأمة للكفارات ولو اكل وشرب او جامع ناسبا لا يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك  
 لوجود ما يفاد الصوم فصا ركا لكلام ناسبا في الصلوة والجماع ناسبا في الاحرام والاعتكاف  
 وجه الاستحسان قوله لم للذي اكل وشرب ناسبا يتم على صلواته فانما اطعم الله وسقاه  
 ولا يحل لفظ الصوم فيه على معناه اللغوي لان الكل على المعنى الشرعي في لفظ الشارع واجب  
 مما امكن وحقيقة النص مقدم على القياس فيصح كيف لا يقدم على القياس ان فاسد فان فاسد  
 على الصلوة والاحرام والاعتكاف فاسد لان هيئاتها مذكورة فلا يغلب فيها التسيان ولا مذكور  
 في الصوم فيغلب فيه التسيان فيكون عندنا في فرضه ونقله لان النص لم يفصل واذ ثبت هذا  
 في الاكل والشرب ثبت في الجماع ايضا دلالة الاستواء في الركبة وهو الامسالة عن المفطرات  
 انك بخلاف الخطاء والاكراه حيث يجب فيها القضاء على امر وفي فتح القدير اذا اكل ناسبا فيقتل  
 له انت صائم فلم يذكره واستمر على اكله ثم تذكر فانه يفطر عند ابي وابي يوسف لانه اجبر  
 وجبر الواحد حجة في الديانات وقال زفر والحسن انه لا يفطر لانه ناس وكذا اي لم يفطر لو نام  
 فاحتمل لقوله ثم ثلث لا يفطر في النسي والجماع والاحتلام وعدم الجماع فيه صورة ومعنى وفي  
 الخلاصة اذا جامع امرأته قبل طلوع الفجر فلا خشى الصبح يخرج فامتنع بعد الصبح لا قضاء عليه كانه  
 الاحتلام في نهار رمضان انتق او انزل ينظر لعدم الجماع صورة ومعنى مضار كما لم يفكر فامتنع ولو استنجى  
 بيده قبل لا يفطر لعدم الجماع صورة والاصح انه يفطر لوجود معنى الجماع وهو الانزال عن شهوة  
 ولا كفارة فيه لعدم صورة الجماع او ادهن اي لم يفطر لعدم المناء او كحل لعدم المناء ايضا لانه ليس  
 بين العين والدماع منفذ يدخل عن الكحل وما وجد في حلقه من طعمه اثره لا عنه ورموع  
 العينين داخل من المسام ويترشح كالفرق والداخل من المسام لا ينافي الصوم كما اذا اغتسل من  
 الماء ابارد ووجد برودة الماء في الكبد وحل الاحتلام للرجال سنة ام لا فذهب الشافعية الى  
 انها سنة ولا يبار فيه مستحب وهو ان يكحل في كل عين ثلثا مستند لابي بارواه ابن عباس  
 عن النبي انه قال اغسلوا بالاناء فانه يجلو البصر وينت الشعر قال مولانا عمام الدين في شرح  
 هذا الحديث من شرح شمس المذبح ان الامر بالاحتلام ليس من المصالح الدينية بل من المصالح  
 الدنيوية لا يتعلق به ثواب وعقاب اصله وان الناس يتفانون في اليتار به على حسب حاجتهم  
 ولهذا علله بمقوله فانه يجلو البصر ولا يخفى عليك انه لا يظهر اذا امر بشي النفع البدن وبين

ان الامر لنفع البدن كونه سنة او فرضا او قبل ولم ينزل لعدم المناء صورة ومعنى بخلاف وجه  
 والمصاهرة حيث يثبتان بالقبلة ما لا ينزل لانها دائران على سبيل الجماع لا على نفسه وبخلاف  
 القبلة مع الانزال حيث يفطر لوجود معنى الجماع او اغتصاب او الحجام اي لم يفطر لما روينا به  
 ومعنى قوله عم افطر الحجام والحجوم ومن اغتصاب فقد افطر ذهب ثواب صومه او غلبه النسي  
 او تقي قلبه اي من ملأ الفم اي لم يفطر فيها بخلافه لو استغنى ملأ الفم فانه يفطر وهذه  
 المسئلة على اثني عشر وجها على ما بيناه من قبل او اصبح جينا اي لم يفطر لعدم المناء او صبت  
 في اذنه ماء اي لم يفطر فلا شيء عليه من القضاء والكفارة هذا هو مختار صاحب الهداية حيث  
 قال ولو افطر في اذنه الماء او دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة انتهى وبهذا  
 ما في الخلاصة ولو اغتسل فدخل الماء اذنه او صبت فيه لا شيء عليه ومختار قاضيان خلاف  
 هذا حيث قال ولو خاض الماء فدخل الماء اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه لم يفسد  
 فيه والصحيح هو الفساد لانه وصل الى الجوف بقوله فلا يغير فيه صلوح البدن انتق وبوفق  
 هذا ما ذكره في الخلاصة او لا حيث قال وما وصل الى جوف الراس والبطن من الاذن والانف  
 والبرم فهو مفطر بالاجماع وفيه القضاء انتق فلي هذا ففي بين كلامي الخلاصة تناف ثم دعوى  
 الاجماع في الافتار بينا في الاختلاف المذكور وكذا لو صبت في احليله دهن او غيره اي لم يفطر  
 عند ابي ومحمد في رواية الاصل خلافا لابي يوسف قالوا هذا بناء على ثبوت المناء بين المثناة  
 والجوف وعدم ثبوته فوقع عند ابي يوسف ثبوته والبول يخرج منه ويصل الى الجوف ما يفطر فيه  
 ووقع عند ابي عدم ثبوته والبول يترشح وشك محمد فاضطرب قوله وفي قاضيان في الخلاصة  
 عن ابي بكر البجلي الخلاف فيما اذا وصل الى المثناة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه  
 بالاتفاق وبهذا الاتفاق ظهر فساد ما ذكره الرزلي نقله عن الحرانية ادخل قطنة في دبره وذكره  
 يلزمه القضاء وان كان طرفها خارجا فلا قضاء عليه انتق فان الاتفاق على عدم الفساد فيلزم  
 المصيبة في قصبة الذكر يقتضي بطلان القول بالفساد في ادخال القطنة في الذكر هكذا ذكره  
 في فتح القدير وحكم بالقضاء بالاتفاق المذكور بطلان ما نقل الرزلي عن الحرانية اللهم الا ان يقال  
 المراد بما نقل من الحرانية ما وصل القطنة الى مثناة الذكر وسكنوا في الاقطار في قبل الفساد  
 منهم من قال على الخلاف المذكور في الاحليل ومنهم من قال يفسد بالاختلاف وهو الصحيح كذا  
 في الخلاصة وهذا لانه يشبهه كذا في مفسده بالاتفاق فكذا ما يشبهها وان دخل



غبارا ودخانا أو ذبابا لا يقطر أما في الغبار والدخان فلا بد لا يستطيع الاحتراز عن دخولها  
لدخلها من الأنف إذا طبق الأنف وصار أيضا كليل يبقى فيه بعد المضمضة به ونظيره ما  
في كحلصة الدموع إذا دخلت في الصائم أن كان قليلا كالقطرة والقطرتين ونحوها لا يفسد  
صومه لأنه لا يمكن التحرز عنه وإن كان كثيرا حتى وجد ملوحتا في جميع فيه واجتمع شيء كثير أو ابتلعه  
بفسد صومه لأنه يمكن التحرز عنه وكذا عرق الوجه إذا دخل في الصائم انتهى والذي ظهر من قوله  
حتى وجد ملوحتا اعتبار وجدان ملوحتا في فيه في أكثره وبلزمه أن القطرة الواحدة فيجد  
ملوحتا أيضا فالأولى أن لا يعتبر وجدان الملوحة بل الوصول إلى الحلق على ما هو الظاهر من كلام  
قاضيخان حيث قال ولو دخل معه أو عرق جنبه أو دم رعا فنه في حلقه فسد صومه انتهى  
فانه علق الفساد بالوصول إلى الحلق دون وجدان الملوحة بل وجدان الملوحة دليل على وصوله  
إلى الحلق قطرة أو قطرتين وأما الذباب فالقياس فيه ألا يفطار لو صور كقطرة أو جوفه وإن كان  
مالا يغتذى كالتراب وجه الاستحسان أنه لا يستطيع الامتناع عنه كالغبار والدخان  
ولو دخل مطرا أو في الفطر في الأصح حصول المفطر مع إمكان الاحتراز عنه لينسحب طبق كلفه  
أجبا ناع الاحتراز عن الدخول وقبل المطر مفسد والنباح لا وقيل بالانعكاس وفارعا منهم بأفشا  
وهو الصحيح لما ذكرناه كذا في الغنابة وقيل في قاضيخان ومن الناس من قال لو فتح فاه فسقط الحبة  
أو مطر فيه فابتلعه كان عليه القضاء انتهى فظهر منه أن من الناس من قال عدم فساد شيء  
منها حتى تكون الأقوال فيه أربعة ولم يصحح الزوم الكفارة في ابتلاع المطر لكنه قال في فتح القدر  
ولو دخل فيه المطر فابتلعه لزمته الكفارة ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه أن ساوى  
الريق فسد والأفلا ولو استشم الخاط من أنفه حتى أدخله إلى فيه فابتلعه عدا لا يفطر ويخرج  
ريقه من فيه فادخله وابتلعه أن كان لم ينقطع من فيه بل بما في فيه كالحب فاستشربه  
لم يفطر وإن انقطع فاحذره وأعاد فطر ولا كفارة عليه كالأفلا بل ما بلغ ريق غيره فانه يفطر  
ولا كفارة عليه إلا أن يكون ذلك الغير حبسه فانه يحرم الكفارة على ما صرح به المص  
في مسائل شتى في لمر الكتاب الصائم إذا عمل عمل الأبرسيم فادخل الأبرسيم في فيه فخرج منه  
حفرة الصبغ أو صفرتة واخلط بالريق فصار الريق لمر فابتلع الصائم هذا الريق وهو  
ذاكر لصومه يفطر فعليه القضاء ولو وطئ منية أو بهيمة أو في غير السبيلين كان كفارة  
والسبيلين على ما رأين أيضا فعل أفعال جماع في غير السبيلين حتى لو أنزل عليها القضاء لا أنزل

كذا في فتح القدر أو قبل أو لمس أن أنزل فطر لوجود معنى الجماع فعليه القضاء لا الكفارة لعدم صور  
الجماع والأفلا يفطر لعدم المفطر أصلا وإن ابتلع ما بين أسنانه فإن كان قد راحمضه قضى  
لأن هذا المقدار لا يبقى بين الأسنان عادة فاستبده الأكل من خارج وإن كان دونها لا يفطر لأنها  
تابع لريقه إلا إذا خرج ثم أكله كذا روى عن محمد ولو أكل سمسة من الخارج أن ابتلعها فطر  
وإن مضغها فلا يفطر لأنها شئ في أنفه فيكون تابعا للريق والقي ملاء أنعم أن عاد بنفسه  
أو أعيد بفسد عند أبي يوسف وإن كان قليلا لا يفسد وعند محمد بفسد بأعادة القليل  
لا يعود الكثير وقد بيناه من قبل فأرجع إليه وكرهه دوق شيء لما فيه من تعريض الصوم على النفس  
لعمدة الجاذبة إذا كان صائما فلا يمان من أن يجذب منه شيئا إلى ألباطن وإنما لم يفسد لأن  
الدوق عبارة عن ادراك طعم الشيء بقوته الذاتية وليس فيه ما يوجب الإفطار صورة ومضى  
ولو كان ريق المرأة سني الحلق لا بأس بالدوق وكرهه أيضا مضمغه بلا عذر ومضغ أهلك  
أي للصائم بحد أو امرأة لما ذكرناه من التعريض على الفساد وقيل إذا لم يكن أهلك ملتما بفسد  
لأنه يصل إليه بعض أجزائه وقيل أن كان أسود بفسد وإن كان ملتما لأنه تفتت ولا يكره  
مضغ أهلك للنساء إذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك ويكره للرجال إلا إذا كان للتداوي  
وكرهه القبلة أن لم يمان على نفسه من الوقوع في المحرم لما ذكرناه من التعريض على الفساد  
ولا يكره أن آمن ولا يكره أيضا استعمال الكل للرجال أن لم يكن للزينة بل للتداوي وقد  
أشارت رب والسواك ولو عسيتا أطلقه فنبش ألباس والربط بالوطوبه الأصلية أو بالأم  
على ما في الجامع الصغير لا طلاق قوله مع حلول الصوم السواك وهو حجة على أبي يوسف  
في أن الربط بالماء مكروه وعلى الشافعي في أنه مكروه بالعشي ولا يكره أيضا مضغ طعام  
لأبد منه لطفله بأن لا يجد من مضغها ولا الجأمة لعدم التعريض بالفساد ويكره عند  
الإمام الاستنشاق للبرد وكذا الاغتسال والتلف بتوب لما فيه من التعريض في إقامة القبلة  
ولا يكره ذلك عند أبي يوسف لما روى أنه عم صب الماء على رأسه من شدة الحر وهو صائم فيها  
عون على العبادة ودفع النجس الطبيعي وقبل يكره المضمضة بغير عذري عذري أو نحوه أو  
الغسل بما فيه من التعريض على الإفطار بلا حاجة وكرهه المباشرة أفاحشة وكذا مضغ المشنة  
والمناشفة والمصاحفة في رواية محمد عن أبيه لأنه أقل ما يخلو عن الفتنه وفي ظاهر الرواية  
أنه كالقبلة أن آمن لا كراهة فيه وسنح السحور وتأخيرته وتجيل الفطر لما رويناه عند قوله أو تسحر



**فصل** في بيان الاعذار التي يباح الفطر بها وهي ثمانية المرض والسفر والاكراه والجمل والوضاع  
اذا اضربها او بولدها والكبر العقيم والعطش الشديد والجوع كذلك اذا خفف منها الهلاك  
او نقصان العقل كالامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به  
منوكل السلطان الى العماره في الايام الحارة والعمل خشيت فيقل اذا خشي الهلاك او نقصان العقل  
فانه يفطر ثم يقضي ولا كفارة عليه وقالوا الفاذي اذا كان يعلم يقينا انه يقابل العدو في شهر  
رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما كذلك في فتح القدير  
يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه بالصوم وقال كشاف في الاباح الا خوف الهلاك او فوت  
المعصاة كانه في التيمم قلنا ان زيادة المرض وامتداده قد يقضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه  
قال الله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فمدة من ايام الحزب اباح الفطر لكل مريض للحج والخرج  
محقق في الزيادة وبطو البرد كتحققه في اخساد عضوه ثم يعرف ذلك باجهاد المريض  
والاجتهاد ليس مجرد الوهم بل هو غلبة النظر عن اماره او تجربته او بلجبار طبيب مسلم غير ظاهر  
الفسق وقيل عدالته شرط ولو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سئل عنه  
الفاشي الامام فقال لا خوف ليس بشئ وفي فتح القدير لو كان له نوبة حتى فاكل في نوبة حتى  
قبل ان تظهر الحمى على يوم عودها لا باس به هذا وان لم يعد فيه حياء بل خلفه يلزمه الكفارة  
على ما في الخلاصة وفيها ايضا ان المرأة اذا كانت لها في الحيض عارة معروفة فلما كان اليوم  
الذي هو اول حيضها افطرت ثم لم تحقق تلزمها الكفارة وفي الجرح هذا اذا افطر بعد ما نوى  
الصوم وشرع فيه اما لو لم يتوكل عليه القضاء دون الكفارة ثم ايضا بطهنا ان السد  
اما ان يكون قائما في اول الليل او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذاك وان صام  
فان كان العذر هو المرض يجوز الا فطار وان كان السفر لا يجوز لكن لو افطر لا كفارة  
عليه وان لم يكن قائما بل لما طار في اثنا النهار فلا بد من ان يصوم فان مضى عليه فذاك  
والا فاما ان يطرا العذر ثم الا فطار او بالعكس ففي الاول ان كان العذر المرض جازا في الفطر  
وان كان السفر لا يجوز وان افطر لا كفارة وعلى الثاني لم يجز الا فطار اصله ولو افطر في  
المرض سقطت الكفارة وفي السفر لا لان المرض مساوي والسفر اختيار في الخلاصة  
لو اصبغ المقيم صائما ثم سافر فافطر لا كفارة عليه وكذا المرأة اذا افطرت ثم حاضت وكذا  
افطر ثم اغتسل ساعده لا كفارة عليه ولو افطر في اول النهار ثم كرهها ساعدها

على السفر لا تسقط عنه الكفارة في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي إسحق تسقط وعندهما  
لا تسقط ولو سافر باختياره لا تسقط با نفاق الروايات وكذا لو خرج بنفسه بعد الاكراه  
والمقيم اذا نوى السفر ثم افطر تجب الكفارة ولو سافر في نهار رمضان ولم يفطر حتى تذكر سنة في  
منزله قد سنيه فرجع الى منزله واكل شيئا ثم خرج من المنزل فعليه القضاء والكفارة كما تقيم  
اذا اكل ثم سافر انتهى ويباح ايضا للمساقر سفر طائفة او معبدة لا طلاق ما تلو نداء وصومه  
لعبان لم يفطره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولما صدقته شرف الوقت وهذا جرح على الشافعي  
في قوله الفطر افضل ولا حجة له في قوله عم لبس من البر الصيام في السفر لا يجوز على جرح  
المسئلة لانه في هذه الحالة الفطر افضل كما انه في حال خوف الهلاك الفطر واجب ولا قضاء  
ان ماتا على حالهما من المرض والسفر لان الله تعالى اوجبا القضاء في عدة ايام لم يدر كمالها  
وجب القضاء بقدر ما فاتهما من الصوم ان صح او اقام بقدره اي بقدر ما فاتهما والاى وان  
لم يصح ولم يتم بقدر ما فاتهما فبقدر الصحة والاقامة على ما اختاره القندوري والهداية قال  
الطحاوي ولو زال عنه العذر وقدر على القضاء ببعض دون البعض فانه ينظر ان قضى فيا قدر  
ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقي لانه لم يدرك الا قدر ما قضى وان لم يصح فبا قدر عليه حتى مات  
وجب عليه قضاء الكل في قول ابي يوسف لان ما قدر يصح فيه قضاء اليوم الاول والثاني  
وهكذا فكان قدر على قضاء الكل ولم يصح بخلاف ما لو صام ما قدر لا يصح بينين لما اراده صحيح  
ما اختاره القندوري بخلاف بينهم وانما الخلاف في النذر فانه لو نذر المريض صوم شهر  
فمات قبل ان يصح لم يلزمه شئ وان صح يوما ثم مات لزمه ان يوصي جميع الشهر عندها وقد  
صح عند محمد وجه الفرق لهما ان النذر سبب لوجوب الكل وقد وجد والتام قد زال بالبر  
فيفطر الوجوب في الكل لا محالة ولما لم يتحقق الاداء يصار الى الخلف وهو القديرة فصار كانه  
نذر في الصحة والصحيح لو نذر ومات قبل ادراك عدة النذر لزمه الكل وفيما نحن فيه السبب  
ادراك العدة ولم يتحقق بكمال فبقدره فينظم عند اي بعد وفاته ولله لكل يوم كالقطرة في  
في المقدار لا مطلقا لان الاباحة كافيته ههنا دون الفطرة بل لا بد لها من التعليل ويلزم من  
الثالث ان اوصى والا فلا لزوم على وليه وسقط عنه في حكم الدين خلافا للشافعي اعتبارا بدين  
العباد حتى يعتبر عنده من جميع المال قلنا انها عبادة لا بد لها من الاختيار وذلك بالابصار  
دون التوراة بخلاف حق العباد فان الواجب فيه وصوله الى مستحقه لا غير حتى لو طغر بدين



يلخذه ويبرأ من عليه وان تبرع به لورثته صح بنوعهم عن القديس وذكر في الزيلعي والنجاشي  
فبهرج به وليه يجزيه وكذا كفارة اليدين والقتل اذا تبرع بالاطعام والكسوة يجوز ولا يجوز  
التبرع بالاعتاق لما فيه من انكسار الولاء للبت بغير رضاه انتهى وفيه بحث لان التكثير بالاطعام  
والكسوة غير مشروع في كفارة القتل وانما المشروع فيها الاعتاق والقصوم فقط فكيف  
يصح التبرع بما لم يشرع فيها والصلوة كالقصوم لانها من حقوق الله تعالى والنس في القصوم  
وان كان غير معقول المعنى لكنه يجوز ان يكون مغللاً بعبادة مشتركة بينها وان لم يدركه فاحس  
مشايخنا بالفداء فيها ايضا احتياطاً وقد نية كل صلوة كصوم يوم هو الصحيح احترز به عارو  
عن محمد بن مقاتل انه يطعم عنه لصلوة كل يوم نصف صاع كما في الصوم وروى رجوعه الى ما  
في الكتاب لان كل صلوة فرض على حدة فكانت كصوم يوم ولا يصوم عنه ولله ولا يصلي  
لما روى عن ابن عمر لا يصوم احد عن احد ولا يصلي عنه احد فاللشافي وقصاً رمضان  
ان شاذ فرقه وان شاذنا بعبادة لان الصوم المذكور في كتاب الله تعالى ثمانية اربعة منها متناهية  
صوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليدين عندنا واربعة منها بالحناء وقضاء رمضان  
وصوم النكاح وكفارة الحلق وجزاء الصيد والاصل فيه ان كل ما شرع فيه التمتع فالتسابع  
شروط فيه وما لا فلا ولان نص القضاء مطلق عن التسابع فنقل باطلاقة وقرائة في كعب  
فقد من ايام اخر متتابعات شاذة لا يجوز الزيادة بها على المتواتر بخلاف قراءة ابن مسعود  
في كفارة اليدين فقيام ثلثة ايام متتابعات فانها مشهورة الى من ايج فيجوز الزيادة بها  
على الكتاب وهذا في الجواز ولما لم يستحي هو التسابع مسارعة لا سقاط التوجب والآخر  
حتى جاء لخر قدم الاداء لانه وقت ثم قضاء ولا فدية عليه لان نص القضاء مطلق عن  
التوقيت والقديس فنقل به وقال الشافعي يجب مع القضاء كل يوم طعام مسكين لان القضاء موقت  
عنده يدين ومثانيه ما روى ان عابشة تؤخر قضاء ايام حيصها الى شعبان فهذا ما بيان  
لاخر ما يجوز التأخير اليه فاذا كان موقناً مثل الاداء كان تأخيره عن وقته لا ينفع عن موجب  
كما حذر الاداء عن وقته ولنا اطلاق النص المذكور وتأخير عابشة الى شعبان ان كان اتفاقاً  
فيها وان قصدنا قلنا انها انما اخرت اليه لان رسول الله لم كان لا يحتاج اليها في شعبان  
لان كان يصومه كله ولان ايجاب القديس مع القعدة على الاصل ما لا اصل له في كسبر  
ويؤخر التأخير لم يثبت الفجر والشيخ الفاني سماه قارباً لانه اقرب الى الفناء اولانه فينت قوته

اذبح عن الصوم بفطر ويطعم كل يوم كالقعدة اي في القدر على ما ذكرناه وروى عن الطحاوي وهو  
مذهب مالكية لا فدية عليه لان اصل الصوم لم يلزمه كونه عاجزاً عنه فكيف يلزمه خلفه لان  
الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم قد لزمه بشهود الشهر حتى لو تحل المكسفة  
وصام كان مؤدياً للفرض واليه اشار بقوله اذبح وانما يباح له الفطر لاجل الجرح وعذره ليس  
بغرضية انزاله حتى يصار الى القضاء فوجب القديس من مات وعليه الصوم توصيحه ان الصوم  
لزمه لا باعتبار عينه بل باعتبار خلفه كالقفاً فوجب على العبد لا باعتبار المال بل باعتبار خلفه  
وهو الصوم كذا في النهاية ولنا ايضا ما روى عن عطاء انه سمع ابن عباس يقراء وعلى  
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة  
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً واداء البخاري ومثله لا يطيقونه  
لان حذف لاجاز عند اللبس ويؤيده قراءة حفصة لا يطيقونه على ما صرح به اهل التفسير  
وان قدر بعد ذلك لزمه القضاء وان كان قد فدى لسبب اذن حكم الفداء بظهور القعدة على  
الاصل بخلاف ما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمة حيث لا يبطل حكم الخلف مع ظهور القعدة  
على الاصل لان شرط الخلفية في التيمم جرح العجز عن الماء بدون دوامه وقد وجد ذلك فتم  
الخلفية وقد حصل التيمم بها وبعد حصوله بالخلف لا يبطل حكمه وكذا اذا صام الحائض المص  
عن الكفارة ثم استغنى لا يبطل بخلاف القضاء فان شرط الخلفية فيه دوام العجز عن الاصل  
الى السر العبر ولم يوجد ذلك فالقديس على الاصل كان قد قبل حصول التيمم بالخلف فيبطل حكمه قاله  
النهاية فكان هذا نظير الآية في اشتراط دوام الاياس الى موتها بخبر وجها عن حكم ذوات  
الحيف فضارت قدرته على الصوم هنا وان كانت بعد الفداء كقعدة التيمم على الماء في دخول  
الصلوة واستثناء الحائض المص في دخول صومه عن كفارته في ايجاب بطلان الحكم المتعلق  
بالخلف لعدته على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف ثم اعترض وقال لو كان هذا نظير الاياس ينبغي  
ان لا يبطل حكم الفداء بعد تحققه كالان العجز الكبير التي حكم بابا سها اذا اعتدت بالشهور  
ونزوح بزواج اخر ثم رأت الدم لا يبطل النكاح واجاب عنه بقوله ان عدم بطلان الاعتداء  
والنكاح هنا لا باعتبار ان دوام الاياس ليس بشرط لكونها آيسة بل باعتبار ان كذا  
رأته من الدم بعد الحكم بالاياس ليس بحيف بل لفساد الرحم والفداء كذا نقله عن التيسر  
هذا وفان في فتح القدير ولو كان الشيخ الفاني مسافراً فمات قبل الاقامة ينبغي ان لا يجز عليه



الألباء بالقدية لأنه بخالف غيره في التخفيف لا التقليل ولأن الصوم إنما ينتقل إلى القدية عند  
 وجود سبب التيقين ولا يقين على المسافر فلا حاجة إلى الانتقال ولا يجوز القدية إلا بصوم  
 هو أصل بنفسه لا بد من غيره فجازت عن رمضان وقضائه وتكثير حتى لو وجب عليه  
 قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فإيناجازت له القدية وكذا لو نذر صوم  
 أبدا فضعف عن الصوم لا شتغاله بالمعيشة له أن يفطر ويصوم لأنه استيقن أن لا يقدر  
 على قضائه فان لم يقدر على الطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر عليه لشدة الحر  
 كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذر أبدا ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى  
 صار شيخا فإيناجازت القدية عنه وأما لو وجب عليه كفارة بين أو قل فلم يجد ما يكفر به  
 وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا يجوز له القدية لأن الصوم  
 ههنا بدل عن غيره وكذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عن ما يكفر به من المال فان ما  
 فاقصى بالتكفير جاز من ثلثه وكذا في كفارة الصوم لما في الكفاية من وجوب عليه صوم  
 شهرين من كفارة الصوم فلم يصم حتى صار شيخا فإيناجازت عنه القدية لأن ذلك الصوم  
 بدل عن التكفير بالمال لا أنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن التكفير بالرقبة والقدية إنما يجوز  
 عن صوم هو أصل بنفسه كذا في شرح الجمع وحامل أو مرضع أي الظير على ما في النهاية  
 لأن الأم لا يفطر إذا كان للولد لأن الصوم فرض عليها دون الارضاع إلا أن يكون  
 الأب فقيرا لا يقدر استئجار الظير أو كان الولد لا يأخذ حليها فخرج غير الأم خاف عن  
 نفسها أو ولدها ففطر وتفتي بالقدية ولا كفارة عليها خلافا للشافعي فيما إذا خافت  
 على الولد وهو يعتبرها بالشيخ الثاني في حكم وجوب القدية بالافطار قلنا إن القدية  
 في الشيخ الثاني تنبأ بخلاف القياس وهذا العذر ليس في معناه فلا يصح إحقاقه به  
 الأدلة فلا يفتا ساو أحامل والمرضع مأموران بصيانة أئولدهن ففقدان أفطار  
 للولد عذر في حقها بخلاف من كره على شرب الحمر ففطر أبدا أو ابتدحت لم يحل له الشرب  
 بلزم صوم نقل شرع فيه أي قصد إلا أن لا يتركه بالآلزام وكذا الحال في صلوة  
 التطوع وههنا كلام بسطنا في كتاب المحسن فارجع إليه لا خلاف بين أصحابنا في وجوب  
 القضاء إذا أفسد من قضاء أو عجز عن قضاء أو عجز عن قضاء أو عجز عن قضاء  
 في نفس الأفساد هل يباح أولا في ظاهر الرواية لا إلا بعد رواية المنقبة ببلع عذر

ثم اختلفوا على ظاهر الرواية هل الصنافة عذر أو لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال وعذر  
 لا إلا إذا كان في عدم الإفطر بعده عتوق أحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل  
 بالافطار الثالث ليفطر لا يفطر وقيل إن كان صاحب الطعام يرضى بحرقه حصونه وإن لم يكن  
 بباح الفطر ولا يفطر وقيل إن وثق من نفسه القضاء افطر ولا فلا إلا في الأيام المهيبة  
 أعني الأيام الخمسة الممهودة لأن شروعه فيها غير صحيح ابتداء لأن النفي يقتضي القبح فلا يكون  
 جايئا في إفساده بل يجب عليه قطعه حذرا عن تقرير المعصية هذا جواب ظاهر الرواية  
 وروى بشر بن كوكيل عن أبي يوسف أنه يلزم القضاء بالبشرع إذا قطعه وفيه التيسير  
 أن عذرها عليه القضاء لأن الشرع كأن نذر ولا يباح له الإفطر بلا عذر في رواية قال  
 في الهداية لا يباح الإفطار فيه بغير عذر في إحدى الروايتين وقال في النهاية ذكر إحدى  
 الروايتين ههنا مخالف لاطلاق ما ذكره شمس الأئمة السرخسي حيث ذكر مطلقا أن الإفطار  
 بغير عذر لا يباح عندنا ولكنه موافق لما ذكر في الذخيرة ومبسوط شيخ الإسلام فانه ذكر  
 في الذخيرة وأما الإفطار بغير عذر بشرط القضاء ذكر في المنقبة عن أبي يوسف أنه يحل  
 وهكذا روى الحسن بن إمام وذكر الفقيه أبو بكر الرازي عن أصحابنا أنه لا يحل أن يترك الصوم  
 النهاية ورواية أبي بكر الرازي عن أصحابنا هو ظاهر الرواية على ما صرح به ابن الكمام وباح  
 بعد الصنافة أي للضيف والضيف وفي النهاية هذا في التطوع وأما في الفرض والتوبة  
 لا يحل الإفطار إلا بعدز والصنافة ليست بعدز فيه والسفر ليس بعدز في اليوم الذي  
 انشاء السفر فيه عذر في أعاده من الأيام وقد ذكرنا ما فيها من اختلاف ويلزمه القضاء  
 أن افطر عن قصد أو غير قصد على ما في النهاية والأصل فيه قوله عم إنما أعادك لعودتك فكم  
 افطر واقض يوما مكانه والمراد هو النقل الذي شرعه قصد ثم أفسده قصد أو غير قصد  
 لأنه لو شرع فيه على من علم أن لا شيء عليه كان متطوعا فيه ثم افطره لا قضاء  
 عليه على ما في المحيط وقال في البحر وفيه في التخييس بأن لا يمضي عليه ساعة من حين  
 ظهران لا شيء عليه فان معنى ساعة ثم افطر فعليه القضاء لأنه لما مضى عليه ساعة صار  
 كأنه نوى قضاء فان كان قبل الزوال صار شارعا فيه فمتطوعا فيجب عليه وفيه أكيدابع  
 إذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر فمخلله لا قضاء عليه ثم هذا عندنا بناء على أن الشرع  
 ملزم ولا يباح له الإفطار بعده بغير عذر فيصير بالإفطار رجائيا فيلزمه القضاء وقال



أنشأ في سبيل له الإفطار بعد الشروع ولو بلا عذر بناء على أن الشروع ليس بملزم لكونه مبررا  
 بالمؤدى فلا يلزمه القضاء بالإفطار لعدم كونه جانيا قلنا إن المؤدى قرينة وعمل فيجب صيانته  
 بالمضى عن الإبطاء وإذا وجب المضي يجب القضاء بتركه كذا في النهاية والذي فهم منه أنه لو افطر  
 بعد زلايلزمه القضاء ولو نوى المسافر الفطرا في غير رمضان بدليل قوله فيما بعده أن كان  
 رمضان ثم أقام ونوى الصوم في وقتها أي قبل الفجوة الكبرى صح لأن السفر لا ينافي أهلية  
 الصوم وجوبا وأداء وإنما هو خص فاذا زال التحق بالمقيم وفي فتح القدير إن بنية الفطر ليس  
 بشرط في هذا بل إذا قدم قبل الزوال والإكمل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية يشترطها  
 انتهى وقد ذكرنا في أول كتاب الصوم أن المختار قبل نصف النهار أي فجوة الكبرى لا قبل الزوال  
 وقوله وجب عليه أي أن أراد صوم ذلك اليوم وجب عليه أن يصومه بنية متناهية سواء  
 نوى الإفطار أو لا لأن الكلام في غير رمضان ويلزم أي المسافر الذي نوى الإفطار ثم  
 قدم قبل نصف النهار ذلك أي أن يصوم أن كان في رمضان لزوال المرجح في وقت البنية  
 لأن فرض المسئلة فيما إذا قدم انقضاء النهار كما يلزم أي أن يصوم مقيما سا في يوم منه  
 أي من رمضان فإنه لا يفطر ترجحا لجانب الإقامة لأن المرجح وهو السفر لما لم يتحقق في أول  
 اليوم كان الخطاب متوجها عليه بغير الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث انشأ السفر  
 فإذا لم يجز له الإفطار في هذه المسئلة مع وجود المرجح وقت الإفطار فلا بد أن لا يجوز في  
 المسئلة الأولى لأن المرجح ليس بقاء ثم وقت الإفطار لكونه مقبلا فيه لكن لو فطر  
 المسافر الذي أقام والمقيم الذي سافر فلا كفارة فيما لوجود التشبه فيها وهو السفر في أوله  
 وآخره وفي الخلاصة المسافر إذا قدم معبره وهو صائم فافتي أن صومه لا يجزئه فافطر  
 بعد ذلك متعمدا لا كفارة عليه وإن لم يفت فكذلك عند أبي جعفر وأبي يوسف ومن أغنى عليه  
 أباما أي في رمضان إلا غاء مرض يعرض الدماغ أو القلب لا يقسم عنه الأنبياء عم وبطلان  
 العبادات ويوجب الحدث في كل حال ويسقط طهارة فيه الحج وهو في الصلوة وذلك  
 بأن يند حتى يربط على يوم وليلة ولا يعتبر في الصوم والركوة لأنه نسي وجوده شهر  
 أو سنة فلا يسقط عنه ويلزم فضاؤه على ما أشار إليه بقوله فضاها اليوم ما حدث  
 فيه لو في ليلة وأعلم أن الغاء إما أن يكون مستغفرا لرمضان بأن عرض في شعبان  
 ويمتد إلى آخر رمضان أو لا يكون مستغفرا ففي الأول نفى كله إلا على قول الحسن البصري فإنه

لأقضا عليه عنده لأنه يتول سبب وجود الأداء شهود أشهر ولم يتحقق في حقه لزوال عقله بالأغاء  
 وجوب القضاء يثبت عليه ولنا أن الأغاء عذر في تأخير الصوم إلى زواله لا في إسقاطه  
 لأنه مرض يضعف القوى ولا يزيل الحج والثاني أن ما يحدث في أول ليلة أو في غيرها فإن كان  
 في غيرها سواء كان ليلة أو نهارا لا يقضى صوم ذلك النهار الذي حصل فيه أو في ليلة الأغاء  
 ويقضى ما بعده وكذا إذا كان في أول ليلة من رمضان لأن المسألة موجودة في ذلك  
 اليوم وكذا البنية لأن ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان أن لا يخلو عن البنية حلاله على  
 الصلح حتى لو كان متسكنا في رمضان يفتاد الأكل فيه أو مسافرا ففقي ذلك اليوم أيضا  
 لعدم ما يدل على البنية ولو جن وهو لختل العقل بحيث يمنع جريان الأحكام والأقوال على  
 نبح واحد ولهذا عظم عنه الأنبياء عم وهو لما تمتد أو غير تمتد وكل منها إما أصلي بأن بلغ  
 مجنونا أو طارعا بعد البلوغ فالمتد مطلقا مسقط للعبادات كلها وغير المتد إن كان ظاهرا فليس  
 بمسقط اعتبارا بالأغاء مجامع كونها عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحجج في إبطال  
 القضاء ولأنه لا ينافي أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل أنه يرت وعملك وإن كان لصليا  
 ففقد أبي يوسف مسقط بناء على أن الإسقاط عنده يثبت على الإصالة أو الامتداد وعند محمد  
 ليس بمسقط لأن الإسقاط عنده يثبت على الامتداد فقط والامتداد في الصوم أن يشترط  
 الشهادة وفي الصلوة أوقات ست صلوات عندها ونفس ست صلوات عند محمد كل من  
 لا يقضى ما فيه من الحجج بالامتداد بخلاف الأغاء لعدم استيعابه شهر عاردا خلافا لما لا في  
 النهاية والعناية عن شمس الأئمة لعلوا في المراد من قوله جن رمضان كله ما يمكنه الصوم فيه  
 ابتداء حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لأن الصوم  
 لا يصح فيه كالليل هو الصحيح انتهى وإن أطاق ساعة منه أي ما يمكن أن يصوم فيه ابتداء بان يصلح  
 للنية على ما ذكرناه ففقي ما مضى خلافا لرفق والشياخي ما يقولان أن أداء ما مضى لم يجب لأفهم  
 الأهلية والقضاء يثبت على الأداء فصار كالاستوعب في كونه مسقطا لكل ولنا أن السبب  
 وهو شهود بعض الشهر قد وجد فافاق في بعض الشهر فيلزمه القضاء إسقاطا لما وجب في  
 ذمته فإن قيل وإن تحقق السبب لكن يجوز أن يمنع مانع من تأثيره كعدم أهلية الوجوب فيأفقي  
 قلنا أهلية الوجوب تثبت بالذمة الصالحة للإيجاب والاستيجاب وهي محققة هنا لأنها  
 بالأدوية بخلاف الاستوعب حيث لا يلزمه القضاء وإن كان أدوية أيضا لا نالوا وجبنا عليه



باد مئيد لا سقطنا عند بسبب الحج فلا فائدة في الايجاب عليه باد مئيد سواء بلغ مجنونا وهو  
الجنون الاصل او عرض له بعده في ظاهر الرواية وعن محمد انه قال ان بلغ مجنونا ثم افاق في  
بعض الشهر ليس عليه قضا ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه اليه الآن فكان كمن بلغ بعد  
وروى هشام عن ابى يوسف انه قال في القياس لا قضا عليه ولكن استحسن فوجب عليه  
قضا ما مضى من الشهر لان الجنون الاصل لا يفارق الجنون انطاري في شيء من الاحكام وليس  
فيه رواية عن ابي ج و اختلف فيه المتأخرون على قناس مذهبهم والاصح انه ليس عليه قضا  
ما مضى كذا في النهاية والفناية عن المبسوط وفي الهداية ان ما روى عن محمد هو مختار بعض  
المتأخرين من اصحابنا وابنه في النهاية بالطهر حيث قال لا يبعد ان يفارق حكم الاصل حكم  
انكسار في وان كانت حقيقتهما واحدة فان الطهر اذا كان اصليا بان بلغت الصغيرة بالسن  
ولم تر بعد البلوغ وما حكمها حكم الصغيرة في الاعتداد بالشهر واذا كان عاد جينا بان بلغت  
بالحيض ثم امتد الطهر ليس حكمها حكم الصغيرة بل تقيد بالحيض الى ان يباين فكذا هنا ان  
ولو بلغ صبي في اطلاق البلوغ اشعار بان اتم من الانزال والسنى وذلك بان اتم عليه  
سن البلوغ في جزء من نهار رمضان من وقت الولادة ولكن في كلامهم دلالة عليه او  
اسلم كافرا او اقام مسافرا او ظهرت حائض في يوم رمضان لرزاه امساك بقية يومه قضا  
لكن الوقت بالشبهة هذا مختار بعض مشايخنا منهم صاحب الهداية وقال محمد في كتاب  
الصوم فليصم بقية يومه وقال الصغار الصحيح انه على الايجاب وقال بعضهم امساك بقية  
يومهم مستحب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن الفطرات ولجب عنه بان هذا الامساك ليس  
على جهة الصوم حتى ينافي الافطار المتقدم وانما هو قضا الحق الوقت بالشبهة ثم الاصل هنا  
ان كل من صار بصفة في اثناء النهار او اول طلوع الفجر لو كان عليها قبل طلوع الفجر واستمرت  
فيه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك في بقية يومه تشبها كالحائض ونفسا  
يطهران بعد الفجر او معه والجنون يفيق والمريض يبرأ والمساقر يقدم بعد الزوال وقبله  
بعد الاكل والذي افطر عدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان  
او اضطر على ظن غروب الشمس او سحر بعد الفجر فانه ميسر في كلها ومن لم يكن كذلك لا يجب  
عليه الامساك كانه حاله الحيض والنفاس ولو قدم المسافر قبل الزوال والاكل يجب عليه  
الصوم لاجور السبب وزوال المرض وقابلية الحل كذا في الفناية وفيه القيد ولا يلزم الاول

قضاؤه في ظاهر الرواية اي لا يلزم على من بلغ او اسلم قضا يوم بلغ فيه واسلم فيه سواء امساك بقية  
ذلك اليوم او افطر لان الصوم فيه غير واجب عليها وانما الواجب عليها في ذلك اليوم هو الامساك  
والقضا ليس الا للقصور ولا قضاء ما مضى من الايام قبل البلوغ والاسلام لعدم الخطاب  
فيه لان الخطاب لا يكون الا عند الاهلية ولا اهلية لها فيه فان قيل انتفاء الاهلية في  
اول النهار لا يمنع وجوب القضا فان الجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال والاكل  
ونوى الصوم يقع عن الغرض ولو افطر وجب عليه القضا مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه  
وقت طلوع الفجر اجيب باننا لانم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت بل الوجوب في  
حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر اثر الوجوب كذا  
في النهاية هذا عندنا وقال زرقا اسلم الكافر ولو بعد الزوال يجب عليه قضا ذلك اليوم  
لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كانه في الصلوة فانه يجب قضاؤها اذا بلغ  
او اسلم قلنا ان السبب في الصلوة وهو الجزاء القائم من الوقت عند الاهلية اي جزء  
كان من الجزاء المتصل بالاداء فحق للوجوب للصلوة في حقها واما في الصوم فهو الجزاء الاول  
من اليوم ولم يصار فيه اهلا فلم يتحقق الوجوب فان قيل لو كان السبب هو الجزاء الاول لزم  
ان لا يجب الصوم في ذلك الجزاء لوجوب تقدم السبب على السبب ولذا قالوا في وقت  
الصلوة ان السببية تضاف الى الجزاء الاول فان لم يؤد عقبيه تنقل الى ما يلي الشروع ثم  
ونتم الى اخر الجزاء فيقيد بقررت السببية ولم تنقل الى ما بعده مع ان الصوم واجب في الجزاء  
الاول فكيف يكون سببا له قلنا لزم تقدم السبب على السبب انما هو عند امكانه كانه  
وقت الصلوة فانه ظرف لها فامكن تقدم السبب على السبب فيها حتى لو لم يكن فيها ايضا  
بان شرع فيها في الجزاء الاول سقط شرط تقدم السبب على السببية واما عند عدم امكانه  
كما في الصوم فان وقته معيار له يزيد بزيادته ونقص بنقصانه فلا يشترط فيه  
تقدم السبب على الحكم بل يكتفى فيه بالمقارنة كيف وقد صرح في الكشف الكبير بان السبب  
في الصوم مقارنة للسبب فان قبل كون الوقت معيارا فيقتضي كون السبب هو مجموع الوقت  
لا الجزاء الاول قلنا ليس مرادهم بكون الجزاء الاول سببا انه سبب مستقل بل مرادهم انه  
مدخل تاما في السببية لا تنقلا لها من المجموع اليه حتى يجب الحكم عند وجوده وان كان  
السبب في الحقيقة هو المجموع هذا عند الجمهور وقال شمس الاندلسي ان السبب في



الصوم هو مجموع الكليات والايام لا الايام فقط فلهذا يصح تقديم السبب على المسبب في الصوم ايضا  
فجوز في الجزء الاول لتقدم السبب اعني الجزء الاول الليل هذا وقال ابو يوسف اذا زار الكفار او  
الصبا قبل نصف النهار فليها القضاء لادراكه وقت اليته كن اصبح ناويا للفطر ثم نوى الصوم  
قبل الزوال اجزاه الصوم مع ان ينفذ الفطر منافية للصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول  
النهار قبل اسلامه بخلاف من اصبح ناويا للفطر فانه اهل للصوم ومجرد نية الفطر لا ينافي  
الصوم حقيقة ما لم يوجد منه المنع الحقيقي من الاكل وغيره ووجه ظاهر الرواية ان الصوم  
لا يتجزئ وجوبا ولا اهلية لها للوجوب في اول الليل فكذا في باقية الايام للصبي ان ينوي  
الانقطاع حين بلغ قبل نصف النهار دون الكافر لان الكافر ليس باهل للانقطاع ايضا والصبي  
اعلمه قبل البلوغ كذا في الهداية وذكر في العناية وان الصبي والكافر في صحة نية الانقطاع  
قبل الزوال سواء بخلاف الاجير حيث يلزمها قضاء ذلك اليوم وما مضى سواء امسكا  
بقية يومها او لا لبقاء اصل الوجوب عليها ولناخره وجوب الاداء ولو اقام الكسافر <sup>طهر</sup>  
الحائض قبل نصف النهار ولم يفطر الزمها صوم ذلك اليوم ولا قضاء عليها لذلك اليوم و  
وافطر لا كفارة على ما سبق **فصل** في بيان ما اوجب الكفارة على انفسهم بالذکر في النية  
عن شيخنا ان الذکر لا يصح الا بشرط ثلثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدا  
ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث  
ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال فذلك لم يصح الذکر بعبادة المير في الذکر  
الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة التداوة وتكفين الميت لانعدام الشرط الثاني ولا  
بصلوة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث فان قلت يشكل على هذا  
الذکر بان ما نسبنا والاعتكاف واعتاق الرقبة حيث يجب هذه الاستيلاء بالذکر عندنا  
مع ان الحج بصفة كشي غير واجب شرعا وكذا لك نفس الاعتاق من غير ما شره سبب  
موجب الاعتاق غير واجب وكذلك الاعتكاف غير واجب قلت هذه الصور المستثنى  
الذي قام الدليل على وجوبه بخلاف الفينا من اتقى يعني ان هذه الصور ما يقوم الدليل  
على وجوبها فيجب بالذکر بدون الشرط المذكورة لان الشرط معتبرة كما في ما لا يجب  
بالدليل وفيه نظر لان الشرط قائم فيها ايضا لان الحج ما نسبنا من جنسه واجب  
لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في حرم الرحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على

الشي كما صرح به في الزيلعي في الخراج واما الاعتكاف وهو التلبس في مكان مخصوص من جنسه  
واجب وهو العقدة الاخيرة في الصلوة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجبا وهو  
الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد كذا في البحر ثم لا بد ههنا من شرط اربع  
وهو ان يكون مستحيلا ان يكون حتى لو نذر صوم امس واعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم  
امكانه ولا ينعقد بمينا ايضا وليس كسئلة من السماء لكونه محالا ومن شرط خامس ايضا  
وهو ان لا يكون المنذور معصية حتى لا يصح نذر المعاصي لكونه منفي شرعا كذا قالوا واستدلوا  
عليه بما روي في الحسن عن عائشة عن النبي عم قال لا نذر في معصية وكفارة كفارة بين  
وقال ابن الهمام المراد بالنفي في الحديث وفي قولهم انه منفي شرعا نفى جواز الايفاء بالمنذور  
نفسه لان نفي انقضائه لانه ينعقد لما صرح به في حديث النسائي عن عمر بن الخطاب سمعت  
رسول الله عم النذر نذران فمن كان نذره طاعة الله فذلك لله تعالى وفيه الوفاء به  
ومن كان نذره معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء وبكفره ما بكفر اليه فاجاب  
الكفارة في النذر بغيره انه انقضى ولم يلزم الوفاء ولم يبلغ وكذا في حديث عائشة المنفي هو  
الوفاء به لان نفي انقضائه فكان وزان قوله عم لا يمين في قطيعة رحم مع انها تنقضي للكفارة  
غير ان الانقضاء في نذر المعصية يكون لاجرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور  
ما يحلوا بعض افراده عن المعصية كنذر صوم يوم الايام المهيبة فان الصوم وهو جنس  
المنذور ما يحلوا بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام المهيبة فاذا نذر صوم الايام  
المهيبة انقضى ففطر ثم يقضى في يوم لا كراهة فيه وثانيها للكفارة فيما اذا كان جنس المنذور  
لا يحلوا شي من افراده عن المعصية كالنذر بالزنا وبالشكر ينعقد لكفارة اليه قال بعض  
مشايخنا انما تنقضي هذه الكفارة اذا قصد به اليه والا فيلغو ضرورة انه لا فائدة في  
انقضائه وقال ابن الهمام ومعتقني الظان ينعقد مطلقا للكفارة فقصد اليه ولم ينعقد  
اذا نذر الفل وعليه مشي كذا المشايخ قال الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله  
لله على ان اقتل فلا نكاح يمينيا لزمته الكفارة بالحخت وانما لا يلزم اليه بافظ النذر لا  
بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلوة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة  
عن الفعل به وبه انني كسفتي وهو الظاهر في الحج وعنده ايضا انه رجع عنه قبل موته بسبعة  
ايام وقال يجب فيه الكفارة قال الامام السرخسي وهذا اختياره في كثرة البلوى به في هذا



الزمان قال وهو اختيار صدر الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يفتى ثم اذا لم يلزم الايقان في نذر  
المعصية مع انقضاء لو فعل نفس النذر وعصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية تنقضي للكفارة  
ولو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت اليمين وعصى قال الشيخ قاسم في شرح درر البحار وما  
النذر الذي يذره اكثر الغوام على ما هو مشاهد كان يكون لانتان غائبا او مريضا وله حاجة  
ضرورية فيأتي مرقدا بعض الصلحاء فيجعل ستره على راسه ويقول يا سيدي فلان ان رغبني  
او عوفي مريضا او قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او  
الشمع كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر مخلوقا والنذر للمخلوق  
لا يجوز لانه عبادة واجبة لا تكون للمخلوق ومنها ان النذر له ميت واليتم لا يملك ومنها  
ان ظن ان الميت يتصرف في الامر دون الله واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت  
لك ان شئت عريتي او ردت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب السيد بنسبة  
او الفقراء الذين بباب الامام الشافعي مثلا واشترى حصيرا للمساجد ثم اوزنتها او راحم لمن  
يقوم شعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء فانه يجوز كونه لله تعالى ويصرف الفقراء  
كذا في البحر نذر صوم يوم العيد وايام التشريق بان قال لله على صوم يوم النحر او قال صوم  
يوم العيد او قال ايام التشريق او قال صوم غد والغدي يوم النحر صح النذر عندنا في جميع هذه  
الصور قال زفر الشافعي لا يصح وهو رواية ابن ابيمارك عن ابي حنيفة يقول ان الصوم غير مشروع  
في هذه الايام لكونه منها عبادة وليس للعبادة شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلة ولان ادنى  
وجبات التمسك ان يكون المني عنه ممنوعا والمتمنع لا يكون ما دون التحصيل ومن شرط صحة  
النذر ان يكون ما دون التحصيل وقال الحسن عن ابي حنيفة انه اذا نذر على يوم النحر او التشريق  
فقد صرح في نذره المني عنه فلا يصح واذا قال غدا والغدي يوم العيد صح نذره لانه لم يصرح  
في نذره المني عنه كالمراة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضتي لم يصح نذرها ولو قالت غدا  
والغدي يوم حيضتي صح نذرها ولنا ان النذر عن الشرعيات يقتضي ان يكون المني عنه متصورا  
الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتليا به ان يقدم عليه فيما قبل وبين  
ان يكف عنه نفسه فيتاب ولهذا قال محمد بن النعمان ما عايتكون لاعمالا يتكون لان المني  
عنه لغو ولا يقال للاعني لا يتصور والالزم المنع عن التمتع وذلك باطل فاذا كان متصورا  
الوجود صح نذره فان قيل لا يكون متصورا لوجود غير طاف في صحة النذر لان من شرط صحة

كونه ما دون التحصيل والصوم في هذه الايام ثم التحصيل قلنا ان الصوم في هذه الايام من حيث  
ذاته اعني انه قهر النفس على قصد التقرب بحسن ومشروع ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله  
تعالى فيمنع ممنوع فيصير نذره باعبارا حسنة اذ اني ويلزمه الاطعام باعتبار فحمة العارضي  
ثم يقضي كصحة أصله فان قيل انما صح لحسن قهر النفس ان لو كان قهر النفس في تلك  
الايام ما دون فحمة وليس كذلك لانها ايام اكل واطعام بالنفس قلنا انه ما دون فحمة في تلك  
الايام من حيث ان قهرها لانه الايام لا الالبالي فان تلك الايام ايام كسائر الايام في أصله  
وانما جاء النذر باعتبار ترك اجابة دعوة الله تعالى فيها وترك الاجابة انما نشأ من صفة هذه  
الايام اعني كونها ايام عباد واكل وشرب لاسيما في نظرنا الى أصلها يكون ما دون فحمة في  
قهر النفس بترك الاكل والشرب على قصد التقرب وان لم يكن ما دون فحمة في نظرنا الى وصفها فان  
قولنا يوم العيد مثل قولنا يوم الحيض للمرأة من حيث الوصف والمرأة اذا نذرت ان تصوم يوم  
حيضها لا يصح فينبغي ان لا يصح النذر بصوم يوم العيد ايضا قلنا لان المني عن الحيض وصف  
لليوم بل هو وصف للمرأة لا لليوم وقد ثبت ان كون المرأة طاهرة من الحيض شرط للصوم  
كعدم سبق الاكل فصار نذر يوم الحيض كما اذا قال لله على ان اصوم يوما اكلت فيه حتى  
انها اذا لم يذكر لفظ الحيض يصح وان كان ذلك اليوم يوم حيضها والحاصل ان الصوم في  
هذه الايام ما لا معصية فيه باعتبار ذاته فصيح نذره وانما المعصية في شروعه فلا يصح  
شروعه فاذا شرع لزمه الاطعام ثم القضا واليه اشار بقوله واظفر لعدم صحة شرعه  
وقضى كصحة أصله اي قضى في ايام لاني فيها قال في فتح القدير والبحر اراد بقوله اظفر على وجه  
الوجوب خروجها عن المعصية وفي النهاية انه على وجه الافضلية حيث قال وهذا الحكم كسائر  
الافضل ولصيانة ارتكاب المني لانه لو صامها نخرج عن عهدة نذره انق وكذا في الاظفر  
وقضى فيها اذا نذر تلك الايام نفسها كذلك لو نذر صوم السنة بان قال لله على ان اصوم  
عنه السنة على ما هو المبتدأ ومنها سواء قاله عن جدا واراد ان يقول صوم يوم فخرى على شأ  
السنة وكذا اذا اراد ان يقول كلا ما فخرى على لسانه النذر لزمه لان هذا النذر وجده  
سواء كالمطلق فيفطر هذه الايام يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق والمراد بفطر على وجه  
الوجوب خروجها عن المعصية او على وجه الافضلية على ما ذكرنا ويقضيها اسقاطا لما وجب  
بالنذر لان النذر بالسنة المعصية نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لكنه لا يلزمه قضاء رمضان



الذي صامه وان لم تخلو السنة عنه ايضا لانه لا يصح التزامل بالندز لان صومه مستحق عليه  
بجهة اخرى فانتفى شرط الثالث الذي ذكرناه ولونذرت المرأة صوم السنة تقضى مع هذه  
الايام ايام جميعها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فيصح الايجاب كالونذرت صوم كفد  
فوافق جميعها فلها تقضية لجوار تخلو الفد عن الحيض فان في الكفاية فولم لوقال الله على صوم  
هذه السنة احظر الايام المنيه وقضاها محجول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال  
في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لوقال بعد ايام التشريق  
لا يلزمه قضاء يوم العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة وقان في الزيلو  
وهذا سهولان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت اكتمد  
وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرها انتفى وتقبض في فتح القدير وقال وهذا  
سهول بل المسئلة كاهي في الكفاية لان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ  
ومحتم خاصان عند العرب مبدأها الحرم واخرها ذوالحجة فاذا قال هذه السنة فاما يقيد  
بالاشارة الى التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى اخر ذوالحجة والمدة  
الماضية التي مبدأها الحرم الى وقت انكلم فيلغز في حق هذه المدة الماضية كما يلغز في قوله  
لله على ان اصوم هذا اليوم امس او امس هذا اليوم لزومه صوم اليوم انتفى ويؤيده  
ما ذكر في فاصنجان واخلاصة حيث قال لوقال الله على ان اصوم الشهر فليده صوم بنية  
الشهر الذي هو فيه وكذا لوقال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف  
الى ان تعفى السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل البيه من تلك السنة ولوقال لله على صوم  
شهر منك فليده صوم شهر كامل انتفى فان الظاهر ان شهر العربي والسنة العربية محدث  
بحد معين فلونذرها معرفة يصرف الى ما قبل اكتمد الى تمام المدة منها ويلغز في حق المدة  
الماضية منها ولونذرها منك يعرف الى تمامها ولوقال لله على صوم سنة منك فان شرط  
التابع بان قال متتابعة فحكم كالعينة بعينها حتى يلزمه قضاء الايام المنيه لا قضاء  
رمضان من تلك السنة لان السنة المتتابعة لا تخلو عن رمضان كما لا تخلو المنيه  
لكنه تقضى تلك الايام في هذا الفصل موصولا بحقيقة التابع مما امكن بخلاف الفصل الاول  
اعني المنيه فانه تقضيها فيه موصولا ومفصلا لعدم اشتراط التابع فيه ايضا وان بشرط  
التابع بل قال لله على صوم سنة يقضى خمسة وثلاثين يوما خمسة للايام المنيه وتلتون

لرمضان لان السنة المنكرة بلا شرط التتابع يجوز تخلوها عن رمضان لانها اسم لاثني عشر شهرا  
لا يقيد كون رمضان وشوال وذوالحجة منها وكذا يجوز تخلوها عن الايام المنيه ايضا لكونها  
اسما للايام المعدودة للعينة لا يقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتشريق منها  
فلم يكن النذر بالسنة المنكرة بلا شرط التتابع نذرا بتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين  
يوما حتى لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما خرج في العينة والتتابع بل يلزمه اعادة ما  
وهل يجب وصل صوم تلك الايام بما مضى قبل نعم وفي التنجيس هذا غلط بل ينبغي ان يجزيه  
قال في فتح القدير اذا افسد يوما في الواجب المتتابع قصد كصوم الكفارات والنذر بشرط  
التتابع لزومه الاستقبال والاعادة وفي المتتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او جاز  
لا يلزمه سوى ما افسده غير انه ياتم بذلك الا فساد كما اذا افسد يوما من رمضان وهو واجب  
التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع التاتم انتفى فظهر منه ان بين العينة والمنكرة المشروطة  
بالتتابع فرق في الحكم من وجد ولكما حصل ان ههنا نذر فيصير نذر السنة العينة ونذر المنكرة  
بشرط التتابع ونذر المنكرة بلا شرط التتابع فالاول والثاني متحدان في لزوم قضاء الايام  
المنيه وفي عدم لزوم قضاء رمضان اما لزوم الاول فلهجة نذر على ما ذكرناه واما عدم  
لزوم الثاني فلهجهم صححه نذره وقاداره وفي خرج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم  
الاستقبال بالافساد في الثاني وعدم لزومه في الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين  
في لزوم قضاء الايام المنيه ومختلفان في لزوم قضاء رمضان ايضا فيه دونها ولا عهدة  
لوصامها اي لو صام الايام المنيه في نذر السنة العينة وفي المنكرة المشروطة بالتتابع يخرج  
عن عهدة نذره لان اذاه كما وجب ناقضا بخلاف نذر صوم السنة المنكرة بلا شرط التتابع  
فان صوم الايام المنيه وكذا صوم رمضان لا يجزي عنه بل يلزمه قضاء خمسة وثلاثين  
يوما على ما ذكرناه انفا ولو صام في هذه الايام المنيه بلا سبق نذره من اخطر ولا قضاء عليه  
عندنا في ظاهر الرواية ويقضيها عندها لان الشروع ملزم كالنذر عندنا كما في سائر  
الايام والتي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء وانما يمنع في حق الاداء وله انه ما من يقضيه  
في هذه الايام ولم يجب عليه اتمامه لارتكابه التي عنه بنفس شروعه ووجوب القضاء سبق  
على وجوب الاداء فلم يجبا نقضا بخلاف النذر لانه لم يكن ارتكابه التي عنه بنفس المتصور لانه  
ايجاب بالقول في التهمة وهو امر عيني وجاز للعقل ان يجرد اصل المذكور عن الوصف التي عنه



فلم يكن مركبا له وبخلاف الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة حيث يجب القضاة وقت  
غير مكروه باسنادها لان بالشروع فيها في تلك الاوقات لم يكن مركبا للمتي عنه ولم يتوجه  
عليه طلب القطع لان المتي في تلك الاوقات هو الصلوة والصلوة عبارة عن مجموع اركانها  
معلومة فغالما يقطعها لا يتحقق لان وجود الشيء بوجود جميع حقيقته بان يتم ركعة ولهذا لا  
به الكالف بان لا يصلي ما لم يتم ركعة فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد فيكون  
مبطلا للعمل قبل الامر بالابطال فيلزم به القضا بخلاف الصوم فانه بمجرد الشروع فيه وصا  
صائما ولهذا بحث به الكالف بان لا يصوم فاذا صار صائما ارتكب منها عنه وهو الصوم  
فكان مطلوب القطع فلا يلزمه القضا وعن ابي ابي له لم يلزمه القضا في الصلوة ايضا ولا يصح  
جواب ظاهر الرواية على ما في الهداية وغيرها فان قيل ان وجوب قضائها على ظاهر الرواية  
مطلق سواء قطعها قبل يقينها بالسجدة او بعد السجدة وما ذكر في وجهه يقتضي عدم وجوب  
قضائها بعد السجدة بل يجب لو قطعها قبل السجدة لانها بعد السجدة مطلوب قطعها لانها صارت  
صلوة فتوجه عليه قطعها بخلاف ما قبل السجدة فكيف يكون اصح قلنا انه لما شرع في الصلوة  
وجب عليه انما لم يعد مركبا للمتي عنه وحرم عليه قطعها لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم  
فلما قيد بها سجدة حرم عليه المتي والائتمام لكونه منها عنه فتقارن الحرامان ومع احدهما  
وجوب فقد مناحرمة القطع وقلنا بوجوب القضا مطلقا كذا في البحر ثم ان نوى التذري  
بقوله الله على صوم هذه الايام او السنة فقط او نواه ونوى معه ان لا يكون بينا اول يومين  
من التذري واليه كان نذرا فقط في كل من الوجه الثلاثة لانه نذر بصيغته وقرره بقرينة فيمنع  
ايده عندئذ له وكذا عند الاطلاق وان نوى اليه وان لا يكون نذرا كان يمينا فحسب لانه  
تحتمل كلامه وقد عني به بقرينة ونفي غيره فيجب بالفطر كفارة اليه فقط لكونه يمينا فقط  
لا القضا لان القضا موجب القضا وهو انذار وشروع وليس يلزم عنه وان نواه اي النذر  
واليه ان نوى اليه فقط كان نذرا ويمينا عند ابي محمد فيجب القضا لكونه نذرا وكفارة  
اي كفارة اليه لكونه يمينا ان افطر وعند ابي يوسف نذر في الاول اي فيما اذا نوى التذري  
معا وبين في الثاني لان هذا اللفظ حقيقة في النذر فلذا لا يحتاج الى اليه مجازة اليه  
واللفظ الواحد لا ينطبقها فاذا نواه فالحقيقة اول بالارادة وان نوى يمينا فحين مرادها  
ان اللفظ نذر بصيغته يمينا بوجبه اي لازمه التاخر كشرى القريب فليد بصيغته ثم يوجب

ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق الجازم لم يستعمل في ذلك القول ويراد منه مع قرينة  
ما فيه عن ارادة ما وضع له فان الدلالات لا تزاميه كلها ليست بطريق الجازم فلا يلزم الجمع بين  
والجازم غير انه مستعمل فيه من جهتين لانه في بعضها انشأت احديهما من النذر لانه يقتضيه بعينه  
والاخرى من اليه لانه يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك وكل واحد من المنشأتين  
يجب العمل بهما امكن فجمعناهما على ما لا يعدم التمسك بينهما لجوار كون الشيء واجبا لعينه ولغيره  
وقد يقال بقرينة لابي يوسف ان معنى الجمع بين الحقيقة والجازم هو ارادة المعنى الحقيقي والجازم  
معا لا يكون اللفظ حقيقة وجزاء اذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمة التاخر كان جمعا بين  
الحقيقة والجازم سواء سميت الصيغة بجازا او لا ولا يكره ابتاع الفطر بصوم سنة من شوال  
ونفيها البعد عن الكراهة والتشبهه عن النضاري ومنهم من لا يكره الابتاع على ما في فاضل  
لقوله عم من صام رمضان وابتعد سنة من شوال فكانا صام الدهركلة والتشبهه ممنوع  
لوقوع الفطر بيوم الفطر **باب الاعتكاف** هو في اللغة افتعال من عكف متعد من باب  
ضرب فصدره العكف ولازم من باب قد فصدره العكوف فالمتقدم معنى الكيس يقال عكفت  
الشيء جسسته ومنه الاعتكاف في المسجد لانه حبس للنفس عن التصرفات العارضة واما  
اللازم فهو بمعنى الاقبال على الشيء يقال عكف على الشيء عكوا فالارادة وواظبه ومنه قوله تعالى  
يعكفون على احسانهم وفي الشرع هو البت في المسجد مع الصوم والنية فكان زائد  
على اللغوي باشتراط المسجد والنية والصوم وهكذا عرفه القدوري وقال صاحب الهداية  
اما البت فركنه والثلاثة الباقية شرطه وهو سنة مؤكدة قال القدوري انه مستحب  
وقال في الهداية والصحيح انه سنة مؤكدة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظبه في العشر الاواخر  
المواظبة دليل السنة انتهى وقال في فتح القدير والحق خلاف كل من هذين الاطلاقين بل  
الحق ان يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو التذري وتخييرا او تعليقا والى سنة مؤكدة وهو  
اعتكاف العشر الاخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواها انتهى وهكذا جزم في الزجر  
وكالدراية ومنه ظهران اطلاق النص والوقاية وكفاية وغيرها بان سنة مؤكدة  
خلاف هذا الحق بل الحق انه ثلاثة اقسام فلا بد من بيان كل من هذه الثلاثة اما السنة مؤكدة  
فهو اعتكاف العشر الاخر من رمضان لما رواه البخاري ومسلم عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم  
كان اعتكف العشر الاخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف اربعة ايام في رواية



في كل رمضان فانه دل على مواظبته حتى نوافه الله تعالى والمواظبة المفروضة بعدم اكثر مرة  
مع عدم انكاره على تاركه من الصحابة دليل على ناكده وقد اشهر تاركها ايضا بقولها ثم اعتكف  
ارواحها سيما على رواية في كل رمضان وقال النووي في شرح مسلم وابن الملقن في شرح العدة  
الاجماع قائم على ناكده سنته اعتكاف العشر الاخير من رمضان فان قيل كيف يصح القول بعدم  
تركه مرة وقد ثبت في الصحيحين انه عم ترك اعتكاف العشر الاخير من رمضان جابر راي جابر  
ارواحها في المسجد ثم قضاه في عشر من شوال وقد خرج الشافعي وصححه ابن جابر من حديث  
ابي بن كعب ان النبي عم كان يعتكف العشر الاخير من رمضان فسا فرعا فلم يعتكف خلافا  
العام المقبل اعتكف عشرين من رمضان قلنا انما تركه لعنوة خوف فوت المقصود الاعتكاف  
بجميع ارواحه معه في المسجد على ما ذكره النووي وابن حجر لصروحة عذر كسفر فلا يفتر  
المواظبة لان السنة ما واظب عليها النبي عم ولم يتركها بلا عذر فتركه مع العذر لا يضر ولا يهني  
سنة مؤكدة على الكفاية او على العين فبينه اختلف عباراتهم فقال القسستاني في شرح النفاية  
انه سنة مؤكدة مطلقا وقيل سنة على الكفاية حتى لو تركه في بلدة لا ساوا وقيل سنة لانا  
تاركه وقال في شرح الفقه الكندي في بيان من سنة الكفاية الاعتكاف ورد بان رواية شاذة  
ولحق انه سنة العين انتهى وقال المسكين في شرح الكفر الاعتكاف في العشر الاخر سنة  
مؤدية الا انه سنة كفاية كما سمعت عن شيخي انتهى وقال الشيخ الرومي في مجاله الاعتكاف  
سنة مؤكدة على طريق الكفاية في العشر الاخير من رمضان وقال في الطريقة ومن افات  
بدون غير شخص بمضو بترك كل سنة مؤكدة كاعتكاف العشر الاخير من رمضان وتراويح  
والجماعة فيها فانها سنة على الكفاية والمبتدئين من سوق كلامه ارجاع الصبر المصوب الى  
كل من التلثة وبعض المحررين ارجعه الى الجماعة وحرم بان الاعتكاف والتراويح سنة على  
العين وهو خلاف المبتدئين ولئن اختلف قبلك كون التراويح سنة مؤكدة على الكفاية فاجعل الاول  
في قوله الجماعة بمعنى لا للعطف فان التراويح مع الجماعة سنة على الكفاية قلت ويؤيد  
القول بكونه سنة على الكفاية ما ثبت من ترك اكثر الصحابة في زمن رسول الله عم وبعد وفاته  
وكذا ترك اكثر التابعين وتبع التابعين في تركه فانه لو كان سنة على العين لما تركوه  
ونحن على حسن الظن بهم حاشا لهم عن ترك السنة المؤكدة على ايمانهم واما المستحب فهو ما عدا  
المندور والسنة المؤكدة فلا يلزم ان يكون في غير العشر الاخير من رمضان على ما اشهر عبارة

الذي يلي

الذي يلي بل يجوز ان يكون في العشر الاخير من رمضان وفي غيره ايضا لان السنة المؤكدة هو  
تمام العشر الاخير من رمضان على ما استحققه فيكون ما وقع في بعضه من يوم او ثلثة ايام  
او سبعة ايام من قبيل المستحب ويؤيده عبارة ابن الهام على ما ذكرناه واما قلنا ان السنة  
المؤكدة تمام العشر الاخير من رمضان للنقل والعقل اما النقل فلما دل عليه الاحاديث الصحيحة  
ونظفت به اقوال المشايخ اما الاحاديث فلما في مسلم والبخاري عن عائشة وابن عمر ان النبي عم  
اعتكف العشر الاخير من رمضان فان لفظ العشر الاول والحزبون في نص في المعيارية  
فيقتضي السكافاء وهكذا وقع الفاظ كثير من الفقهاء كابن الهام وما وقع في بعض رواة البخاري  
انه عم اعتكف في العشر الاخير بكلمة في محمول على المعيارية ايضا محملا للمحمل على الحكم لان هذا  
محمول وما روينا به حكم واما اقوال المشايخ فلا ريب ان الملقن قال في شرح العدة نقلا عن الهذلي  
قال ابن القاسم بلغني ان ما كذا قال اقل الاعتكاف يوم وليلة فقال اقله عشرة ايام قال وذلك  
راي لان النبي عم لم ينقص عن هذا ثم قال ابن الملقن قال ابو جعفر وروى ابن وهب عن مالك  
في اقله رويان ويوم وليلة وعشر ايام وقالوا تقدير اليوم فيمن يذرع اعتكافا بها وفيه  
العشرة في التسعون واما العقل فلان السنة المؤكدة هو ما واظب عليها النبي عم وعائشة  
وما ثبت مواظبته عم هو اعتكاف تمام العشر الاخير من رمضان على البقية مخصوصا اعني  
انه لا يخرج عنه بلا عذر شرعي ولم ينقل اثنا من واحد قط انه اعتكف في بعضه من يوم او ثلثة  
ايام او سبعة ايام دون تمامه او على غير تلك الكيفية بل كل من نقل نقل انه اعتكف تمام العشر  
الاخير على تلك الكيفية ولم يترك الا مرتين وقد قضى ما على ما ذكرناه فيكون الاعتكاف  
في بعضه من يوم او ثلثة ايام او سبعة او على غير تلك الكيفية من قبيل المستحب لان قبيل السنة  
المؤكدة لعدم صدق تعريفها عليه لان بعض الشق ليس على شيء على ما صرحوا به وان بعض  
السنة ليس بسنة على ما صرح به ابن الهام عند قول صاحب الهداية وتكرار العسل الى ثلث  
من سنة الوضوء فان قيل ان المواظبة على الكل ليستلزم كالمواظبة على الجزء ايضا فيصدق  
عليه تعريف السنة المؤكدة قلنا نعم الا انه مواظبة ضمنية لا مقصدية والسنة المؤكدة  
ما واظب عليه قصدا فلا يصدق عليه تعريف كيف وان لو كان كذلك لزم ان يخرج عن عهد  
السنة المؤكدة باعتكاف جزء يسير من العشر الاخير ولم يقل به احد ودرواية الاصل من ان  
اقله ساعة فانما هي في المستحب لان السنة المؤكدة على ما سببناه وكذا ما وقع في عبارة



المختار والوقاية والتفافية من ان اقله يوم فالمراد به مستحب والحاصل ان السنة المؤكدة هو ما خلا  
عم بطريق المواظبة عليه والخروج عن عهدها لا يكون الا بانها على وجه صدر عنه عم كما وكيفا  
ورما ناحتى لو خلا لفته في شئ من ايامها لا يكون السنة المؤكدة وبدل عليه ما قاله ابن ابي  
باب شروط الصلوة ان معنى السنة كون التافلة مواظبا عليها من اثنى عشر يوما فاذا اوضحها في محلها  
المخصوص بها صدق عليه انه فعل الفعل المستحب سنة والا فلا والحاصل ان وصف السنة  
يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله عم هكذا ذكره ثم قال في باب التوافل ان معنى كون شئ  
سنة مؤكدة كونه مفعولا للشيء عم على المواظبة في محل مخصوص فمن فعل مثله في وقت  
فقد فعل ما يستحق به السنة انتهى لمخصا وقد ثبت ان اعتكاف اثنى عشر يوما وقع في تمام الشهر  
الاخير على وجه لا يخرج عنه الا لضرورة حاجة الانسان فما فعله بعض الناس في زماننا  
من انهم يفتكفون في الشهر الاخير ويخرجون بلا ضرورة حاجة للحج والافطار والاكل في  
يوهم ويكثرون فيها بلا ضرورة فليس في شئ من السنة المؤكدة بل من قبل المستحب ويجب  
بالنذر صحت او معلقا على ما ذكرناه وهذا بيان الواجب من اقسامه وهل يجب بالشروع ايضا  
ام لا يجب فيه اختلفت عباراتهم فقال في قاضيهان والحلاصة والتبايع والمختار والحكمة  
انه يجب بالشروع وقال في البرزانية والنهاية والكافي وشرح الجمع انه لا يجب بالشروع مستند  
عليه بان كل جزء من الثلث في المسجد غير مفقود الى جزء اخر فيكون عبادته لان الثلث في المسجد  
وان لم يقع على خلاف العادة فضيلة عبادته بنفسه بدون اضمحلال الجزء اخر فان قطعة في جزء  
منها لا يكون مبطورا بل مبنيا بخلاف الصوم فانه امسك مخصوص بكل جزء منه مفقود الى جزء  
اخر فيكون عبادته لان الانسان لا يخلو عن قليل الامسك عادة فكل جزء منه لا يقع عبادته  
تامة كونه على وفق عادته وانما العبادة منه ما كان مخالفا لعادة وهو الامسك من  
طالع الفجر الى الغروب ويمكن التوفيق بينها بحمل مراد الفرق الاولي على القول بتقدير اقل الاعتكاف  
النفل باليوم وهو رواية الحسن عن ابي جعفر وهو قوله وبحمل مراد الفرق الثانية على القول بعدم  
تغيره باليوم وهو رواية الاصل فيكون النزاع لفظيا وبدل عليه قول صاحب الاختيار حيث  
قال ويجب بالشروع عند ابي جعفر خلافها بناء على انه لا يجوز عنده الا بالصوم فلا يجوز  
اقل من يوم وعند ابي جعفر وقال في الخبر ان القول بوجوبه بالشروع مفرغ على قول ضعيف  
وهو اشتراط اليوم للنظير واما على القول ان اقل النفل ساعة فلا يجب الى غير ذلك من عباراتهم

وسباني من المعاصي ما بدله عليه حيث قال ويلزم بالشروع الا عند محمد وهل يجب بالنية ايضا  
قال في الخزانة وفي الكافي وشرح كنهه انه لا يجب بها وكذا في النهاية عن الذخيرة وقال في  
البرزانية لا يجب الاعتكاف الا بالنذر والنذر لا يكون الا باللسان ولو نذر بقلبه لا يلزم بخلاف  
النية لان النذر على اللسان والنية على القلب والنية الشريعة ابغاث القلوب على شان ان يكون  
لله تعالى انقي واكدى ظهر منه انه لا يجب بالنذر القلبي ويجب بالنية ويؤيده ما قالوا ان اقرض  
المصمم على العقل في قوة الشروع فيه فيترتب عليه ما يترتب عليه اللهم الا ان يخصص لهم  
هذا بالاحكام الاخرية من الثواب والعقاب لا الدينية من الوجوب والصحبة والفساد  
وهو اى مطلق الاعتكاف لا السنة المؤكدة فقط وهو ظاهر فينه استخدام البيت في مسجد  
جماعة لقوله حذيفة بن اليمان لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وهو الذي يكون له امام ومؤذن  
ادبت فيه الصلوات الخمس ولا وعن الحسن عن ابي جعفر انه لا يصح الا في مسجد يصلي فيه الصلوات  
الخمس لانه عبادة انتظار الصلوة فيخص بمكان تؤدي فيه وعن ابي يوسف ان الاعتكاف  
الواجب لا يجوز ادائه في غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز مع النية لانها شرط في جميع  
العبادات واقله اقل الاعتكاف المستحب على طريق الاستحسان لان الواجب منه لا يكون  
اقل من يوم بالاتفاق لا بشرطه بالصوم والسنة المؤكدة لا تكون اقل من العشر الا بالانفاق  
ايضا على ما ذكرناه فان قيل كيف يصح القول بان الواجب لا يكون اقل من يوم بالاتفاق وقد  
قال في الخلاصة والزيلعي وفيه انما يصح صائما متطوعا او غيرنا وللصوم ثم قال  
لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح نذره وان كان في وقت يصح نية الصوم لعدم اشتراط  
النهار للصوم المنذور وعند ابي يوسف اقله اكثر من اربعين يوما فان كان قبل نصف النهار لم يضره  
فان لم يعتكف قضاء هذا كله مهم فظهر منه ان اقل المنذور ليس بمقدار يوم عند ابي يوسف  
كأقل المستحب فلا يصح دعوى الاتفاق في اقله قلنا ان ابا يوسف بعد اعتكاف ذلك اليوم  
من اوله لانه وقت نذره كاعتد صوم ذلك اليوم من اوله لانه وقت نية ان لا يجد  
منه قبل نذره ما يفسد الاعتكاف والا فلا اعتكاف اصله في ذلك اليوم يوم عند الامام  
وهو رواية الحسن عنه لا بشرطه بالصوم عنده فلو افسده قبل تمام يوم وتبلى فعليته  
القضاء عنده كالصوم النفل لانه ابطال ما شرع فيه فضا فان في النهاية انما لم يفتوا  
فيه على رواية الحسن لضرورة لزوم القضاء في شرطه وهو الصوم لان يكون الاعتكاف



التطوع لازم الاقام في نفسه ورده في فتح القدير بان افساد الاعتكاف لا يستلزم افساد الصوم  
 بل يلزم قضاؤه لجواز كونه مالا يفسد الصوم به كالحج من المسجد وغاية ما يصح بان يراد انه  
 لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استيناف الصوم لضرورية اشتراطه له وهذا لا يقتضي  
 ان لزوم القضاء للزوم في الصوم بل بالعكس فلا يلزم القضاء الا في منذور افسده قبل  
 اتمامه ومقتضى النظر انه لو شرع في المسنون اعني العشر الاوخر بنية ثم افسده ان يجب  
 قضاؤه بخبرنا على قول ابو يوسف في الشرع في نقل الصلوة ناويا ربا لا على قولها  
 انتفى قول بل مقتضى النظر وجوب قضاء المسنون الذي شرع فيه بنية على قولها ايضا لا  
 السنة المؤكدة هو تمام العشر لا بعضها بالاتفاق فلو افسده لزمه قضاؤه بالخروج عن  
 عمدة ما شرع فيه بنية بخلاف الشرع في صلوة النقل ناويا ربا فانه انما يجب قضاء  
 الاربع فيما افسده في الشفع الاول عندها لان كل شفع صلوة مستقلة لا يتوقف  
 صحة الاولى على الثانية فلا يجب قضاء الاربع بخلاف المسنون من الاعتكاف فان كل يوم  
 منه ليس بمسنون بل المسنون هو مجموع العشر بمنزلة الشفع الاول من الاربع من الصلوة  
 فجب قضاء الاربع بالاتفاق قوله فلا يلزم اي لا يلزم على وجه صاحب النهاية لعدم مرجع  
 القضاء على هذا التوجيه فيما عدا المنذور وفيما عدا التطوع الذي فسد صومه ثم لا يخفى  
 عليك ان كلام صاحب النهاية مبني على ان النقل لا يجب بالشرع وان كان يجب بالشرع  
 فسد على ما صرحوا به فاذا وجب بالشرع وجب قضاؤه بالابطال للزوم قضاء  
 شرطه واكثره عند ابو يوسف بناء على ان لا اكثر حكم الكل وساعة عند محمد وهو رواية  
 الاصل حيث قال فيه اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام فيه تارك له  
 از لخرج فلا يشترط فيه الصوم على هذه الرواية ولا يكون معتكفا بالزلة بل منهيا وحلم  
 ان المشهور ان هذا قول محمد على ما هو الظاهر من لفظ الكتاب وجعله طائفة من اصحابنا  
 منهم تارحي المبسوط والطحاوي والامام قاضيان وصاحب الذخيرة ظاهر الرواية  
 عن علمائنا الثلاثة واستنبط منه المشايخ وقالوا ان الصوم ليس بشرط في الاعتكاف  
 النقل في ظاهر الرواية وفيه عام سببا في بيان ثم شرع في بيان اشتراط الصوم  
 فيه فقال والصوم شرط في الاعتكاف الواجب اي بالنذر على ما ذكرناه وكذا اي شرط  
 في الاعتكاف وانما الاعتكاف والشرع والاصحاب والنزول والاصحاب ان الصوم شرط في

الاعتكاف وقال الشافعي واكثر اصحابه ليس بشرط فيه اصالا في المنذور ولا في غيره ولا يخرج عليه  
 بما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على المعتكف صوم الا ان يجعله على نفسه وباراه  
 مسلم انه عم ترك اعتكاف العشر الاخير من رمضان فاعتكف في العشر الاول من شعبان  
 وباراه البخاري انه ترك فلما افطر اعتكف عشر من سنو وباراه البخاري ومسلم ان عمر  
 بن الخطاب سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال  
 فاف بذكره وبان الصوم اصل بنفسه فلا يصح ان يجعله شرطا فيما لا يردونه وبان المعتكف  
 يدخل عليه الليل وهو معتكف مع انه لا صوم في الليل فلما حدثت ابن عباس مخالفة لمذهبه  
 فان مذهبه اشتراط الصوم فيه على ما تواتر النقل عنه فلا يقبل ولانه ما رفعه عنه الا عبد الله  
 بن محمد وهو مجهول وغيره وقفه عليه فلا يعارض ما رواه اصحابنا من عابثه  
 على ما سبقت في ولان الفيز في ان يجعله ليس واجبا الى الصوم وهو مدار احتجاجهم بل الى  
 الاعتكاف فلا تقوم حجة لهم بل يكون بيانا ان الصوم شرط في المنذور وليس بشرط في  
 النقل ونحن نقول به ونختص النقل بالمستحب على رواية الاصل على ما سبقت وحديث مسلم  
 معارض بما رواه البخاري انه عم اعتكف في العشر الاخير من سنو ولان لفظة في العشر الاخير  
 مع لا يقتضي اعتكاف يوم فطر وهو مدار احتجاجهم فيجوز ان يعتكف بعده مع الصوم واما  
 قول البخاري فلما افطر اعتكف فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان المراد اعتكف في ثاني يوم الفطر  
 ولئن قيل ان مدخول ما لزوم لما بعده فاقضى انه حين افطر اعتكف بلا تراخ قلنا انه لا تراخ  
 ما رويانه من انه اعتكف في العشر الاخير من سنو لانه محكم وحديث عمر مجنون على انه نذرت  
 بدليل ما روى عن ابنه انه نذر ان يعتكف يوما وبطلان كون الصوم شرطا لغيره ممنوع  
 كيف وان الايمان اصل بنفسه وهو شرط لصحة سائر العبادات وله نظائر في الشرع  
 وعدم اشتقائه بدخول الليل كعدم اشتقائه بالخروج من المسجد كاجتهاد مع ان الخروج  
 بفعله ودخول الليل لا بفعله ولان الشرط بغير وجوده فيما يمكن وجوده ولا يمكن في الليل  
 فلا يضر عدمه واجتصابنا بما اخرجته الدارقطني والبيهقي من حديث عابثه روى من فوات  
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم وبما اخرجته ابو داود عنها موقفا  
 عليها قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يخرج  
 الا لحاجة ولا اعتكاف الا بصوم وبما اخرجته ابو داود والنسائي من حديث ابن عمر ان اباه سئل



البنی عم فقال عم اعتكف وصم وبما روی عن ابن عباس انه قال من اعتكف فعليه الصوم الى غير ذلك  
من الصحاح وهذه الاحاديث كلها دللت على اشتراط الصوم في مطلق الاعتكاف منذ رواه اوستنا  
او مستحجا وكذا قوله تعالى ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد على ما سنبينه عند قوله  
ونحرم عليه الوطئ وهو رواية الحسن عن ابي جعفر وقالوا وهو قول ابي جعفر وفي رواية الاصل وهو  
قول محمد بن علي ما هو المشهور اقل اعتكافا لنفس ساعة فيكون من غير صوم وجعل هذه الرواية  
بعض اصحابنا ظاهرا لرواية من اما انك قلت فقال المشايخ ان الصوم ليس بشرط في اعتكاف  
النفل على ظاهر الرواية ولا يخفى عليك ان هذه الرواية على التقديرين لا مستند له سوى ما  
ذكرناه من مستندات انشا في وقد عرفت جوابها وقال ابن ابي عمير ان رواية الاصل هو  
قول محمد وجعلها طائفة ظاهرا لرواية ولا يخفى في متمسك لهذه الرواية في السنة سوى  
حديث قباب ارجح البني عم المتقدم في اول ابواب في الرواية الفاضلة حتى اعتكف العشر  
الاول من شوال انتهى قلت وقد عرفت الجواب عنه في مستند انشا في ثم قال ابن ابي عمير  
من مستند الرواية الظاهرة قول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف  
ما اقام فيه وقار له اذا خرج وفيه نظر اذا لا يمنع عند النفل العز بجمعة ساعة مع  
الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصل ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء  
اراد ان يعتكف يوما او دونه ولا مانع من اعتبار شرط اطول من مشروطة ومن اعاده  
فهو بلا دليل والاستنباط المذكور للشيخ اعني عدم اشتراط الصوم في النفل غير صحيح بل هو  
قال الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لا يبيع دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة  
الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره لما قلنا انتهى وهذا ليس بخبر محض منه  
كما رعه صاحب البحر بل هذا مذهب بعض السلف حكاه ابن قدامة على ما صرح به ابن حجر  
ومراده بقوله فالاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية الخ هو المستحب وكذا المراد في رواية  
الاصل لا ما هو اعني منه ومن المستنون لان المستنون مقدر شرعا بعشرة ايام على ما ذكرناه  
فظهر منه قوة قول ابي جعفر وهو رواية الحسن عنه ان الصوم شرط في النفل ايضا <sup>متمسك</sup> الا  
لعدم اشتراطه فيه الاحاديث انشا في وقد عرفت الجواب عنها والاقول محمد في الاصل  
وقد عرفت عام صحة الاحتجاج به على ما حقه ابن ابي عمير فلم يبق الا اعتماد الاعلى رواية الحسن  
من تقديره بيوم واشتراطه بصوم ومنه ظهر ضعف ما في البحر ان النفل بتقديره بيوم

واشتراطه بصوم ضعيف كيف وان الادلة كلها تظاهرت على دواية الحسن على ما ترى ثم ان تأملت  
كلام الوقاية والنفابة والتخار وغيرها تجد دلالة على اشتراط الصوم في المستنون ايضا كانت  
عليه اطلاق الاحاديث السابقة فان قبل الصوم في رمضان لاجل رمضان لاجل الاعتكاف  
فكيف يكون شرط له قلنا الشرط بغير وجوده لا يجزئ فقصدا ولهذا فان في النهاية بشرط  
وجود ذات الصوم لا الصوم من جهة الاعتكاف وما ذكره في البحر من ان الصوم ليس بشرط  
في اعتكاف العشر الاخير من رمضان مستند لا بقوله ان النفل صرحوا بان الصوم انما هو  
شرط المنذور فقط دون غيره فلا يخفى ضعفه لان النفل انما صرحوا اشتراطه في المنذور  
وعدم اشتراطه في النفل على رواية الاصل ولم يصرحوا بعدم اشتراطه في المستنون ولا يلزم  
من عدم اشتراطه في النفل على رواية الاصل عدم اشتراطه في المستنون ولما يلزم لو كان النفل  
في كل ميم اعم من المستحب والمستنون وليس كذلك بل المراد به هو المستحب على ما بيناه في  
رسالتنا المفردة في هذا الباب لا يقال انه قد تقرر في كتب الاصول ان عارض شرف الوقت قد  
اسقط اشتراط الصوم فيما اذا نذر الاعتكاف في رمضان والآن لم يندخل فيها اذا شرعه في  
العشر الاخير منه بل نذر اولي منه بالاسقاط لانا نقول ليس مرادهم ان ذات الصوم سقط  
عنه بل مرادهم انه سقط جهة كونه للاعتكاف لعارض شرف الوقت وهذه الجهة ليست بشرط  
بل كشرط هو ذاته على ما ذكرناه من النهاية وقد وجد ذلك ويدل عليه ما قالوا انه اذا نذر  
الاعتكاف في رمضان ثم صامه ولم يعتكف لزمه قضاءه بعده بصوم مخصوص للاعتكاف  
فلو سقط ذات الصوم لما لزمه اذا ساقط ذاتا وصفا لا يعود فدل ان ذاته باقية فاذا زال  
المانع عن وصفه اعني جهة كونه للاعتكاف عارض ذلك الوصف اذا انقضى عن الوصف  
ما لم يجد مانع وقد زال ذلك ثم اذا لم يقض بين رمضان حتى دخل رمضان اخر لا يجوز قضاؤه  
في ذلك اكر رمضان لانه بعد نفوت وقت الاداء يجب عليه قضاؤه موشعا فاذا قضاه في  
ذلك اكر رمضان يصير مؤديا له ناقضا بعد عوده الى الكمال وما وجب كاملا لا يؤثر لاحقا  
ما دام الوقت موسعا والمراد بتفكف في مسجد بينها اي الموضع الذي عد لصلواتها وقال  
الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لانه شرع لتفطيم الكعبة فيختص بقبلة  
مغلظة شرعا وهذا لا يوجد في مساجد البيوت قلنا ان موضع اعتكافها هو موضع صلواتها  
كما في الرجال وصلواتها في بيوتها فكذلك اعتكافها في الخلاصة المرأة كالرجل الا انها تعتكف في



مسجد بينها ولا تفكف في مسجد جماعة في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنها انشأت اعتكف في مسجد  
بينها وإن شئت في مسجد جماعة إلا أن مسجد بينها أفضل من مسجد غيرها ومسجد غيرها أفضل لها  
من المسجد الأعظم ولا تفكف في بينها في غير مسجد انتهى ولم يذكر أن اعتكافها في مسجد غيرها  
أو في المسجد الأعظم مكروه وقد نص عليه في قاضيان قال ولا تفكف المرأة إلا في مسجد بينها  
ولو اعتكف في مسجد غيرها جاز ويكره وفي فتح القدير ولا تفكف المرأة إلا بأذن زوجها  
فإن لم يأذن لها كان له أن يأتها وإذا أذن لم يكن له أن يأتها ولا ينفها وفي الأئمة يملك ذلك  
بعد الأذن مع الكراهة المؤتمدة قال محمد أساء وأثم ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت  
نقضت أيام حبيها متصلا بالشهر والا استقبلت لأن مبنى الاعتكاف على التتابع فلا بد من  
اعتباره بها أمكن وإن لم يشترط صراحة ولا يخرج ولو لعبادة المريض وصلوة الجنازة للحد  
الضرورة المطلقة للخروج على ما في غاية البيان والكرامة يخرج الحرم على ما في أبي  
عن المحيط المعتكف فيه في البحر وفي شرح الكفاية بالاعتكاف الواجب وقالوا لا نكف  
نكف فله الخروج لأنه منه لا مبطل لعدم كونه مقدرا بيوم ولا يجزئ عليك أن هذا منهم يرجع  
لعول محمد وهو رواية الأصل وقد ذكرنا أن الأراجح قول أبي حنيفة وهو رواية الحسن عنه فعلى هذا  
القول لا يقيد بالواجب إلا الحاجة الإنسان من البول والغائط ما رواه الستة عن عائشة  
قالت كان رسول الله عم إذا اعتكف يدعى إلى دابة فأرجله وكان لا يدخل البيت إلا الحاجة  
الإنسان فكان الخروج حاجة الإنسان مستثنى من العقد لكونها معلومة الوقوع ولا يمكن بعد  
فراغه من الحاجة لأن ما ثبت بالضرورة فيقدر بقدرها وفي البحر أنه لو خرج حاجة الإنسان  
ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلوة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصدا فإنه جائز بخلاف ما  
إذا خرج حاجة الإنسان ومكث بعد فراغه فإنه ينقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو كثر عندها  
لا ينقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم ولا يجزئ عليك أن هذا مخالف لما نقلنا انقضاء غيبة كلبا  
من أنه لا يخرج لعبادة المريض وصلوة الجنازة والفرق بينها بالخروج القصدي وغير القصدي  
حكم بعد أن لم يتحقق الضرورة المطلقة للخروج والجمعة لأنها من أهم حوائجها وهي معلومة  
وقوعها فيكون مستثنى من العقد أيضا وقال الشافعي الخروج إليها مفسد لأنه يمكن الاعتكاف  
في الجامع فلم يتحقق الضرورة المطلقة لخروجها قلنا إن قوله تعالى وأنتم عاكفون في المساجد  
بنسب المساجد كلها صلى في الجمعة أو لا بعد أن صلى الصلوات الخمس أو بعد كان له إمام

ومؤذن على الخلاف السابق فله أن يعتكف في أي مسجد كان وهو ما مور بالسعي إلى الجمعة فكان  
الخروج إليها مستثنى كسائر الحاجات وقد روي عن أبي حنيفة قال المعتكف يخرج للغائط والبول  
والجمعة ولا يجوز تركها صيانة للاعتكاف لأنه دونه في الوجوب لأنها واجبة بإيجاب الله  
تعالى وهو واجب بإيجاب العبد وليس للعبد إسقاط ما وجب بإيجاب الله تعالى فيجوز الخروج  
لها بالضرورة وفي وقت يدركها مع سنتها وفي الخلاصة يأتي الجمعة حين نزول الشمس فيصلي  
قبلها أربعاً وبعد ما أربعاً أو ستاً على الخلاف المعروف وعن محمد أنه إن كان منزله بعيداً  
من الجامع يخرج حين ينظر أنه يبلغ الجامع عند النداء وإن كان مخرجاً قبل الزوال هو الصحيح  
انتهى ففي كلام المصنف إشارة إلى هذا التفصيل ولا يثبت في الجامع أكثر من ذلك في أي مسجد  
مع سنتها قبلها وبعدها ومع تحية المسجد قبلها على ما في الهداية وهل يصلي الأربع الذي  
نص عليه بنية آخر الظهر ولم أر من يصرح به بل المصريح في عامة الكتب ههنا أنه يصلي الجمعة مع  
سنتها أربعاً أو ستاً وختم في البحر في مواضع أنه لم يصلها حتى صرح بأن هذا الأربع ما لا يصل  
له في المذهب بل إنما اختاره المتأخرون بناء على الرواية الغير المختارة فإن ثبت ولو يوم ليلة  
على ما في الخلاصة فلا فساد لأنه موضع الاعتكاف إلا أنه بكرة لأنه التزم إلا أنه في موضع  
واحد فلا يثبت في موضعين بلا ضرورة وإن جرح المعتكف أو المعتكفة من المسجد ولو ناسيا  
أو كرهما ساعة من الليل أو نهاراً بلا عدد فسد اعتكافه عند أبي حنيفة لوجود منافاة والمثل في قليله  
وكثيره سواء كالأكل في الصوم والحديث في الصلوة وهو أليق من أن قبل لو كان لا يركع  
لزم أن يؤمر بإسراع المشي فيما إذا خرج إلى الغائط لكنه لم يؤمر به بل يمشي على الثاني والبطوء  
وبقدر البطء يخلل السكناات بين الحركات على ما عرفت في موضعه وبذلك ثبت قد روي  
الخروج في غير محل الحاجة فلم أر أن يقلل من الخروج عفو لا يفتر إيجاب عنه ابن أبي عمير بأن  
عدم المطالبة بالإسراع ليس بجواز الخروج ليسير بل لأن الله تعالى يحب الثاني والفرق في كل شيء  
حتى طلبه في المشي إلى الصلوة وإن كان ذلك يفوت بعضها معه بالحاجة وكره الإسراع ونهى  
عنه وإن كان محصلاً لها كلها بالحاجة تحصيله لفصله الخشوع لأنه يذهب بالسرعة  
والعكاف ليجز إلى الخشوع في عموم الأحوال لأنه سلم نفسه لله تعالى متقيداً بمقام العبودية من  
الصلوة والذكر والأنظار للصلوة فهو في حال المشي الجائز له داخل في العبادة التي هي الانتظار  
والمنظر للصلوة داخل في الصلوة حكما فكان محتماً جازاً إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج فكان



تلك السكنات كذلك في معدودة من نفس الاعتكاف لأم الخروج وعندها لا يفسد ما لم يكن أكثر  
اليوم لأن في القليل ضرورة فيكون مستثنى لأنه لا بد له من إقامة حوائجه بخلاف الكثير فإنه لا ضرورة  
فيه والفاصل بينها أكثر من نصف النهار وهو الاستحسان كذا في الهداية ولا يخفى عليك فيكون  
مفسداً العاكفين قال ما أبدل عن يار رسول الله أنا معتكف بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار ثم قال  
ولا شك أن من خرج من المسجد للعب ولهو من مطلقاً سواء كان حاجة أو لا بل للعب ولهو  
المسئلة أن حروجه في أقل من نصف يوم لا يفسد على أنها يجزئ الاعتكاف بغير ضرورة  
اصلاً إذ ليست بدورته وغالبية الوقوع فلا يكون مناطاً للتحقيق ويسفي ذلك معذورون  
هذا والضرورة فيما نحن فيه يحكم به مع التسلسل مع تحقق الضرورة والاحتياج بمنع عنه  
حتى يخرج منه لا يحكم ببقاء صلواته كما أن من عرض له في الصلاة مداً ففقد الإختصاص على  
وجه الوقوع إذ مجرد عروض ملجئ ليس بذلك الإصرار للتحقيق في الضرورة اللازمة للقاء  
وهو الضرورة لا يتم لأن الضرورة التي بناط بها أن هذا من قبيل الاستحسان الضروري  
لكن مناطه فظهر منه قوة قول أبي ج وهو كون أقل من الخروج مفسداً على أن تقديرها  
القليل الغير المفسد بأقل من أكثر اليوم والليل غير لازم لجوار أن يقدر بما هو قليل في  
نظر العقلاء الذين هموا معنى المكوف والقليل من أكثر اليوم الذي اعتبره أكثر في نظر  
العقل كذا حققه ابن الكهام ثم لا يخفى عليك أن تقييد الخروج بقوله بلا عذر يقيد أنه  
إذا كان لعذر لا يفسد مطلقاً وعليه متى أزيل في الخارج لا يندم المسجد إلى المسجد  
أو تفرق أهله أو أخرجه الظالم كرها أو خاف على نفسه أو ماله من المكاريين فخرج وقال  
لا يفسد بالخروج لهذه الأعذار وحكم بالفساد فيما أخرج كخاذه أو صلواتها ولو تغيب  
عليه أو تنفرد عام أو لاداء شهادة أو لاجتماع الفريقين أو لاداء في فتاوى قاضينا  
والخلاصة أن الخروج عام أو ناسيا أو مكرها بأن أخرجه السلطان كرها أو تغريم أو ج  
لبس خبيثا. الغريم ساعة أو خرج لعذر المرض أو لاندحام المسجد فسد اعتكافه في جميعها  
عند أبي ج وعلل قاضيان في الخروج للمرض بأنه لا يغلب وقوعه فصار كانه خرج بغير  
عذر فلم يصح مستثنى من العقد فافاد هذا التقليل العنان في كل من عيادة المريض وحضور  
لجنازة أو صلواتها ولو تغيب عليه ومن اندم المسجد أو تفرق أهله ومن اتقاد عرق أو حريق أو جوارح  
نفية أو شهادة أو ناسيا لم يغلب وقوعه إلا أنه لم يأنم فيها بالخروج لم يأنم بالخروج للمرض لا عليه

الخروج بعد تقييده كما يجب في الجملة إلا أنه يفسد فيها لعدم كونها مستثناة لندرة وقوعها بخلاف  
الجملة فإنها مستثناة لكون وقوعها معلومة كالقبول والفاصل فلا يفسد بالخروج فيها والحاصل  
أن العذر الذي لا يغلب وجوده ولا يتعين وقوعه مسقط للاشم لا للفساد والالكان التسيان  
والكره أولى بعدم الفساد لأنها عذر ثبت شرعا اعتبار صحة بعض الأحكام معها مع أنهم صرحوا  
أن الخروج ناسيا أو كرها مفسداً للاعتكاف ولا بأس أن يخرج راسداً من المسجد إلى بعض أهله  
لنفسه ويرجله كما فعله عم لعائشة وإن غسله في المسجد في أنه بحيث لا يتول المسجد لئلا يفسد  
وصعود الكبد أن كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية وقال بعضهم هذا في  
حق التوذن لأن حروجه للادان معلوم فيكون مستثنى ما غيره فيفسد اعتكافه وصحة فاضلنا  
والخلاصة أنه قول الكل في حق الكل وفيه تقديران هذا القول أفيس يذهب وعن الفقهاء إلى  
التي أنه قال يخرج المعتكف لاداء الشهادة وقال ابن الكهام تأويله أنه إذا لم يكن شاهداً لغيره في  
حقه ولا فلا يخرج قلت وليس مراده أن لا يفسد اعتكافه بالخروج بعد تقييد الشهادة لأنه لا  
يفسد بهذا الخروج أيضاً لما ذكرناه من عدم كونها غالبية الوقوع بل مراده أنه لا يأنم بهذا الخروج  
وأن فسد اعتكافه ولو أحرمت المعتكف حج لزمه إذا بنا فيه ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف  
فوت الحج فيخرج ويستقبل الاعتكاف فإن في النهاية عن الذخيرة هذا كله في الاعتكاف  
الواجب بأن أوجب الاعتكاف على نفسه وأما في اعتكاف النفل وهو أن يشرع فيه من غير  
أن يوجب على نفسه لا بأس أن يخرج بعدد وبغير عذر في ظاهر الرواية فإن اعتكاف النفل  
غير مقدور في ظاهر الرواية انفق وطس بعض الناس أن اعتكاف العشر الأخير من رمضان لا فرق  
بنيه وبين المستحب في الأحكام المذكورة بناء على دعم أن لفظ النفل في كلام الذخيرة أعم من  
السنة المؤكدة والمستحب بقرينة تقابله للواجب وليس كاطن لانا قد ذكرنا أن اعتكاف العشر  
الأخير بعشرة أيام لا أقل منه وأنه مشروط بصوم بخلاف الاعتكاف المستحب فإنه غير مقدر  
بيوم ولا مشروط بصوم على رواية الأصل فكيف يتحد معه في الأحكام وإن رواية الأصل  
انما هي في المستحب في السنة المؤكدة إذ لم يقل محد ولا غيره من اثنتان أن اعتكاف العشر الأخير  
من رمضان غير مقدر بيوم كيف وقد ثبت أنه لم يترك اعتكاف تمام العشر الأخير مدة غيره  
الاثنتين بعدد وقد قضاه تماماً على ما ذكرناه فكيف يصح القول أن السنة المؤكدة اعتكاف  
العشر الأخير مثل المستحب في الأحكام فإن ثبت هذا عندك فلا يصح حمل كلام الذخيرة على الأعم



السنة المؤكدة والمستحب بل مراده بالتكفل هو المستحب على ما دل عليه قوله فان اعتكاف النطق عبر  
مقدريوم في ظاهر الرواية فان المستون من الاعتكاف مقدار بعشرة ايام في جميع الروايات  
فالمستون اما مسكوت عنه في كلامه او داخل في الواجب بان يتم الواجب ما وجب بالندوة واجب  
بالشروع اي بان اوجب على نفسه بالندوة او بالشروع لان المستون يجب بالشروع كونه بقدر  
باليوم في اصل كلامه كذا في ان ما كان مقدرا باليوم ومشروطا بالصوم فيفسد بما ذكره  
جميع الروايات واما ما لا يكون مقدرا بيوم وهو الاعتكاف المستحب على رواية الاصل فلا يفسد  
بما ذكره لعدم كونه مقدرا بيوم ومن اتى من يعتكف العشر الاخير من رمضان ويقول نويت  
الاعتكاف على قول الاماميين ظنا منه انه لا يفسد بالخروج بلا عذر ساعة فصاعدا على قولها  
ما لم يكن اكثر اليوم وفساده ظاهرا لا يدخل للنية في الفساد وعدمه لانه متى خرج  
بلا عذر ساعة فسد عنده لا عندها سواء نوى قول الاماميين او قول الامام اولم ينو واحدتها  
واكله وشربه ونومه فيه اي في المسجد لان النبي لم يكن له ماوى الا المسجد ولا يملك  
فقد هذه الحاجة في المسجد فلو ضرورة الى الخروج وقيل يخرج بعد الغروب للذكر والتبر  
وينبغي حمله على ما اذا لم يجد من ياتي له بذلك لانح يكون من حوائجه الضرورة وهذا ايضا  
فيما يقدر بيوم من الاعتكاف ويجوز ان يبيع ويباع فيه اي في المسجد بلا احضار التسلمة  
فيما اذا كان من حوائجه الاصلية بخلاف ما اذا كان لمحض التجارة فانه مكروه ولو بلا احضار  
التسلمة لعدم الضرورة فيها كما يكره احضار التسلمة فيما اذا كان من حوائجه ولا يجوز لغيره  
اي لغير المعتكف مطلقا لقوله عم جئتم مسلحين صبيانكم ومجانينكم وشركاءكم ورفع اصواتكم  
ولانه بني للعبادة لا للتجارة ويحرم عليه اي على المعتكف الوطى لقوله تعالى ولا تبنا شروهن وانتم  
عاكفون كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يفتسلون فيرجعون الى معتكفهم فنزلت  
واستدلوا بها على اشتراط الصوم في الاعتكاف بطريق الدلالة لان الامساك عن الجماع احد  
ركني الصوم فاذ ثبت شرطية هذا الركن لصحة الاعتكاف بهذا النص يلحق به الامساك عن  
الاكل والشرب ايضا لتساوي الاجزاء فكانت الاحاديث التي رويناها في اشتراط الصوم  
بيانا لدلالة هذه الآية وظهوره اشتراط الصوم في اعتكاف العشر الاخير ايضا لان دلالتها  
على حرمة الجماع لما كانت عامة فكذا دلالتها على اشتراط الصوم سوية بين المني والمخى  
ومنه ظهر ضعف قول من قال ان اشتراط الصوم ساقط في اعتكاف العشر الاخير وقد ذكرنا قبل

ودواعيه كاللرس والقبلة لان الجماع لما كان من محظورات الاعتكاف كانه الاحرام النجس ودواعيه  
بمخلاف الصوم لان الكف عن الجماع وكنه لا يخطوه والمحظرت ضما كيد يفوت الركن فلم يتعد  
الى وداعيه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى غيرها ولانه لو تعدى لصار كنه  
عن الدواعي ركنا ايضا والركنية لا تنبئ بالشبهة والحرمة تثبت بها فيثبت الدواعي على ما كان عليه  
من لكل ويفسد بوطئه انزل ولم ينزل ولو ناسيا بخلاف الصوم لان حالة الاعتكاف مذكورة  
كحالة الاحرام والصلوة وحالة الصوم غير مذكورة فيكون النسيان فيه عذرا حتى لا يفسد  
صومه بالجماع ناسيا في نهار رمضان ولا يكون عذرا في الاعتكاف ونحوه فيفسد في الليل  
لان الليل ايضا محل للاعتكاف بخلاف الصوم فان الليل ليس محلا له فلا يفسد صومه بالجماع  
في الليل ويفسد ايضا باللرس والقبلة والوطى في غير فرج ايضا اي كما يفسد بالوطى في الفرج  
ان انزل في هذه الثلاثة لانها يكون في معنى الجماع فيكون من محظورات الاعتكاف بخلافه ما لم ينزل  
والا اي وان لم ينزل فلا يفسد لعدم الجماع اصلا كما في الصوم لكنه حرام على ما في الهداية فان قيل  
لم يفسد وان لم ينزل بظاهر قوله تعالى ولا تبنا شروهن وانتم عاكفون لجيب بان تجارها وهو الجماع  
مراد فيبطل ارادة الحقيقة لا امتناع الجمع بينها ونفيها ابن الهيثم بان الجماع من ماصدقات البناء  
لان مباشرة خاصة فتكون المباشرة بالنسبة الى القبلة والجماع فيما دون الفرج وتكسر اليك  
والجماع في القبلة والدبر كليهما متواطئا او مستكسا فايها اراد به كان حقيقة كما هو كل اسم بمعنى  
كل غير انه لا يراد به فردان من افراد مفهومه في اطلاق واحد في سياق الاثبات وما يحس فيه  
سياق النفي وهو يفيد الصوم فيفسد بخبر كل فرد من افراد المباشرة جماع او غيره انتهى قلت  
لا شك ان المباشرة بجميع افرادها حرام على المعتكف بهذا النص ولا يلزم من حرمتها كونها مفسدة  
لان عللة الفساد ليست حرمتها بل كونها بما عاظاها او معنى لانه هو المنافي ولم توجد هذه  
العللة في الامور المذكورة من افراد المباشرة وان كانت حراما فلم يكن مفسدا ويكره له الصمت  
قبل معناه ان ينذر ان لا يتكلم اصلا كما كان في شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم لصلا  
من غير نذر وقيل ان ينوي الصوم المأمور وهو الامساك عن المفطرات الثلاث مع ريادة ان  
لا يتكلم وهو الظاهر كحديث ابى هريرة نفي النبي عن صوم كوصال وصوم الصمت والامساك  
الصمت على ما روى عن ابى جح ان يصوم ولا يتكلم احدا في يوم الصوم ويكره ايضا الكلام لا  
يجوز يريده ان الكلام بالشر في الاعتكاف اشتد حرمة منه في غير ومن نذر اعتكاف ايام



بان قال الله على ان اعتكف عشرة ايام مكث لزمه بلياليها متتابعة وان لم يشترط التسامع صراحة  
وكذا لو نذر اعتكاف شهر بغير عينة لزم اعتكافه بلياليه متتابعة وان لم يشترط التسامع لان  
مبنى الاعتكاف على التسامع لان الاوقات كلها ليديها ونهارها قابله له فيصير فيه التسامع وان لم  
يجزوف الصوم لان مناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص  
على التسامع بان يقول على صوم ايام متتابعة واما لزومه مع الليالي لان ذكر الايام بصيغة الجمع  
يتناول ما بازاها من الليالي وان قرنت بفعل متديقا لما راتيك منذ ايام اي بلياليها فصار  
كالايام والاجارات والاجان في دخول الليالي فانه لو قال لا يكلم فلان عشرة ايام او شهرا  
اولجرت عشرة ايام او شهرا او اجلت شهرا يدخل فيها الليالي وبغير الشهر المعين بالعدد  
لا بالهلال كما يعتبر الهلال في الشهر المعين كرجب مثلا ثم يتبداء كلام الايام والشهر المذكورين  
متى شاء ولا يلزم ايضا له بالوقت الذي نذره على ما في النهاية كما لا يلزم الانقضاء في قوله  
على صوم عشرة ايام بالوقت الذي نذره بل له ان يعين اي وقت شاء ولو قال لله على  
اعتكاف عشر ليال يلزم اعتكافها بنهارها متتابعة على ما ذكرناه بعينه في لزوم التسامع و  
دخول الليالي في قوله عشرة ايام ولو قال لله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر  
او رجب مثلا لزمه اعتكافها بلياليها متتابعة ايضا الا انه لو افسد اعتكاف يوم في هذه  
الصورة اعني نذر الايام المعنية والشهر المعين يجب عليه اتمام باقي الايام والشهر وقضاء  
يوم افسده ولا يلزمه الاستقبال لان التسامع في هذه الصورة انما ثبت من مجاوزة الايام  
لا بالنذر بخلاف نذر الايام واكثر متكررا فانه لو افسد اعتكاف يوم في تلك الصورة لزمه  
الاستقبال ولا يجزبه قضاء ما افسد لان التسامع فيها ثبت بالنذر قصد ابراع فيه صفة  
التسامع كذا في النهاية وفيه القدير ثم لما دخلت الليالي في نذر اعتكاف الايام لزمه ان يدخل  
في معتكفه قبل غروب الشمس من اول ليلة ويخرج منه بعد غروب الشمس من اخر ليلة كذا  
ما لو نذر اعتكاف يوم بان قال لله على اعتكاف يوم فانه لزمه يوم فقط ولا يدخل ليلة قبل  
المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب وان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم  
سواء نواها فقط او لم بان له ليلة اصله وان نذر يومين لزمه بليالتهما في ظاهر الرواية  
لان في المتن معنى اجمع لما فيه من اجتماع فرد وفرد ولذا قال دم لانسان فافوقها جماعة فلحق  
بالجمع احتياطا في امر العباد بخلاف الجمعة عند أبي حيث لم يلحق المتن فيها بالجمع لعدم الاحتياط

ثم لان الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين وذلك في الاحتياط ليس بيقين لان الجماعة  
في الجمعة شرط على حدة بالاتفاق وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد واما في الاعتكاف ففي  
الحاقه بالجمع خروج عن العهدة بيقين ولو نذر لياليتين صح نذره اذ لم ينو اللياليتين خاصة بل  
نوى اليومين معا على ما في فتح القدير خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منها اي من يومين  
لان المتن غير الجمع كما انفرد فلا يدخل الليلة الاولى وفي المتوسط ضرورة الانقضاء فيدخل  
وهذه الضرورة منتفية في الليلة الاولى فان قيل فعلى هذا يرد عليه انه لما كان المتن غير  
الجمع عنده لزمه ان لا يكتفي بالمتن سوى الامام في الجمعة مع انه اكتفى على ما راجب بان في  
الجمعة معنى زائلا لم يوجد في غيرها وهو انها سميت جمعة لمعنى الاجتماع وفي التثنية بوجود  
ذلك المعنى كانه الجمع وان نوى ارجع النهار اي لو نوى بقوله عشرة ايام منذ النهار خاصة  
صححت لان اليوم اما مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت او حقيقة في ابيضاض مجاز  
في المطلق فعلى التقدير الاول قد عين بالنية احد محتملي اللفظ المشترك وعلى الثاني ان ذكر  
الايام على سبيل الجمع كان صارفاله عن حقيقة على ما ذكرناه في دخول الليالي فاجتاحت  
الى النية وان كان المتن حقيقة اللفظ دفعا للمعارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها  
وفيه اشارة الى انه لو نوى بالايام الليالي خاصة لم تصح نيته ولزمه الليالي واكثر لانه  
نوى ما لا يحتمله اللفظ كذا في الكبير عن البدائع وقال في النهاية وهذا بخلاف ما لو اوجب  
على نفسه اعتكاف شهر بغير عينة فنوى الايام دون الليالي او الليالي دون الايام لا يصح لان  
الشهر اسم احد وتليين يوما وتليين ليلة او تسعة وعشرين يوما وليلة وليس باسم  
عام واسم العدد لا ينطلق على ما دون ذلك العدد اصله كاسم العشرة لا ينطلق على الخمسة  
لاحقيقة ولا مجازا اما لو قال شهرا بالهز دون الليالي لزمه كما قال علا بظاهر لفظه او  
فقال شهر الا الليالي لان الاستثناء حكم بالنية بعد التثنية فكانه قال تليين نهارا ولو  
الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة فلا تصح فيها لمنها شرطه وهو الصوم  
كذا في فتح القدير ويلزم التسامع اي تسامع الايام والليالي في قوله الله على اعتكاف عشرة ايام  
او اعتكاف شهر او اعتكاف هذه العشرة او بهذا الشهر او شهرا رجب يعني يلزمه التسامع  
سواء نذرا يوما او شهرا معينة او غير معينة وان وصليه لم يلزمه اي التسامع اي بذكره قصد  
لكنه يلزم في غير المعنية من الايام والشهر بالنذر قصد او في المعنية منها ضرورة مجاوزة



الايام لا قصد بالانذار حتى لو افسد يوم الرمة الاستقبال في غير الغنية لانه الغنية على ما ذكرنا  
انما والاصل هنا انه متى دخل في منذور الليل والنهار يلزمه متابعا سواء شرط التسابع  
اولا كذا اعتكاف الايام او الشهر معين او غير معين ومتى لم يدخل الليل في منذوره لا يلزمه  
التسابع كذا صوم شهر حتى لو قال لله تعالى اعتكف شهرا لم يلزمه اعتكاف شهر بالليل والنهار  
متابعا في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا فانه لا يلزمه التسابع على ما في  
قاضخان والخلصة لكن قال في الحسن الثالث في النذر من ايمان كماله لو قال لله تعالى  
صوم شهران قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التسابع ولو افسد يومه لا يلزمه الاستقبال  
كما في رمضان ولما يلزمه انقضا فقط وان قال لله تعالى صوم شهر ولم يبين ان فاني متابعا  
لزمه متابعا وان اطلقه لا يلزمه التسابع وفي الاعتكاف يلزمه بعينه التسابع في الميعاد وغير  
الميعاد ثم في الصوم والاعتكاف ان افسد يومه ان كان شهرا معين لا يلزمه الاستقبال  
وان كان غير معين لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التسابع وفي الاعتكاف مطلقا ذكر  
التسابع اولم يذكر وعلة في التبسيط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما اوجب الله  
تعالى متابعا ان افسد يومه لزمه الاستقبال كصوم النهار والقيل والاطلاق في الاعتكاف  
كالصريح بالتسابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان معنى الاعتكاف  
على التسابع لقابلية الليل له فلا يجوز تفريقه الا بالتفصيل عليه والصوم على التفرق لانه  
قابلية الليل له فلا يجب فيه التسابع الا بالتفصيل عليه ويلزم اي الاعتكاف بالشرع  
حتى يقضيه ان افسده اما عند ايج فلا ان اقله مقدس يوم على ما مر فالقطع فيما دونه لطلوع  
واما عند ابي يوسف فلا ينفذ بمقدار اكثره عنده فكان في حكم الكمال الا عند محمد لا غير مقدس  
عنه بيوم على ما هو رواية الاصل في قطعه كان مهينا له لا يبطل وقد ذكرنا ما يتعلق  
في اول الباب ولو نذر اعتكاف رمضان فان اطلقه لزمه في اي رمضان شاء وعينه  
لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاءه متابعا بصوم مقصود للنذر عند  
محمد وفي رواية عن ابي يوسف وفي رواية اخرى عنه انه نذر قضاؤه فلا يقضي ولا يجوز  
ان يعتكف عنه في رمضان اخر بالانفاق ولو لم يصوم ولم يعتكف جاز ان يقضي الاعتكاف  
في صوم القضاء على ما في الاصول **باب** في عتق اللقطة القصد الى معظمه في السنة  
ربارة مكان مخصوص اي كعبه المعظم شرعا الله تعالى في زمان مخصوص حتى ان يفتح مخصوص

من التلبية والطواف والوقوف وغيرها واعلم ان الحج سببا وشرطا للاداء وشرطا للوجوب  
اما الاول فهو التلبية المعظم بدليل اصابته اليه في قوله تعالى حج البيت وانيه اشار بقوله ربارة  
مكان مخصوص والاضافة في جهة الاسلام تجار واما الثاني فهو الاحرام والمكان وكذا  
اعني اشهر الحج سنوا ووذوالقعدة وعشر ذي الحجة وذكر بعضهم بدل الاحرام التلبية <sup>سنة</sup>  
اليه وغيرها على ما سببنا في ان قيل لو كان الا شهر شرطا للاداء لزم جوار الحج في اول سنو  
ولكنه لم يجز قلنا انما لم يجز ذلك لان الحج لما كان له اركان مختلفة شرعا او اكل منها في وقت  
مخصوص ومكان مخصوص لا يجوز تقديم واحد منها على اخر ولا على وقته للمخصوص ولانه  
غير مكان حتى لو قدم لبطل الحج في اول سنو لا لعدم كونه شرطا واما الثالث فسيما في تفضيله فرض  
لقوله تعالى والله على الناس حج البيت في العرفة لقوله ثم حين قتل الحج في كل عام او مرة واحدة فقال  
لا بل مرة فمما زاد فهو منقطع ولانه سببه البيت وانه لا يتعد فلا يتكرر الوجوب على العز عند ابي  
وعن ابي مايد عليه حيث سئل عن الحج ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلاق الجواب  
ينفد مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال بدليل على ان الحج لا يجوز تأخير <sup>واحدة</sup>  
فيه ما رواه ابن ملجم مرفوعا قال من اراد الحج فليستعجل ولانه يخفى بوقت مخصوص والوقت  
في سنة واحدة غير نادر فيضيح الوجوب فان قبل هذا بنا قض ما اتفقوا عليه من انه  
فرض في العرفة حتى لو اتيه في السنة الثانية كان اداء بالاتفاق لا قضا والتضييق  
بنا فيه قلنا حكم ابي يوسف بالتضييق ليس لقطع التوسع بالكلية بل للاجتناب وهذا  
كان التجيل افضل بالاتفاق بخلاف وقت الصلوة لان الموت في مثله نادر فلا يتضييق  
فيه اصلا خلافا لغيره وهو قول الشافعي هو يقول فرض على الترخي لانه وظيفة العرف كان  
العرفية كالوقت في الصلوة ولهذا ينوي الاداء في العام الثاني ولانه عمم في سنة عشر  
وكان فرض الحج في سنة ست ولو كان على العز لما اخره كمن الترخي عند محمد شرطا <sup>بوقت</sup>  
بالموت فان قوته بانتم عنه وعند الشافعي لا ياتم فلنا ان ما نزل في سنة ست قوله تعالى وان الحج  
والعرة لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس في ذلك دليل على ايجاب من غير شروع  
وانما فرض بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وهي نزلت سنة تسع وتأخيرها الى العاشرة اما  
لانها نزلت بعد فوات الوقت او لخوف من المشركين على اهل المدينة اذا كان لهم قرب عهد  
في ذلك الوقت ونحن نقول بصحة ينة الاداء في العام الثاني ولا دلالة فيها على الترخي ثم



كون ما ذكره مذهب محمد هو المشهور وقال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي  
 يجب موثقا بل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا لم ينفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد  
 انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فحاشا لم يلحقه ثم وان كان بعد ظهور امارات بشهدها  
 قبله بان له لولم ينفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل  
 القلب عند عدم دليل فوقه واجب هكذا ذكره صاحب الكشف ثم قال ما ذهب اليه محمد  
 من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة اعني شرطه ان لا ينفوته بالموت على ما ذكره الشيخ  
 في الاسلام البرزوي وشمس الائمة السرخسي مشكلا لان العاقبة مستورة فلا يمكن بها  
 الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اعني انه لا ياتي بالتاخير ما لم يغلب الظن  
 بالموت واذا غلب الظن به يكون مضيقا كما قاله ابو يوسف ثم شرع في بيان الثالث  
 اعني شرط الوجوب فقال بشرط اسلام فلا يجب على الكافر لعدم اهليته ولا نه غير محال  
 بالفروع عندنا وحرية فلا يجب على العبد ولو مديرا او ام ولد او مكاتب او مبعضا او اذناه  
 في الحج ولو بمكة لا طلاق قوله عم ايما عبيد ولو عتق ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وهو  
 اى لو قدر عليه ولا نه لا ملك له فلا قدرة ولا نه مشغول بخدمة مولاه ولو اشتغل بالحج  
 لقادس حتى التولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم على حق الله تعالى لعدم احتياجه وهو  
 محتاج اليه بخلاف الصلوة والصوم فان وقتها يسر ولا يحتاج فيها الى اكمال التولى وان  
 اراد بالحج فقد اعاده منفعة نفسه وهي ملك التولى والحج لا يجب بقدره عاربه وعقل فانه  
 شرط لصحة جميع التكليف وبلوغ لقوله عم ايما صبي حج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام واختلف  
 في المعنوية قبل لا يجب عليه واختاره في الاسلام لوضع الخطا بعبه كالصبي وقبل يجب  
 احتياجا واختاره صاحب الصوم وصحة اى صحة الجوارح اذا استطاع بدونها والتكليف  
 بحسبها فالكف والفلوج والريز والاعى والرمز ومقطوع الرجلين والشيخ الذي لا يثبت  
 على الرحلة بنفسه والمجوس والخائف من السلطان بحيث يمنع من الخروج اذا قدر وعلى  
 الزاد والراحلة لا يجب عليهم الحج ولا الاجحاج بالهم ولا الا بصاء به في المرض ان لم يسبق  
 الوجوب هذه الامراض والشيخوخة بان لم يملك ما يوصله الا بعد ما كان في فتح القدير  
 وهذا في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة ورواية عنها ورواية الحسن عن ابي حنيفة وهو ظاهر  
 الرواية عن صاحبها يجب الحج على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومثونه من برهم ونعيمهم

الى الناسك فاذا اوجب عليهم الحج اذا ملكوا ذلك وجب عليهم الاجحاج فلو اجتمعوا عنهم وهم آيسون من الاداء  
 بالبدن ثم صحو اوجب عليهم الاداء بانفسهم وظهرت بقلية الاول لانه خلف ضروري فيسقط اعتبار  
 بالقدرة على الاصل وقدرة زاد المسافر طعامه المتخذة لسفره على ما في المصباح والمراد به هنا  
 نفقة ذاهبا وجائيا بلا تقبيل ولا اسراف وهو معتبر بحق كل شخص بما يصح به بدنه في اكله وشربه  
 والناس متفاوتون فيه ورحلة هي الكسب من الابل في اللغة فان في البروقية اشارة الى انه لو قدر على  
 غير الرحلة من بقل او حمار فانه لا يجب ولم اره صريحا وانما صرحوا بالكرامة استحقاقه ان اشترط  
 الرحلة انما هو لدفع الجرح والمشقة عليه لانه اذا تهاجن لا تشتط على اهل مكة لعدم المشقة فيهم  
 ودفع المشقة موجود في البقل والحمار ايضا فان في الهداية ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو  
 قدر ما يكتري به شق حمل او راس زاملة وان امكنه ان يكتري عبقة فلا شيء عليه لاننا اذا كنا نعبا  
 عليها مرحلة مرحلة لم توجد القدرة على الرحلة في جميع سفره هذا وقان في فتح القدير ينبغي ان يحل  
 قوله شق حمل او راس زاملة على التورن ليكون الوجوب يتعلق بقدرة على راس زاملة بالنسبة  
 الى بعض الناس وبالنسبة الى بعض اخرين لا يتعلق الا بقدرة على شق حمل لان حال الناس مختلفا  
 وقوة وجلدا ورعا فيه فالمرقة لا يجب عليه اى اذا قدر على راس زاملة وهو كذا يقال في عرفنا  
 راكب مقبلة اى البعير كذا يحل عليه متاع المسافر لانه لا يستطيع السفر بذلك بل قد يهلك  
 لضعف بدنه فلا يجب في حق هذا الشخص الا اذا قدر على شق حمل لان راكب يكفي احد جانبي الحمل  
 مثل هذا يقال في الزاد ايضا فليس كل من قدر على ما يتيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد  
 بل ربما يهلك مرضعا بعدا ومنه ثلثة ايام اذا كان مترضا مقدار اللحم والاطعمة المترفة بل لا يجب على  
 مثل هذا الا اذا قدر على ما يصح معه بدنه ثم المراد قدرته على الزاد والراحلة في شهر الحج او وقت خروجه  
 اهل بلده لا قبله ولا بعده حتى لو ملكها قبله فله ان يصرفها الى حيث شاء حتى يبق له شيء عند خروجه  
 على ما في شرح النفاية عن شرح الطحاوي وليس يلزم عليه الحج على ما في آيينيين ولهذا قال في التفسير  
 ان كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم او خاف الغروبة فاراد ان يتزوج ويصرف الدائم  
 الى ذلك ان كان قبل خروجه اهل بلده الى الحج يجوز لانه لم يجب الاداء بعد وان كان وقت الخروج  
 فليس له ذلك لانه قد وجب عليه وقان في فتح القدير بشرط وجوبه الاسلام حتى لو ملك  
 ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما  
 لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتفرج في ذمته ديناه عليه والحريز والعقل والبلوغ ايضا



فلا يجب قبل الشراء حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره واما هذا فقد  
في صيرورته دينا اذا افقر هو ان يكون ما كان في الشراء فلم يحج والاولى ان يقال ان كان قادرا وقت  
خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل الشراء لم بعد المسافة او قادرا في الشراء ان كانوا يخرجون  
فيها ولم يحج حتى افقر تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لاشي عليه واقتصر في التبايع  
على الاول فقال ولا يجب الا على القادر وقت خروج اهل بلده فان ملكها قبل ان يتاهب اهل بلده  
للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لا يلزمه التاهب في المكان وما ذكرناه اولى لان  
هذا يقتضي انه لو ملك في اوانك الا شهر وهم يخرجون في اولها جاز له اخراجها ولا يجب عليه الحج  
انتهى ما في فتح القدير ثم القدرة على الزاد لا يثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الرحلة لا يثبت  
الا بطريق الملك والاجارة لا بالعارية والاباحة فلو وهب للماليج به لا يجب عليه قبوله سواء  
كان الواهب من فقير مثله كالا جاني او لا فقير كالابوين والمولودين لان شرائط اصل الوجوب  
لا يجب عليه تحصيلها عند عددها ونفقة ذهابه وايا به فضلت اي كل من الزاد والرحلة من حجه  
الاصيلة من مسكنه وفرنسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته واللات حرفة وفضاء دينه  
واناث بنيه ولو كان له دار يستغنى عن سكنه يجب بيعه ليج به لانه ليس مشغولا بالحاجة الا  
بخلق ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه  
ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة  
اتفاقا بل ان باع واشترى قد حلت حجه وتحج بالفضل لكان افضل والعبد الذي لا يستخذه  
والمنازع الذي لا يمتنه كالدائر التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به وقان في قاضيهان وقال بعض  
العلماء ان كان الرجل تاجرا يعيش بالتجارة فله مال لا مقدار ما لو رفع عنه الزاد والرحلة كذا  
وايا به ونفقة اولاده وعياله من وحت وقت خروجه الى وقت رجوعه ويبقى له بعد  
رجوعه راس مال التجارة التي كان يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وان كان محترفا في شرط الوجوب  
الحج ان يملك الزاد والرحلة ذهابا واياها ونفقة اولاده وعياله من خروجه الى رجوعه  
ويبقى له الا ان حرفته وحراثته ان كان من الحراثين من البقر ويحوز ذلك يجب عليه الحج والا فلا  
وان كان صاحب ضيعة ان كان له من الضياع ما لو باع مقدار ما يكفي الزاد والرحلة ذهابا واياها  
ونفقة اولاده وعياله من خروجه الى رجوعه ويبقى له من الضيعة قدر ما يعيش بنفسه  
الباقي يجب عليه الحج والا فلا وان كان له ارض وكروم فهو كالضيعة كاعرفها ونفقة عياله

اي من يلزمه نفقته شرعا على ما في فتح القدير لان النفقة حق مستحق له وحق العبد مقدم على حق الله  
ومن نفقة عياله كسوتهم الى حين عوده وعن الحج لا بد ان يكون له قوت يوم بعد رجوعه وعن  
ابن يوسف قوت شهره لانه لا يمكنه التكسب كما قدم فيقدم بالشهر مع امن الطريق لان <sup>سلطة</sup> لا  
لا يثبت دونه والمقبر امنه وقت خروج اهل بلده وان كان مخبطا في غيره وحقيقة الامن  
ان يكون الغالب فيه السلامة على ما انتقاره ابوالثيث وعليه الاعتماد وتوسط البحر عز لعدم  
الامن فيه وقال انكر ما في ان الغالب فيه السلامة عادة من موضع جرت العادة بركوبه يجب  
والا فلا وسيجون وحيجون والفرات انها لا يجاز ثم قبل ان امن الطريق بشرط النفس الوجوب  
حتى لا يجب عليه الا بصاء عند فقده وهو المروى عن الحج واليه ذهب ابن شجاع وقال القاضي  
ابو حازم انه شرط الوجوب الاداء لان النبي عم انما فسر الاستطاعة بالزاد والرحلة حين  
سئل عنها فلو كان امن الطريق من الاستطاعة لذكره ايضا لعدم جوار تلخير البيان عن حقه  
فعلى هذا يجب عليه الا بصاء اذ اقامت قبل امن الطريق لثبوت اصل الوجوب في ذمته على هذا القول  
واما اذ اقامت بعد امن الطريق فالابصاء واجب بالاتفاق على ما في فتح القدير ويزوج المحرم  
اي من يحرم عليه نكاحها على التنايد بقرابة او رضاع او صهاره للمرأة شابة او عجوزة لا طلاق  
المضوض ولا بد ان يكون بالغه لان الكلام فيمن يجب عليه الحج واما العسيرة التي لم تبلغ حد  
الشهوة فقالوا استأفروا بل محرم فاذا بلغها لا تسافر الا به وقال ابن الهيثم ينبغي ان يكون في  
قولهم فاذا بلغها لا تسافر الا به لانفاق على السفر ولا تستنصص فانها غير مكافئة ما لم تبلغ  
وبلوغها حد الشهوة لا يستلزم بلوغها وكما يشترط للمرأة المحرم كذلك يشترط عدم العدة  
على ما في فتح القدير والاختلاف لما في امن الطريق في انه شرط لاصل الوجوب والوجوب  
الاداء ثابت هنا ايضا فعلى قول من قال انه شرط الاداء وجب عليها ان تنزوج وتحج اذا لم يجد  
محرمها وعلى قول من قال انه شرط الوجوب لا يجب عليها ان تنزوج ان كان بينها وبين مكة مسافة  
لما رواه مسلم لا تسافر المرأة ثلاثا الا ومعه محرم ولا يهابدون المحرم يخاف عليه النفس حتى  
اذ لم يكن محرمها امينا عليها لا يجوز السفر معه لان الحق من المحرم لحفظه والصيانة لها وهو  
مفقود فيه وقال الشافعي يجوز لها السفر اذا خرجت في رقة ومعه شاة ثقات لحصول الامن  
بالرافة ولنا ما روينا ولا يهابدون المحرم يخاف عليها النفس وترداد النفس بالنظام غيرها  
من النساء اليها حتى حرمت الخلوة بالاجنية وان كان معها غيرها لا تقدر على الركوب والنزول



وحدوها فتحتاج الى من يركبها وينزلها من الكرام والزوج فقد عدم فانت الاستطاعة بخلاف من سلت  
في دار الحرب حيث يجوز لها الخروج الى دار الاسلام بلا حرم او زوج وان طالت المدة لغزوة  
لخوف على نفسها حتى لو وصلت الى جيش من المسلمين في دار الحرب وصارت امنة لم تكن لها بعد ذلك  
ان تشافريدون المحرم بخلاف ما اذا لم يكن بينها مدة سفر حيث يجوز لها الخروج ايضا بلا حرم لعدم  
شرط الحرم فيه الا ان تكون معتدة فانها لا يجوز لها الخروج اصلا وعن ابي و يوسف بكرة لها  
الخروج وحدها بلا حرم مسيرة يوم ولا يحل بللها ولها ان تخرج بلباس شادى ولم يكن للزوج  
ان يمنعها من الخروج مع محرما اذا خرجت عند خروج اهل بلدها او قبلها بيوم او يومين  
ومنعها من الاحرام الى ادى الوقت وبكعة الى يوم الترويض وان حرمت قبل ذلك له ان يخلها وشرط  
كون المحرم عاقلا بالغ لعدم حصول العصانة من الجنون والبس غير نجوسى لانه يعتقد اباحه  
نكاحها فلا تامين منه على نفسها ولا فاسق لعدم الامن منه على نفسها ولو مسلما فلا يحصل  
الموت ولا يفسد كون المحرم ذميا غير نجوسى بعد حصول الامن ونفقة اى نفقة المحرم عليها لانها  
تنوسل به الى البقي وخرج اى المرات مع حجة الاسلام احتراز عن حجة النطوع اذ ليس لها ان تخرج  
المحرم للنطوع بغير اذن زوجها ثم فرغ على اشتراط البلوغ والجرى بقوله فلو لم يمسى او عبد  
فبلغ الصبي او اعتق العبد ففنى كل واحد منها لا يجوز عن فرضه اى فرض كل منهما لان احرامها  
انقضاء لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض كصبي نوحا وشرع في الصلوة وبلغ فيها بالسن فزى  
ان يكون تلك الصلوة فرضا فانها لا تنقلب لان نيتها انقضاء للنفل بخلاف ما اذا نوحا الصبي  
ثم بلغ بالسن ثم صلى بذلك الوضوء جازت صلوة لعدم احتياج الوضوء الى البنية واشترط الفهر  
الاحتياج الى البنية في وجوده يعتبر حصوله لا تحصيله والاحرام شرط محتاج في حصوله الى البنية  
وان جدد الصلوات لمرامه للعرض اى بعد بلوغه قبل الكوفوف بعرفة ونوى به حجة الاسلام مع  
عن حجة الاسلام لكونه اهلا بخلاف العبد لان احرام الصبي غير لازم في الابتداء لعدم الاهلية  
حتى لو تناول شيئا من محظورات الحج لم يلزمه شئ من اجاب فيجوز تسخه والشرع في غيره لما  
احرام العبد فلا يلزم لكونه مخاطبا به حتى لو اصاب صيدا كان عليه الصيام فلا يمكنه الخروج عنه  
بالشرع في غيره فلو جدد بعد عتقه لم يصح والكافرو المجنون بمنزلة الصبي فلو اسلم او افاق  
جدد الاحرام مع ذلك في القدير وفرضه اى فرض الحج وهو عام من اشتراط الرمة الاحرام هو  
في امة مصدر لمرام اذ دخل في احرام وفي الشرح تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة

وحصوله بالنية والتبليغ فاذا نوى ولبي فتد لمرام ونبت فرضه بالاجماع وهو بمنزلة تحريمه الصلوة  
وهو شرط عندنا لانه بدوم الى اخلق ويجمع كل ركن ولو كان ركنا لما كان كذلك ويجوز تقديمه  
على اشهر الحج ايضا والركن لا يجوز تقديمه والوقوف بعرفة ولو ساعة وطواف الزيارة وهو  
الطواف بعد الوقوف بعرفة في يوم النحر وبكره تاخيره من ايام النحر وفرضها ثبت بالاجماع  
وجاز ان توفى حفيقة الحج عليها كاركان الصلوة بعد انقضاء الحجة لكن عندنا الركن  
اربعة من سبعة اشواط والثلاثة وليجب خلاف الشافعي فان السبعة كلها ركن عنده وقوله  
الوقوف بعرفة ولو ساعة وهو موضع اذ ذلف فيه ادم مع حوا اى دنى والسعي بين الصفا  
والمروة جبلان شرفان الاول مائل الى جنوب البيت والثاني الى شماله وما بينهما سنة وستون  
وسبعمائة ذراع ورمى ليار للافاة وغيره وطواف الصدر ويسى طواف الوداع ايضا قبل  
انه سنة للافاة الا انه خفف عن الكائن والكنى ومن هو في حكمه من هودون الميقات  
لا يجب عليه هذا الطواف بالاتفاق لانهم لا يفارقون البيت والوداع للفارق ولو نوى الافاة  
الاقامة قبل انقضاء الاول صار من اهل مكة ولو نواها بعده لزم طواف الصدر والحلق اى قطع  
شعر الراس بالموسى عند الخروج عن الاحرام او التقصير اى قطع شعر الراس بشئ وكل ما يجب  
بتركه الدم على ما سياتى به بانه وغيرها اى غير الفروض والواجبات سنن واداب على ما سياتى  
بيانها واشهره شوال وذو القعدة والعشر الاول من ذى الحجة وهكذا روى عن ابي عبد الله  
الثلاث وعبد الله بن زبير وبكره الاحرام له اى للحج قبلها اى قبل اشهر الحج ولو لم يركبها  
صح مع الكراهة وانقضاء خلاف الشافعي فان عنده لا يصير عن الحج بل يصير محرما بالعمرة لانه  
ركن عنده فلا يتحقق قبل اوانه وهو شرط عندنا على ما مر فاشبهه الطهارة في حق جوار البنية  
على الوقت وانما كرمه ذرا عن الوقوف في المخطور بطلو الزمان لا للتبليغ وما روى مرفوعا للمل  
بالحج في غير اشهر الحج مهل بالعمرة فتشاذ لا يعتمد عليه والعمرة سنة عندنا وقال الشافعي فرض  
لعملة ثقا وانما الحج والعمرة لله ولما رواه الترمذي عن جابر قال سئل رسول الله عن  
العمرة واجبة هي قال لا وان يعمروا فهو افضل ولانها تؤدي بنية غيرها فان من فاته الحج عمل  
بها وذلك اشارة السنية والاحجة له في الآية لان القرآن في انظم لا يقتضى القرآن في الحكم  
ولو سلم فقرانها انما هو في الاعام وذلك انما يكون بعد الشروع والوقت جمع مبيقات هو  
الوقت المعين واستغفر للمكان المعين اى لا يمكنه ان يبدى فيها بافان الحج ولا يجوز نكاحها وبلد احرام



للمدينين ذو الحليفة بضم الحاء المهملة وفتح اللام موضع بنيد و بين مكة نحو عشرة مراحل او تسع  
وبنية وبين المدينة نحو تسعة اميال وهو ابعد التوقيت من مكة والشاميين بضم الشايم بضم الجيم  
وسكون الحاء المهملة وهي على نحو ثلث مراحل من مكة على طريق المدينة وللعراقيين ذات عرق هو  
من مكة نحو مرحلتين وهو بكسر العين وسكون الراء المهملتين وللمجديين البجدي بلاد معروفه من  
جزيرة العرب اولها من ناحية الحجاز ذات عرق و اخرها من سواد العراق فبقي بين الحجاز والعراق  
قرن هو يسكنون اكرام جبل معروف مشرف على عرفات ويقال له قرن التمازل و قرن الثغالب  
وقال الجوهري هو بفتح الراء و غلطوه بانه بالفتح قبيلة باليمن يقال لهم بنو قرن واويس منها و التمازل  
في المقات السكون وللمجديين بضم الميم هو بفتح التثنية و فتح الراء جبل من جبال تهامة على  
مرحلتين من مكة فان قيل كيف يصح هذا وقد قال في التجار ان ابن عمر يزعمون ان رسول الله  
قال ويهل اهل اليمن من بللم ولم افقه هذه من رسول الله عم قلنا قال الراعي اهل اليمن يستعمل على  
بجذ وتهامة وكذلك الحجاز واذا اطلق ذكر نجد كان المراد منه نجد الحجاز وميقات النجد بين  
جميعا قرن واذا قلنا ميقات اليمن بلام اردنا بها تهامة لاكل اليمن كذا في انكر ما في لاهلها اي  
هذه الميقات لاهلها ولمن حاربها هكذا وقت رسول الله عم على ما في التجار وغيره وقاعدة  
التوقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لاعتقدها لان التقديم جائز بالايجاب على ما اشار  
اليه بقوله ويجوز تأخير الاحرام عنها لمن قصد دخول مكة وجاز التقديم والذي ذكره من ان  
من اتى ميقاتا من التوقيت لفصد دخول مكة وجب عليه الاحرام ويجزم تأخيرها سواء كان يمر  
بعده على ميقات احرام كالمدينة او في ذوالخليفة لفصد مكة وجب عليه الاحرام ويجزم تأخير  
الى حفرة ميقات الشاميين ويدل عليه ما روي عن ابي ان عليه دما وتعبه في فتح القدر  
حيث قال المسطور خلافة في مواضع ونوره بما نقله عن الكافي للحاكم الشهيد قال ومن جاوز  
وقته غير محرم ثم اتى وقتا اخر فاحرم منه لزمه ولو كان محرم من وقته كان ايضا محرم  
ما في الكافي ما روي انه عم قال من لم يزل من غير اهلها فمر بجاوز ميقاته الى  
الميقات الثاني صار من اهل الثاني فلم منه ان المنع من التأخير في قوله عم لا يجاوز الميقات  
الا باحرام مقيد بالمقات الاخر قال في النهاية اعلم ان البيت لما كان مغطا مشرفا جعل له  
حصنين وهو مكة وحج وجواحرم وللحرم حرم وهو التوقيت حق لا يجوز لمن دون ان يجاوز  
الا باحرام بغير البيت والاصل فيه ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا باحرام

ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير احرام بيانه ان من اتى ميقاتا بنية الحج او العمرة او دخول مكة  
لا يجوز الا باحرام لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الافاق وميقات اهل الحجاز والجملة لمن  
اراد دخول بغير احرام ان يقصد الافاق يستأن بن عامر وغيره من اهل فلابد من الاحرام لانه  
مقصد مجاوزة ميقات واحد انتهى وهو اي التقديم افضل لان المشقة فيه اكثر وافضل الاعمال  
والتعظيم فيه اوفر وفيه انما يكون افضل اذا كان بمكان نفسه ان لا يقع في مخطور ويجل لمن هو  
داخلها اي داخل الميقات والمراد بالداخل غير الخارج فيستعمل من كان في نفس الميقات ايضا دخول  
مكة غير محرم اي حاجته بد قصد الحج او العمرة لانه يكثر دخوله مكة وفيه الجواب لاحرام في كل  
خرج بين فضاء او اكل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام بخلاف ما زاد فعد  
اداء النسك لانه يتحقق احكاما فلا يخرج منه ووقته اي وقت من لا يكون خارجا عن الميقات  
سواء كان في الميقات نفسها او داخلها بالحل قال في الهداية معناه اكل الذي بين التوقيت وبين  
الحرم لانه يجوز للحرام من دويره اهله وما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد انتهى وقاعدة النهاية  
وهذا الدليل لبيان ما ادعاه من معنى لكل بان المراد من اكل المطلق في قوله فوقته اكل الذي  
هو بين الميقات وبين الحرم لا اكل الذي هو خارج الميقات اذ لو كان المراد منه خارج الميقات  
لما جاز لمن كان داخل الميقات ان يحرم من دويره اهله كما لا يجوز ذلك للوافي الذي هو  
خارج الميقات فلما حل لمن كان داخل الميقات ان يحرم من دويره اهله علم ان المراد منه هو اكل  
الذي هو داخل الميقات وبعد ذلك لا يتفاوت في حق داخل الميقات جميع امكنة ذلك  
اكل فيحرم من اي موضع شاء لورود الاثر به انتهى وهذا لان ما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد  
في حقه ولكل اي من سكن في مكة او في ارض الحرم لان حكمها واحد في حق الميقات على ما في  
فتح القدير في الحج الحرم وفي العمرة اكل لانه عم امر اصحابه بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر  
الاعا عا بئس عبد الرحمن ان يمر بها من التسليم وهي في كل قبل بينها وبين مكة اربعة اميال وهي  
ميقات لاغيرين ولان اداء الحج في عرفه وهي في اكل فيكون الاحرام من الحرم ليتحقق نوع السفر  
واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من اكل ليتحقق نوع سفر ايضا الا ان التسليم افضل لما رواه  
من ان عايسة قال في النهاية ولو خرج المكي من مكة لحاجة له فبلغ الوقت ولم يجاوز حتى عاد  
فله ان يدخل مكة بغير احرام ولو جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام لانه لما وصل  
الى الميقات صار من اهله فيحرم كاهل ذلك الموضع **فصل** في بيان الاحرام بعد بيان موضع



وان اراد الاحرام نديان بقلام اذا فيه ويقضي شارب ويجلق ثابته ثم بقلام بنوضه او يغتسل وهو افضل  
لانه عم لغتسل لاحرامه ولان كل ذلك للنظافة وانغسل اثم فيها حتى تؤمر به كما نص وان لم يقع الغسل  
الغرض لانه لمحض النظافة لا لاداء الواجب ولهذا صح قيام الوضوء مقامه كانه اجمعه وهو الاصل  
في كل غسل يكون للنظافة ويلبس اذا ورد مجددين ابيضين او عسليين لانه عم ايتروا  
ولانه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ورفع الحرام وذلك فيما ذكرناه ويجد بد اقرب الى  
الطهارة فيكون افضل والازار من الخصر والرداء من الكف وفيه الهابة ويدخل الرداء تحت يديه  
ويبقى على كنفه الابسر ويبقى كنفه الايمن مكشوفاً ولو لبس ثوباً واحداً يستر عورته جاز السنة  
ان يلبس اثنين اذا اوراء ويتطيب اي باي طيب كان ما بقي عنده بعد الاحرام ولا يبقى في ظاهر  
الرواية وعن محمد وهو قول كشاف في كبره ان يتطيب بما بقي عنده بعد الاحرام لانه ينفع بما بقي  
بعد احرامه وهو ممنوع عن ذلك كالمسك والنفال لانه وجه الظاهر ان يجرى ان عابسه  
قالت كنت اطيب رسول الله عم لاحرامه قبل ان يحرم وهو مطلق ولان المنوع عنه التطيب بعد  
الاحرام وما بقي في بدنه بعد احرامه كالتابع له لا ينقل له به ويصلي ركعتين حديث جابر ان رسول  
الله عم صلى بنى الحليفة ركعتين عند احرامه ولا يصلي في الوقت المكروه ويجزيه المكتوبة وان  
معد رباح وهو الذي يريد ان يقول عفيها اي الركعتين اللهم اني اريد ان يجزيه في وقتها  
لان ادائها في ارضاء متفرقة واما كمن مبنية فلا يعزى عن المشقة عادة فيسأل الله التيسير  
مخلاف الصلوة لانها مدهتها بسيرة وادائها متيسر فلا حاجة الى ذكر مثل هذا الدعا وان نوى  
الحج بقلبه اجزاه كحصول التيمم بقلبه بصلوته لما روي انه عم لبي في دبر صلوته وان بقي بعد ما  
استوت به راحلة جاز ولكن الاول افضل لما روي انه عم ثم فسر التلبية بقوله فيقول لبيك اللهم  
لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد بكسر الهمزة عند محمد واكسائي والفراء على الاستيفاف  
لزيادة الشاء وبفتحها عند ابي علي التعليل اي لبيك لان الحمد والثناء لك وعن الخطابي الفتح رواية  
العامية والاول اصح عند بعض مشايخنا والثناء لك والحمد لا شريك لك وهذا الجابة للثبوت الكليل  
على الاصح ما صححه الحاكم عن ابي عباس انه لما فرغ ابراهيم عم من بناء البيت قال يا رب اني قد فرغت فقال  
اذن في الناس يا حج قال يا رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلى البلاء قال يا رب كيف اقول قال  
قل يا ايها الناس كتب عليكم الحج فكتبوا فسمعوا من بين السماء والارض ولا ينقص منها الا ما  
هي كما ترونه بانفاق الرواة وعن محمد بن الفضل انه لو قال اللهم فقط كان على الاختلاف الذي في

الصلوة فمن قال يصير به شارب في الصلوة قال يصير به محرماً ايضاً ومن لا فلا ويجوز الزيادة عليها ما ذكر  
في الصحاح ان اجلاء الصحابة كانوا يزيدون عليها لان التثنية والظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة  
وعن الشافعي انه يقول ان الزيادة على المأثور مكروه كانه الاذان وهو صحيح بما عن الصحابة من الزيادة  
وكان ابن عمر يقول اذا استوت به راحلته لبيك لبيك وسعدك والخير بين يديك والرضاء اليك  
والعمل اليك والقباس على الاذان فاسد لوجود الفارق بينها فاذا التبتى يا ايها الحج او العبرة فقد حرم  
اما لزوم التنية فيه فلكونه عبادة واما لزوم التلبية فلا لانه عقد على اداء العبادة التي ينشئ على  
اركان مختلفة فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التقظيم سواء كان بنية او غير هاجرياً او غيره  
او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدي ولكن العربي افضل وقال الشافعي وابو يوسف في رواية عنه  
انه يصير شارباً مجرداً كنية بلا تلبية لانه التزم الكف عن ارتكاب الخطورات وكل ما هو كذلك  
يحصل الشروع فيه بحج التنية كالصوم فلما التزم الكف في الاحرام ممنوع لجواز انه التزم بنية  
اداء الافعال فقط بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فشمله التنية قصداً وفي فتح القدير اذا ابرم  
الاحرام بان لم يبين ما احرم به من الحج او الكعبة جاز وعليه التقيين قبل ان يشرع الافعال فان لم  
يحي طاف شوطاً واحداً كان احرامه للكرة وكذا اذا احصر قبل الافعال والتقيين فحلل بدم  
للعرز حتى يجب عليه فضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فافسد ووجب عليه المضي في التمسك  
فانما يجب عليه المضي في التمسك عمة ولو لم يحرم بها ثم احرم ثانياً حجة فالاول للكرة او بغير ذلك  
حجة ولو لم يتوباً لثاني ايضاً شيئاً كان قارناً وان عين شيئاً ونسبه فقلبه حجة وعرة شيئاً  
ليخرج عن الهدية بيقين ولا يكون قارناً فان احصر محلل بدم واحد ويقضي حجة وعرة وان جامع  
مضي فيها ويقضيها ان شامع وان شاء فرق فليتنق لرفق اي الجماع وقبل الفحص من الكلام وفي  
فتح القدير ارفق الجماع او ذكر الجماع ودواعيه بحضرة النساء فان لم يكن بحضرة من لا يكون رفقا  
والصنوق اي الخروج عن حدود الشروع والجدال اي الحفان مع الرفيق والخادم والمكاري فيل  
هو جدال الشريك والاصل في هذا قوله ثانياً فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج لانه نهي على  
النفي ولا يلزم الخلف في كلام الله تعالى لوجودها من بعض الاستحاضة وقيل صيد البر لا اكبر لقوله  
تعالى لعل لكم صيد البر وطعامه متاحا لكم وحرم عليكم صيد البر ما دمتهم حرماً والاشارة اليه و  
الدلالة عليه الاول لما يكون حاضراً والثاني لما يكون غائباً والاصل فيه لما في الصحيحين من حديث  
ابي قتادة انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبي عم لاصحابه هل اعنتم



علا شترتم هل ولتم فقالوا لا فقالوا لا وكان كذا من ازالة الامن من الكبد لانه آمن بتوحشه  
وبعد عن الاعين فكان جناية وقتل القتل والتطيب والكدهن والكضب بالحناء وشتم اليدين  
والنار الطبية وقلم الطفر لانه من قضا النفس سواء قبله بنفسه او غيره بامره او قلم طفر غيره  
اذا انشرب حيت لا ينوي لا باس به على ما في الحيط وحلق شعر اراس او بدنه من الابطوالفانه  
وشعر الوجه داخل في اراس لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم وشعر ابدن والوجه ملحق بشعر اراس  
دلالة وقصر حية لانه في معنى الحلق ولان فيه ازالة الشعث وقضا النفس وستر راسه او  
وقال كشاف في جود الرجل ستر الوجه لقوله عم احرام الرجل في راسه ولعمام المرافعة وجهها  
ولما قوله عم لا شتر واجهه ولا راسه فانه بيعت يوم القيمة مليا قاله في حرم توفه ولان  
المرأة لا تستر وجهها فالرجل اولى ومعنى ما رواه الفرق في تغطية اراس يعني الفرق بين احرامها  
بحيث يجوز للمرأة تغطية اراس لا للرجل ذلك لان يغطي الرجل وجهه في الاحرام وعسل راسه  
وحنيه باحطى لانه نوع تطيب ولانه يغسل هوام اراس وفيه اشارة الى انه لو غسل بالصابون او  
الخرنوب او الماء الفرح ليس عليه شيء بالاجماع على ما في شرح الطحاوي وليس قميص او سرويل او قميص  
او عمامة او فلسوة او خفيان الا ان لا يجد فغلب فيقطعها من اسفل الكعبين لما روى البخاري انه  
يبي ان يلبس المحرم هذه الاشياء فان في اخره ولا خفيان الا ان لا يجد فغلب فيقطعها اسفل من  
الكعبين اي معقد اشرا لا العظم الثاني بين طر في القدم كما هو المراد في الوضوء وليس ثوبين  
برعفران او ورس او عصف لقوله عم لا يلبس المحرم ثوبا مستد بعفران ولا ورس رواه البخاري  
والعصف في معناها الا ما غسل حتى لا ينقص اي لا يظهر له راحة كذا عن محمد ويؤيده قيل ان  
بان تمنع عن لبس المصبوغ للرايحة لا للون لا يرى انه يجوز لبس المصبوغ بمرة لانه ليس له راحة  
طيبة وانما فيه الرينة والاحرام لا يمنعها حتى قالوا يجوز للحرمه ان تتحلل بانواع اكل وتلبس المحرم  
مما ابيحنا ان معناه ان لا يتعدى منه الصنع وفي فتح القدير وكذا التفسيرين صحيح ويجوز الاعتناء  
ودخول الحام لما روى البخاري ومسلم ان ابا ايوب الانصاري وهو محرم وقال هكذا رايته رسول  
الله عم يفعل وانفقد الاجماع على وجوب اغتسال الجنب محرم ما ومن المستحب الاعتناء لدخول مكة  
ولما في البخاري معناه ان ابن عباس قال يدخل المحرم الحرام والاستغفار بالبيت والحمل وقال مالك  
ولعمد بكرة الاستغفار بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه تغطية اراس ولما رواه مسلم  
ابن النبي عم كان يستغفر بنوب عن شدة الحر وان عثمان كان يضرب له فسطاط ولانه لا يمس بدنه

فائده البيت وشدة الهميان في وسطه وقار ما لك يكره ان كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة فيه ولما  
انه ليس في معنى لبس الحيط فاستوت فيه كما كان ونوقض بسند الارز والرد بجبل او غيره فانه  
مكروه بالاجماع وليس في معنى لبس الحيط وجب بان الكراهة فيه ثبت بنص ورد فيه وهو قوله  
الوذلك الحبل وبلك قاله لرجل حين راد قد شد ازاره حبلا ولا نص في الحن فيه ومقالة  
عدوه لضرورة الدفع وبكثرة التلبية رافعاها اي بالتلبية صوته لقوله عم افضل الحج اي رفع الصوت  
بالتلبية عقب الصلوات وكما عدا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا جمع ركب وهذا جرح مخرج  
الغالب لانه اكثر التلبية اذ التي بعض الحجج بعضها اخر سواء كانوا مسنين او راكبين على ما اشار اليه  
في النهاية وبالا سحر ماروي ان الصبي كانوا يلثون في هذه الاحوال والتلبية في الحرم على  
مثال التلبية في الصلوة فيؤتي بها عند الانتقال من حال الى حال كما في الصلوة **فصل في** ما يدخل  
اي المحرم مكة ابتداء بالمسجد الحرام لما روى انه عم كما دخل مكة دخل المسجد ويدل عليه ايضا  
في الصحيحين كان النبي عم اذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل ان يجلس ثم يجلس  
للناس ولان المقريظة كبيت وهو فيه ولا فرق بين الدخول ليل او نهار لما روى النسائي انه عم  
دخلها ليل فنادى ادخلها في حجة نهارا ولبس عرته وها سواء في حق الدخول لاداء ما به الاحرام  
وما روى عن ابن عمر انه كان يري عن الدخول ليل فليس بغير السنة بل مستفقة على الجمع كالحاج  
من السراق ولانه دخول ليلة فلا يخفى باليوم وكذا نهار فاذا عاين البيت كبر وهلل كحديث جابر  
انه عم كان يكبر ثلاثا ويقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير  
ويدعو كالحجة لان الدعاء عند رؤيته مستجاب ومحمد لم يبق في الاصل لمشاهدة الحج شيئا من  
الدعوات لان التوفيت يذهب بالرفقة من بكر محفوظ بل يدعو بما بدله ويذكر الله كقوله  
متضرعا وان يترك بلال فور منها فحسن وابتداء بالحج الاسود فاستقبله لانه مفتوح الطواف  
وهذا الاستقبال في ابتداء الطواف سنة لا واجب وكبر وهلل رافعا يد يريه لما روى انه عم دخل  
المسجد فابتداء بالحج وكبر وهلل رافعا يد يريه وقال لا ترفع الا يدا في سبع مواضع وذكر من  
جملتها استلام الحجر ولما روى انه قال لمر لا ترحم على الحجر فتودى الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه  
والا فاستقبله وكبر وهلل كالصلوة لان الطواف صلوة حكما وفيه ان استطاع من غير  
ايداء لما رويناه من حديث عمر ولان الاستلام سنة والتحرر عن ايداء المسلمين واجب روى عن  
علي انه قال قال رسول الله عم ان الله تعالى لما اخذ ذرية بني آدم من ظهرا دم وقرهم بقوله استلمكم



قالوا بل اودع اقرارهم الحجر فاستلم الحجر فوجد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيمة واستلمه  
اي تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكنف وتقبيله او عيسته شيتا في يده كالعرجون وتقبيله كماري  
عن ابن عباس ان النبي عم طاف على بعير يستلم اركبه فحينئذ يقول للحجوز وفي شرح البخاري لقاضي ذكرها  
عن الدارمي ولو اراد الحج والعمرة بالله تعالى قبل موافقه واستلمه او يسير اليه اي الى الحجر مستقبلا  
مكبرا مهلا جاعلا بباطن كفيه الى الحجر دون السجاء حامدا لله تعالى ومصليا على النبي ومكاروي  
انه عم اشار اليه بشي في يده وكبر وبطوف اخذ من عيسته اي من الطائف هذا شروع لبيان  
مبدل الطواف وهو الحجر وان افتح من غيره لم يذكره محمد في الاصل ولتختلف المتأخرون قبل الجوز  
لان امر الطواف محل فالتحق فعل النبي عم بيانه له فيفرض البدء بالطواف وقبل الجوز لان الامر  
بالطواف مطلق لا محال كمن الاقناع من الحجر ولجب لانه عم لم يتركه فيه باليمن لانه لو اخذ من  
يساره وهو الطواف لكانت كس فطاف كذلك سبعة اشواط بعقد بطوافه عندها وبعبء دارم  
بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم ما يلي ابواب الكعبة فيصير البيت في الطواف  
على يساره لانه كفند واحد للامام فاما ان كفندي يقوم على يمين الامام والامام يصير على يساره  
فكذا هذا وقد اختلف رده فان جعله تحت ابلة اليمن والحق في ذلك بلقط التنبيه على ما في الشيخ  
والذي في الهداية والوقاية بلقط المفرد وهو الظاهر على كفند اليسر هكذا روى عن رسول الله  
واصحابه وهو سنة ويجعل طوافه وراء احطيم هو اسم لموضع فيه التبراب سمي باحطيم لانه  
حطم من البيت اي كسر منه فيكون المقبل بمعنى المفعول اولان من دعا على ظله فيه خطبه الله تعالى  
ما جاء به في الحديث فيكون بمعنى الفاعل على ما في الخبر وهو من البيت كما روى البخاري ان النبي  
عم قال لما بنى مكة صلى الله عليه وسلم فان احطيم من البيت لان قومك فصررت بهم النفقة فخرجوا من  
البيت ولولا حدن ان قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل ونقضت  
احطيم البيت ولان عشت الى قابل لا فعل ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الى زمن  
عبد الله بن ابي ربيعة ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وارحل احطيم في البيت بحضرة من الناس فلم يقل  
كراهية كالحاج ذلك ففقد بني على ما كان في الجاهلية فاذا كان احطيم من البيت فلا بد من ادخاله  
في الطواف حتى لو تركه في الطواف يوم ربا عادت من الاصل او على احطيم ما دام بمكة ولو لم يبعده  
لزمه دم لتركه الواجب الا انه اذا استقبل احطيم وحده لا يجزيه الصلوة لان فرضية التوجه  
الى الكعبة في الصلوة ثبت بنص الكتاب وكون احطيم من البيت ثبت بخبر الوليد وما ثبت بالنسبة

بما ثبت بخبر الواحد وفي فتح القدير وليس احطيم من البيت بل سنة اذرع منه فقط من البيت كحديث  
عائشة عن رسول الله عم قال سنة اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت روى مسلم والترمذي  
بكسر الحاء هو احطيم وفي غايه البيان ان فيه قبر هاجر واسماعيل عم سبعة اشواط اي بطوف  
سبعة اشواط كل شوط يبداء من الحجر وينتهي اليه فهو شوط يرمل اي يهر في مستبته الكتيبي كلبان  
يتخير بين الكتيبي وذلك مع الاضطباع وكان سبعة اظفار الجلوده للشركيين حين قالوا  
اضناهم حتى يثرب فاضطبع رسول الله عم فرمل ثم بقي احطيم بعد رواف السبعة في زمن النبي عم  
وبعد الى الان وروى حابر وابن عمر ان النبي عم طاف يوم كثر في حجة الكوراء فرمل في الثلثة الاولى  
ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الكوراء في الثلثة الاولى منها اي من الاشواط السبعة ومشي في  
الباء على هينته اي على السكينة والوقار على ما اتفق عليه روى نسك رسول الله ونحوه  
الناس في الرمل قام فاذا وجد مسكرا مل حتى يقيه على وجه السنة لانه لا بد له فاذا فات فات  
بدليل فلا بد ان يقف حتى يجد مسكرا بخلاف الاستسلام لان الاستسلام بدله وسلم  
الحجر كما مر به ان استطاع لان اشواط الطواف ركعات الصلوة فكما يفتح كل ركعة بالتكبير في  
كل شوط بالاستسلام الحجر وان لم يستطع استقبل وكبر وهلل ونحيم طوافه بالاستسلام واستند  
الركن اليماني خلاف الشام لانها بلاد على يمين الكعبة كما مر به حسن في ظاهر الرواية وعن حماد  
سنة ولا يستلم غيرها فان النبي عم كان يستلم هذين الركبتين لا غيرهما ثم يصلي ركعتين عند  
المقام اي مقام ابراهيم وهو الحجر الذي فيه اثر قدمه اوجبت ينس من المسجد وما وجبتان اي  
وقال الشافعي سنتان لعدم دليل الوجوب ولنا قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين  
والامر للوجوب وقد ثبت في الصحيحين فله عم تلك الركعتين بعد كل اسبوع كما روى عنه وهذا  
طواف القدوم ويقال له طواف النجدة وطواف النقا وطواف اول العهد وهو سنة لغير المقيم بمكة  
وقال مالك وليصل لعملة عم من اتي المسجد فليجده بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والامر  
المطلق لا يقتضي التكرار وقد ثبت طواف الزيادة بالاجماع وفيما روى سماء نجيعة وهو دليل  
الاستحباب لان النجدة في اللغة اسم لكرام يبنوا به الانسان على سبيل التبرع وليس على اهل مكة  
طواف القدوم لان قدوم في حقهم ثم يعودوا يستلم الحجر لروى انه عم لما صلى ركعتين عاد  
الى الحجر واستلمه ولان كل طواف بعده سعي يعود فيه الى الحجر فيستلمه لان الطواف لما كان يفتح  
بالاستسلام كذا السعي يفتح به بخلاف ما اذا لم يبعده وسعي وخرج الى الصفا عقب استلام الحجر



وفي النخبة تأخير السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة اولى كونه واجبا فجعله تابعا للفرص اولى  
لكنهم جعلوه عقب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من التمتع وفي  
البحار ويجوز ذلك فكان جعله تابعا للسنة اولى تخفيفا على الناس فيصعد عليه ويستقبل البيت  
ويكبر ويهلل ويصلي على النبي ثم راضا بديه للدعاء ويدعوا بما شاء كالحجته لما روي انه صعد الصفا  
حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبلا القبلة يدعوا الله ولان كنهنا والصلوة على النبي ثم يقف على  
الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير  
البيت يمر منه لان الاستقبال هو التوق بالعمود ويجوز الخروج اليه من اي باب شاء وانما خرج  
رسول الله من باب الصفا كونه اقرب الابواب التي الى الصفا لانه سنة ثم ينط نحو المروة ويصلي  
على مهمل فاذا بلغ بطن الوادي بين الميادين الاخضرين سعى سعيه حتى يجاوزها لما روي ان النبي  
عم لما انصبت قدما في بطن الوادي سعى حتى التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم  
وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم ويفعل على المروة كفعله على الصفا من التكبير والتهليل  
والصلوة على النبي ثم والدعاء كالحجته وهذا شوط اي الذهاب من الصفا الى المروة شوط فسمى  
بينما اي بين الصفا والمروة سبعة اشواط يبدأ اي الشوط الاول بالصفا ويختم اي الشوط  
السابع كذا في النهاية بالمروة ظاهر المذهب على ما في فتح القدير ان كلا من الذهاب الى المروة والرجوع  
منه الى الصفا شوط وعليه مشي المصنف وهو مختار اكثر الفقهاء وقال الطحاوي انه يطوف فيها سبعة  
من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا بل يعتبره جزء من الشوط او  
وسيلة لتخفيف الشوط الثاني وفي النهاية والنهاية والاصح ظاهر الرواية لان رواية نسك رسول  
الله انفقوا على انه طاف فيها سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي بصير اربعة عشر شوطا كذا في  
المبسوط فان قيل فعلى انما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدء الطواف هو التمتع من الحج  
الى احر دون السعي اجيب بان الطواف دورات لا يتاني الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى حيا  
بالمنزورة واما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدء ثم هذا  
السعي واجب عندنا لاركان وقال الشافعي ركن لقوله عم كتب عليكم السعي فاسمعوا وانا قلنا قلنا  
فلا جناح عليه ان يطوف بها ومثله يستعمل للاباحة فينتفي الركبة والايجاب الا اناعدا لتاعة  
2. الايجاب علاما رواه لانه خبر واحد بوجوب الايجاب ولان اول ما تكونه نيتي الفريضة لا  
الله تعالى فان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع شعبة بمعنى العلامة فيقتضي الفريضة

واخرها فينتفي الاباحة فملأها بها وقتنا بالوجوب ولان الركبة لا يتبنا لا بدليل قطعي ولم يوجد لان ما  
رواه طي الثبوت ومعنى كتب محمول على الكتب استجبا بافاذا فرغ من السعي يدخل المسجد ويصلي ركعتين  
كذا في قاضيان ومثله يستعمل في الاباحة ثم يقيم بمكة محرما لانه محرم بالحج فلا يتجمل قبل اتيان اخاله  
ويطوف بالبيت فلهذا ما اراد لانه يشبه الصلوة والصلوة خير موطنه فكذا الطواف لانه لا سعي  
عقب هذه الاطواف في هذه الدلة لان السعي لا يجب الا مرة واحدة والنقل بالسعي غير مشروع لكن  
كل اسبوع ركعتين فاذا كان اليوم السابع من ذي الحجة خطب الامام خطبة واحدة من غير مجلس  
فيها بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها المناسك أي الخروج الى منى والى عرفات والصلوة فيها والوقوف  
والافاضة وكذا الخطبة في اليوم التاسع بمرقات خطبتين يجلس فيها قبل صلوة الظهر ويخطب ايضا في  
الحادي عشر من خطبة اليوم التاسع لاختطبة الناس فلهذا كان في الحج ثلث خطب يفصل بين  
كل خطبتين يوم وقال زفر خطبتين في ثلثة ايام متواليه اولها يوم التزوية لانها ايام الموسم وتجمع  
لحاج قلنا ان المقام التعليم فيوم التزوية ويوم النحر يوما اشتغال فكان ما ذكرناه انفع لهم فادخل  
النحر يوم التزوية وهو اليوم الثاني من ذي الحجة قبل انما سمي بذلك لان ابراهيم عم راي ليلة التزوية كما  
قائله يقول له ان الله يامر بك بنبج ابنك هذا فلما اصبحت تروى اي تفكر في ذلك من الصباح الى الراح  
امن الله تعالى هذا الحكم ام من الشيطان فمن سعى يوم التزوية فلما امسى راي مثل ذلك فعرف انه من  
الله تعالى فيسعى يوم عرفه ثم راي مثله في اكنالت فتم نجره فيسعى يوم النحر فيسعى يوم التزوية لا  
الناس يروون بالقاء من العطش في هذا اليوم ويحلقون الماء بالروايا الى عرفه ومنى وانما سمي  
يوم عرفه لان جبرائيل علم ابراهيم المناسك كلها يوم عرفه فقال عرف المناسك خرج الى منى  
كذا في النهاية وقال في فتح القدير ظاهر هذا التركيبا عقاب صلوة الفجر بالخروج الى منى وهو خلاف  
السنة ثم نقل عن المرغيناني انه قال يخرج الى منى بعد طلوع الشمس قال وهو الصحيح وبدل عليه  
ايضا حديث ابن عمر على ما سند ذكره فيقيم بها الى صلوة فجر يوم عرفه ثم يتوجه الى منى بعد صلوة  
الفجر فيها يوم عرفه الى عرفات لما روي عن ابن عمر ان النبي عم صلى الفجر يوم التزوية بمكة فاذا طلعت  
الشمس راح الى منى فصلى معنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات ولوبا  
بمكة ليلة عرفه وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ويمر بمي اجزاء لانه لا يتعلق بمي في هذا اليوم اقامة  
نسك والملك فيها الى طلوع الشمس ليس بنسك بخلاف الوقوف في عرفات فانه ثبت بالدليل ولم يوجد  
في ذلك فلم يكن نسكا فيجوز تركه لكنه اساء لتركه الا فتداء برسول الله عم فاذا زالت الشمس



خطب الامام خطبتين كالحجة اي خطبة الجمعة بان جلس فيها الا انه لو ترك الخطبة حينما اخطب قبل  
 الزوال لجزأه واساء بخلاف خطبة الجمعة على ما عرفت ويعلم فيها المناسك اي الوقوف بعرفة والوقوف  
 ورعى الجار والنحر والحلق وطواف الزيارة وصلى بعد الخطبة بالناس الظهر والعصر معا في وقت  
 الظهر قال في الهداية هكذا فعله رسول الله عم ونفعه في فتح الكعبة وقال ولم يحضر في حديث  
 فيه تنصيص على خطبتين كالحجة بل ما افاد انه خطب قبل صلاة الظهر حديث جابر وعبد الله بن  
 الزبير ان النبي لما زالت الشمس امر بنا فركب حتى اتى بطن الوادي اي منزل الامام الذي ينزل  
 به بعرفة فخطب ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلي العصر واما حديث ابى داود عن  
 ابن عمر ان النبي عم الى منزله بعرفة فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس فاذا ان الخطبة بعد  
 الصلوة وهو مذهب مالك وحينئذ حديث ابى عمر لا هنا خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة  
 العيد قلنا الحق منها فليعلم الناس لا يجرد الوعظ وحديث ابى عمر علة ابى الفطمان باين اسحق  
 ثم كونا الخطبة الجمعة جواب ظاهر كرواية وعن ابى يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام المنبر  
 وعند انه يؤذن بعد الخطبة لما روينا من حديث جابر باذان واقامة لما روينا ولان العصر  
 يؤدي قبل وقته للمهود فيفرد بالاقامة اعلما بانه شرع في العصر ثم لا يتطوع الامام ولا  
 يقوم بين الصلوتين احدا لما في مسلم انه جمع بينهما ولم يصل بينهما شيئا ولان سبب الجمع عندنا  
 قضاء النسيان وتحصيل الوقوف الحق والتطوع بينهما اجل هذا لوقولنا تطوع فصل مكرها واعداد  
 الاذان للعصر في ظاهر كرواية وقال محمد لا يبعد والاصح ظاهر الرواية لان الجمع على خلاف  
 القياس فيراعى فيه جميع مورد النص وشرط الجمع صلواتها مع الامام بخلافها لان  
 سبب الجمع هو الحاجة الى تحصيل الوقوف والتفرد وغيره في هذا الحاجة سواء فيستويان  
 جواز الجمع ايضا فلا يشترط الامام ولا يجزأ ان الحافضة على الوقوف من بالنص فلا يجوز تركه  
 الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم انما شرع لصيانة الجماعة لا لتغيير  
 عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لتحصيل الوقوف اذ لا منافات بين الوقوف  
 والصلوة لان الوقوف لا ينقطع بالاستغفار بالصلوة هكذا قالوا لكنه مخالف للاصل المار  
 ان سبب الجمع عندنا قضاء النسيان وتحصيل الوقوف لا ان يقال انه اصل الامامين لكن الامام  
 النووي صرح في شرح مسلم انه اصل الجمع وقال زفر شرط الامام في العصر خاصة لانه هو  
 المتغير عن وقته والجواب ان ما ثبت على خلاف القياس يعتبر فيه جميع ما ورد به النص والرواية

هو الامام الاعظم اونا يند على ما في التبيين وغيره فلا يجوز الجمع مع امام غيرها وكونه محرم بالجمع  
 فيها اي في الصورتين عند الجمع حتى لو صلى الظهر مع الامام غير محرم او محرم بالجمعة ثم لم يحرم بالصلوة  
 العصر في وقتها لانه وقت الظهر وعندها لا يشترط الاحرام الا في العصر على ما في التبيين وكذلك  
 زفر على ما في العناية ولا يجزأ ان ما ورد على خلاف النص يعتبر فيه جميع ما ورد به النص الاحرام فيها  
 ثم لا بد من الاحرام بالجمع قبل الزوال في رواية لان الشرط يتقدم المشروط وفي رواية اخرى  
 يكفي التقديم على الصلوة لان المق هو الصلوة عم اي بعد الجمع بين الصلوتين بقف ركن مع الامام  
 بوصوه او غسل وهو السنة قرب جبل الرحمة وعرفات كلها موقف الا بطن عرفة هي واد  
 بجذء عرفات فيل راي النبي في السنين فاني عنه فكان هذا الخبر الحق عن الصلوة في  
 الاوقات المكرهة ويستقبل القبلة لقوله عم حين الموقف ما استقبلت به القبلة واذا يدبر  
 بسط احامدا مكبر مهلا مليا قال مالك يقطع التلبية كما يقف بعرفة قلنا ان النبي عم مازال  
 يلبى حتى حجرة العقبة مصليا على النبي ثم راجعا كاجته لقوله عم افضل الدعاء دعا يوم عرفة  
 وافضل ما قلناه انا والنبون من قبل لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت  
 وهي حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير رواه الترمذي بحمد لان النبي عم ليجتهد في  
 الدعاء في هذا الموقف لامتة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ويقف الناس وراء الامام  
 بقربه مستقبليين سامعين لقوله ثم يقبضون مع الامام بعد الغروب الى خزد لفة لانه عم  
 افاض بعد غروب الشمس ولان فيه اظهرا وتحالفا للمشركين لانهم كانوا يفيضون قبل  
 غروبها وكان عم يمشي على راحلته في الطريق على عهده وينزل بفرب جبل فرح لانه عم كان ينزل  
 عنده وكذا ولا ينزل على الطريق خوفا من التفتيق على الناس فينزل عن يمينه او يساره ويصلي  
 الامام الاعظم اونا يند مع الناس المغرب والعشاء في اول وقت العشاء مقدما على العشاء  
 حتى لو لم ينعاد العشاء لم يطلع فجر على ما في شرح النفاية عن الظهيرية باذان واقامة وحده  
 وقال زفر باذان واقامة واختاره الطحاوي لما في الصحيحين ان النبي عم صلى بها باذان واقامة  
 واعتبار بالجمع بعرفة ولما ماروى عن جابر انه عم جمع بينهما باذان واقامة واحدة وقال  
 ابن ابي عمير رجحا لا اختيار الطحاوي ان ما اتفق عليه الصحيحان ان لم يترج على حديث جابر انفراد  
 به مسلم حتى يشأ فظا كان الرجوع الى الاصل يوجب تعدد الاقامة بتعدد الصلوة كانه قضاء  
 الفوائت بل اولى لان الصلوة الثانية ههنا وقته فاذ اقيم للاولى المتأخرة عن وقتها للمهود



كانت الحاضرة اولى ان يقام لها بعدها انتهى قلت لزوم تعدد الاقامة بعدد الصلوة انما هو فيما ندد  
او قانه وهما ليس كذلك والقياس على القفنا فاسد لانه اداء لا قفنا لانه انما اخذ عن وقت  
المهود باذن الشرع ثم الجواب عن قياسه على الجمع بعرفة ان العشاء هنا في وقته المبرور فلا يند  
بالاقامة اعلا ما لهم بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فاورد بها للاعلام ثم لا يتطوع  
بينها كانه في الجمع بعرفة لانه تجل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشي احاد الاقامة وكان ينبغي ان يبعد  
الاذان ايضا الا اننا اكتفينا باعادة الاقامة كما روى انه صلى المغرب بمزدلفة ثم اكل الطعام ثم  
افرد الاقامة للعشاء ولا يشترط الجماعة في هذا الجمع عندنا لان المغرب مؤخره عن وقتها  
بخلاف الجمع بعرفة واداء الصلوة بعد خروج وقتها المبرور ليس مخالفا للقياس فلا يجب مراعات  
مورد النضر ومن صلى المغرب في الطريق او بعرفات فعليه اعادة ما لم يطلع الفجر فلا يربى  
لانه اذا في وقته فلا يجب اعادة ما لم يطلع الفجر الا ان التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه  
ولها ما روى انه صلى في طريق المزدلفة الصلوة امامك اي وقت الصلوة وهذا  
القول منه دليل على وجوب التأخير لانه قال حين سئل عن وقتها وهذا من المشاهير في الصدور  
لامن الاحاد فيثبت بر دليل الوجوب وانما وجب التأخير ليمكنه الجمع بينها بالمعنى بالمزدلفة والاعادة  
ما لم يطلع الفجر فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر لم يصير جامعا بينها واما اذا طلع فلا يمكنه  
تجمع فسقطت الاعادة وبقيت بمزدلفة فاذا طلع الفجر يوم النحر بمزدلفة صلى الامام بالناس الفجر  
بفلس كما روى عن ابن مسعود انه صلى صلاها يومئذ بفلس ولا في انقليس وفي حجة  
الوقوف فيجوز كتقديم العصر ووقف مع الناس ولو ساعة بالمسعى الحرام وهذا الوقوف  
واجب عندنا لا اركن حتى لو تركه بغير عذر لا يبطل حجته ويلزم الدم وقبل ذلك لقوله تعالى  
فاذكروا الله عند المشعر الحرام ولنا ما روى انه صلى قدم ضغفة اهله بالليل على منى فيجوز  
ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان اركن لا يجوز تركه بغير عذر والمذكور في هذا الذكر وليس يركن  
بالاجماع واعرفنا الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم وقف هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك  
من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهو من امارات الوجوب وضع كوضع عرفات  
من التجميد والتكبير والتليل والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم والاعادة كما جرت لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف في هذا الموقف  
بعد عودته من حجة الوداع واستجيب له دعاؤه لانه حتى اذا دعا وكذا لم يرد  
كأنها موقف الا وادى بحسب لقوله صلى الله عليه وسلم المزدلفة كلها موقف وارفعوا عن وادى بحسب اذا سافر

الصبيح نقرأ الامام والقوم معه قبل طلوع الشمس الى متى لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوعها فيبدأ بها برحمة  
العقبة من بطن الوادي سبع حصيات كحصى الخذف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بحصى الخذف كبدوا بشاري بعنكم  
بعضا ولوروى باكر منه جار وكذا لورماها من فوق العقبة جار لان ساحولها موضع الشك  
الا ان الفضل من بطن الوادي لانه صلى الله عليه وسلم فعله كذلك ووقت جوار هذا الرمي بعد طلوع الفجر من  
يوم النحر الى طلوع الفجر من اليوم الثاني لكنه قبل طلوع الشمس وبعضها مكره وبعضها مكره وبعدها  
الى الزوال مستحب وبعده الى الغروب مباح على ما سياتي بذكر مع كل حصاة على ما روى عن ابن  
مسعود ولو سجد مكان التكبير لجزء حصول الذكر ويقطع التلبية باولها كحديث جابر ان رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها بحجر العقبة ولا يقف عندها لان النبي صلى الله عليه وسلم يقف  
عندها وكيفية هذا الرمي ان يضع الحصاة على ظهرها مائة المني ويستعين باليسيرة ومقدار  
الرمي ان يكون بين الراعي وبين موضع السقوط خمسة اذرع على رواية الحسن عن ابي واثم  
طرحا لجزءه لانه رما الى قدميه الا انه مسمى لتركة السنة ولو وضعها لم يجزه لانه ليس  
برمي ولورماها فوقعت قريبا من لجرة يكفيه لان هذا المقدار مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقع  
بعيد منها لا يجزيه ولوروى سبع حصاة بحلة فهداه ولحده فيلزمه ست سواها ويلحقه  
من اول موضع شاء الامن عند لجرة فان ذلك مكره ولو فعله لجزءه عن الشك لوجود الرمي في جوار  
الذي بكل ما كان من لجزء الارض الا الذهب والفضة والكواهر ثم يذبح اي بعد الرمي ان لجت  
ثم يحلق اي كل راسه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولو اكتفى بحلق ربه جار لكنه مسمى واعلم ان التبريد  
المذكور بين الافعال الثلاثة واجب عندنا لقوله صلى الله عليه وسلم ان اول نسكنا هذا اليوم ان يرمى ثم يذبح  
ثم يحلق لانه صلى الله عليه وسلم سعى لاجر وانما علق بالحجة لان الدم الذي ياتي به المفرد تطوع وانكلا في  
المفرد وقال الشافعي ولحدان هذا الترتيب سنة لما في البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم نفي الحج في  
ترك هذا الترتيب قلنا المراد بنفي الحج انه هو نفي الاثم لا نفي الدم وهو اي الحلق افضل لقوله  
صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين فيقول له والمقصيرين ثم قال رحم الله المحلقين حتى قال في المرة الرابعة والمقصيرين  
كرر الدعاء عليهم ولان الحلق اكمل في قضاء النفس وهو الحق او يقصر من رؤس شعره مقدار  
الاغلة على ما روى عن ابن عمر ومن لا تشقر له امر موسى على راسه تشبها لانه ان عجز عن الحلق  
والتقصير لم يجز عن التشبه واختلفوا في ان هذا الامر واجب او مستحب قبل ولجب لان  
الوجوب شيئا ان لجزءه موسى مع الازالة فما عجز عنه سقط دون ما لم يجز عنه وقيل مستحب







لانه رى بكل واحدة باكثرها انتهى وقار في فتح القدير وهذا صريح في الخلاف اي في تعيينه والاولوية  
وقال والذي يقوى عندي استئنا ان الترتيب المذكور لا يعينه ثم يفعل في اليوم الثالث من ايام  
الحركة لك اي اذا زالت الشمس من اليوم الثالث رى الحمار الثلث على الترتيب المذكور ويقف بعد الاولى  
لا بعد الثانية لان كل رى بعده رى يقف عنده لانه في وسط العبادة فيبقى بالدعاء فيه و  
كل رى ليس بعده رى لا يقف عنده لان العبادة قد انتهت ثم ان شاء في اليوم الثالث من متى نفر  
الى مكة وله ذلك قبل طلوع فجر اليوم الرابع في ظاهر الرواية وعن ابي و السنا في ليس له انفر  
بعد غروب الشمس من اليوم الثالث لان انفر في اليوم لا في الليل لقوله تعالى فمن تعجل في يومين  
فلا اثم عليه ووجه انظر ان قبل الغروب من اليوم الثالث يجوز انفر و به يسقط رى اليوم الرابع  
فكذلك بعد يجوز الى وقت الطلوع ويسقط عنه الرى بما مع ان كلاما في الوقتين لا يجوز الرى فيه  
عن اليوم الرابع لا بعده اي بعد طلوع فجر اليوم الرابع لدخول وقت الرى عن اليوم الرابع فلا يجوز  
انفر حتى يرمى عن اليوم الرابع وان شاء اقام في اليوم الثالث الى يوم الرابع فرمى في اليوم الرابع  
ووجه التحيز لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتى في  
يقبل في اليوم الثاني والثالث من ايام النحر ومن تأخر الى اليوم الرابع فلا اثم عليه كما تقدم اي بعد  
الزوال وهو اى القيام الى اليوم الرابع والرى فيه بعد الزوال لما روى ان النبي صبر حتى رى  
الحمار الثالث في اليوم الرابع فان قبل هذا مناف لفضيلة التخيير لانها تقتضي المساوات فلهذا نفى الاثم  
في اية التخيير عن التقديم والتأخير قلنا لا اثم انها تقتضي المساوات الاترى ان المساوات مخير  
بين الصوم والافطار ثم الصوم افضل لانه عزيمه ان لم ينضرب به والا فالفطر افضل والاية  
نزلت في سبب وهو ان الحامية كانوا فرقتين منهم من يقول المتعجل اثم ومنهم من يقول المتأخر  
اثم فنفي الاثم عنها لاختلافها بالترتيب والآخر بالعزيمة وان رى فيها اي في اليوم الرابع  
قبل الزوال جاز عند ابي استحسانا لاختلافها فيما ساء على اليوم الثاني والثالث من ايام النحر  
بما مع ان كلاما في اليوم الثاني والثالث ومن اليوم الرابع يرمى فيه الحمار الثالث ولما حصل في اليوم  
الثالث في انفر الى مكة فاذ لم يترخص بالنفر انتهى بها فكذلك لا يجوز الرى فيها قبل الزوال فكذلك  
في الرابع ولا يجر انما ظهر اثر التخفيف في اليوم الرابع حتى انزل بان ينفر في اليوم الثالث  
فلان يظهر في جوارحه الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الثاني والثالث لانه لا يجوز فيها الا  
بعد الزوال في الرواية المشهورة على ما رآه لانه لا يجوز تركه فيها فيبقى على اصل المرور فصار هكذا

يوم النحر بما مع ان كلامها ظاهري فبعد اثر التخفيف في اليوم الاول خفف حكم الرى برى جزة واحدة لا اثنت  
وفي اليوم الرابع خفف بالترك فكما جاز الرى في اليوم الاول قبل الزوال وبعده فكذا في اليوم  
الرابع الا انه قبل الزوال مستحب وبعده الى غروب الشمس مباح على ما ذكرناه وجاز الرى رابعا  
لحصول التخيير وغير ركب افضل في غير جزة العبادة فان الافضل فيها الرى رابعا لما روى عن ابي  
ان كل رى بعده رى فالرى فيه ما شئنا افضل لان بعده وقوف ودعاء وانما شئنا افضل عليها  
وكل رى ليس بعده رى فالرى فيه رابعا افضل اذ لا وقوف بعده وهي جزة العبادة وسبب تلي  
الرى بمضى لان النبي لم يأت بها وكان عمر بن الخطاب على تركه المقام بها ولو بات في غيره منه الا انه  
شيء عندنا لان البيوت ليست مقصودة لنفسها بل ليسهل عليها الرى من القدر فلا تكون  
هي من افعال الحج حتى يوجب تركها جازا وكره تقديم ثقله الى مكة قبل نقره لما روى ان عمر كان  
يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه فاذا نزل الى مكة نزل بالمحصب ولو ساعه  
وسعى بالابح ايضا وهو موضع ذو حصى بين مكة ومضى نزل به رسول الله ثم قصد على الاعمال  
حتى يكون سنة لما روى انه لم يزل يمشي بين بني النضير حتى كان في حجة تامة حتى تقاسم  
المشركون فيه على شركهم وتعاهدوا على هجران بني هاشم فذل ان نزل به قصد البرى المشركين  
لطيف صنع الله تعالى فصار سنة كالمثل في الطواف والمراد بخيف بني كنانة المحصب فاذا رآه  
الطعن عنها اي عن المحصب طاف بالبيت المقدس وسعى طواف الكوداع وطواف الحرم سبعة  
استواط بلدرمل ولا سعى وهو واجب عندنا لقوله عم من حج هذا البيت فليكن له عهد بالبيت  
الطواف ورخص للحائض والنفساء وهو حجة على الشافعي في القول بان سنة مثل طواف الكوداع  
الا على المقيم بمكة لانهم لا يبعدون عن مكة حتى يوردونها مثل الافاق ويلحق باهل مكة اهل  
مادون البساتين لانهم بمنزلة من نوى الإقامة بمكة قبل النفر الاول وهو اليوم الثالث من  
ايام النحر يصير من اهل مكة ايضا بخلاف ما اذا نوى الإقامة بعد ما دخل النفر الاول لانه لما دخل  
النفر الاول لزمه التوديع كنية الشروع فيه فلا يسقط بعد ذلك ثم يستقي من زمزم وينسكب  
لما روى انه لم يستقي ولو انفسه فشراب منه ثم افترج ياق الدلو في البئر ثم ياتي ابواب  
ويقبل القبلة ويضع صدره وبطنه وحده الايمن على الملتزم ما بين ابواب الحجر الاسود وينسكب  
بالاستنار ساعة ويدعو الجهاد ويكبي ويرجع النفر حتى يخرج من المسجد فلهذا اقام في  
اراد النبي بم قوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من دنونكم ولدته امه رواه البخاري



**فصل** وان لم يدخل الحرم مكة وتوجه الى عرفة ووقف بها على وجهه من بياض سقفا عنه صواف  
القدوم لا يشرع في ابتداء الحج فلا يكون الا بآذان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شئ عليه تركه  
لانه سنة وترك السنة لا يوجب الجأرو من وقف او لجنا ر بعرفة متعلق بفعلين ساعة  
ما بين زوال الشمس من يوم عرفة بيان الاول وقت الوقوف وطلوع الفجر من يوم النحر بيان لآخره  
فقد ادرك الحج ولو نأما او معى عليه او لا يعلم انها عرفة لان الكركن هو الوقوف ولو ساعة من ليل  
ونهار بعد الزوال الى طلوع الفجر من يوم النحر لقوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل  
او نهار فقد تم حجه ولقوله عم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل  
فقد فاته الحج واوّل وقته قد ثبت بفعله عم لانه ما وقف الا بعد الزوال من يوم عرفة وهذا  
الوقوف قد وجد من هؤلاء ولا يمنع ذلك الاغناء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لانها  
لا تبقى بعد الاغناء والكحل اما نخل بالينة وهي ليست بشرط لكل ركس بعد وجودها عند الاحرام  
حقيقة او دلالة كنية الصلوة عند تكبيرة الافساح الا ان يوجد له صارف عن كنية السابقة  
عند اداء الحجة ويكون ذلك الحجة عبادة مقصودة كمن طاف بالبيت هاربا عن العدو او طالب  
غيره ولم ينو الطواف عم الحج فانه لم يجز كنية المقدمة عند الاحرام لان قصده الهرب والنجو  
وذلك صارف له عن كنية السابقة لانها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تنصرف  
بصارف ومن فاته ذلك اى الوقوف بعرفة ساعة فقد فاته الحج لما روينا به ويحلف ويسبح  
ويحمل ويقضى من قابل والادم عليه لان الدم يجبر كقضاء المتمكن في التوردي ولا توردى  
هنا ولو امر برفقة ان يحرم عنه عند اغائه او نومه ففعل صح لحرمة عنه ما راجع لان الامر  
شرط بمنزلة الوضوء وليس ينسبك فاستقام البينة عنه بعد وجود نية العبادة منه وهو  
حج وجه حج البيت فاذا افاق واستيقظ وانى بافعال الحج جاز وكذا اى صح ان فعل رفته عنه  
بل احرى ولو احرم غير رفته بغير امر فيلجوز وقبل الاصح هو الاول لان هذا من باب الاعانة  
لان باب التولية فيستوى فيه الرفيق وغيره فافاتها لانه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره  
لا صراحة على ما هو المعروف ولا دلالة لان الدلالة على الاذن بنوقف على العلم بجواز الاذن  
بالاحرام عن غيره وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العامة بخلاف ما  
اذا امر به للصرح على ما ذكرناه وله انما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان لكل واحد  
منهم فيما يجز عن مباشرته بنفسه في سفره والاحرام هو الموقوف هذا السفر والاحرام انما يقصد

النية مع الحج فكان الاذن ثابتا دلالة العلم بجوازه ثابت نظر الى دليله وهو عقد الرفقة وكون  
الاحرام شرطا والحكم بداهة مع الدليل توضيحه انهم اتفقوا ان الاحرام يقبل البينة لكونه شرطا  
كالوضوء وسر العورة ان كان وجد منه نية العبادة عند خروجه من بلد ولما اختلفوا في ان  
عقد الرفقة استتابة وامر بالاحرام كالاذن به صراحة او لا فذهب ابو حنيفة الى الاول لما ذكرناه  
وصاحبه الى الثاني لما ذكرناه ولان المرافقة لما تراءى لأمور السفر لا غير فلا ينعدي الى الاحرام  
وصورة ذلك على قول ابي حنيفة ان يحرم عنه الرفقة بينة مع انهم لم يراعوا انفسهم ايضا اصاله  
كالاب يحرم عنه ابنته الصغيرة بينة وعن نفسه اصاله وكان المحرم مكانه لحرمة البينة  
هو كمنوب لا الثابت وعبارة الثابت فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب صيدا يلزمه الحرام من جهة  
اهله عن نفسه لا من جهة اهله عن الملقى عليه وهما يجتمعان وجهين لحد هاتين ارفق ان كان  
محرم عن نفسه فبا حرامه عن غيره يلزم دخوله الاحرامين والثاني انهم نسبوا الاحرام بالوضوء  
في قول البينة وليس مثله لان الانسان اذا توضأ لا يكون غيره متوضئا به وان نوى الوضوء  
عن الغير وهما يصير لغير محرم با حرامه عنه ولجب عن الاول بان الدخول انما يلزم ان لو كان  
الحرم هو الثابت في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في لحرمة البينة هو كمنوب عنه  
لا الثابت وعن الثاني بان التشبيه بالوضوء في ان لكل واحد منها شرطا يحمل كنية ولكن البينة  
بالتوضئة بان يجري انما على اعضاء المنوب فيصبح له ان يصلي بذلك الوضوء وفي هذا ينوب الثابت  
الاحرام بنفسه ثم يصير المنوب حراما حتى لو افاق واستيقظ وانى بافعال الحج جاز عنده كالول  
به واعلم انهم اختلفوا فيما لو استتر الاغناء الى وقت اداء الافعال هل يجب ان تشهد وابد المشاهد  
فيطاف به ويسعى ويوقفا ولا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه يجز به فاختار طائفة الاول  
واختار الآخرون الثاني بناء على انه هل يجري البينة في الافعال نفسها كما يجري في الشروط  
ام لا يجري فمن جاورها في الافعال ايضا اختار الثاني ومن لم يجوز ذلك اختار الاول واختار  
في الاسلام وجعل الثاني في المبسوط والعناية هو الاصح والمرأة في جميع ذلك كالرجل لانها  
مخاطبة كالرجل الا انها تكشف وجهها لقوله عم لحرمة المرأة في وجهها لاراسها لانها عورة  
ولو اسدلت على وجهها شيئا وجا فقه جاز لما رواه ابو داود عن عائشة قالت ان اكر كان  
عمرنا ونحن مع رسول الله عم محرمات فارتجوا وارتجوا سدت لحدنا جلبيها من راسها على وجهها  
فارتجوا وارتجوا كشفناه قالوا المستحبان سدت على وجهها شيئا ونجا فقه كذا في فتح القدير هذا



لأنه بمنزلة الاستغفار من أجل ولا يجزى بالنسبة لأن صوتها عورة ولا ترمى ولا تشفى بين اليدين لأنه  
محل بستر العورة ولا يخلق بل يقصر لأن الشيء مني كشأنه عن الخلق وأمر من بالتقصير ولا يخلق  
الشيء في حرمته مثل خلق الخبيث في حق الرجل وتلبس الخبيث لأن لبس غير الخبيث كشف العورة  
سواء كان الخبيث درعا أو قميصا أو خمارا وتلبس الخبيث والفقار من أيضا ولا تقرب الخبيث الأسود  
إذا كان عنده رجال لأنها ممنوعة عن ماسة الرجال وعند الإجماع يخاف عليها المماسه إلا أن  
يحدث موضع خاليا ولو حاضت عند الأحرام اغتسلت وانت جميع المناسك إلا العواف لما رواه  
البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة حين حاضت تنسك المناسك كلها غير أن لا تطوف بالبيت ولا  
حتى تظهر وإن حاضت بعد طواف الزيارة تسقط عنها طواف الصدر ولا شيء عليها لتركها لأنها  
قد خصت في تركها وإن كان ولجبا على ما رواه في الصحيحين وقد ذكرناه كما يسقط عن من أقام  
بمكة ولو بعد كنفز الأول وهو ثالث يوم آخر ومن قد بدت تطوع أو نذر أو جزاء صيدا أو نحو  
وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم وإن لم يلبس لقلبه من قد بدت فقد أحرم ولأن سوق الهدي  
في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعل إلا من يريد الحج أو العمرة وإظهار الإجابة كما يكون بالقد  
كذلك يكون بالفضل فيصير به محرما الاتصال أئنه يفعل هو من حصا من الأحرام وصفة التقليد  
أن يرتد على عنق بدنة قطعة ثمل أو عروة مزادة لتلا يمنع من الماء والعلف إذا علم أنه هدى فيما يقب  
عن صاحبها فإن بعث بها بعد تقليد هاتم توجه فلا يصير محرما حتى يلحقها ويسوقها ويختلفوا  
في هذه المسئلة قبل أن قلدها يصير محرما وقبل أن توجه في أثرها يصير محرما وقبل أن ادركها  
وساقها يصير محرما وهو الأصح لأنه لا يخذ بالتيقن ولأنه إذا لم يوجد بين يديه هدى يسوقه  
لم يوجد منه إلا مجرد أئنه ويجرد أئنه لا يصير محرما وأما إذا ادركها وساقها فقد اقررت نيته  
بعمله وهو من حصا من الأحرام فيصير محرما كالوساقها ابتداء وهذا أي اشتراط السوق في  
الحقوق رواية الميسوط وفي رواية الجامع الصغير لم يشترط السوق بعد الحقوق والآذان إليه  
وهو الظاهر من كلام المعصوم لو أدرك ولم يسوق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة  
الموكل كفعل الموكل كذلك في الغنایة الآية بدنة المنفعة استثناء من قوله لا يصير محرما حتى يلحقها  
بمعنى أنه يصير محرما حين توجه قبل أن يلحقها لكنه ان نوى الأحرام وقلدها في أشباه هذا  
استحسان والقياس أن لا يصير محرما ما لم يلحقها لما ذكرناه أنه ما لم يلحقها لم يوجد منه إلا مجرد  
نم فلا يصير بها محرما وجده الاستحسان أن هذا الهدى مشروع من الابتداء تنسك من مناسك

الحج وضعا لأنه يختص بمكة في أشهر الحج ويجب شكر الجمع بين أداء التستكي وغيره من أدم قد يجب  
بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه مع أئنه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل  
قال في النهاية فيها قيد لا بد من ذكره وهو أنه في بدنة المنفعة إنما يصير محرما بالتقليد وفي  
أن حصل في أشهر الحج فإن حصل في غير أشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدى ويسير معه هكذا  
في الرقيات وذلك لأن تقليد هدى المنفعة في غير أشهر الحج لا يعتد به لأنه فعل من أفعال المنفعة  
وأفعال المنفعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدى التطوع ما لم يدرك ويسير  
معه لا يصير محرما كذلك في الجامع الصغير لقاضيهان فإن جملها أو اشعرها أو قلدها لا يكون  
محرما لأن التحليل لدفع الحرم البرد فلم يكن من حصا من الأحرام والاشعار مكره عند أبي حنيفة فلا يكون  
من المناسك وعندها وإن كان حسنا فقد يفيل للمأجبة بخلاف التقليد فإنه يختص بالهدى  
وتقليد الشاة غير معتاد وليس سنة أيضا والكبد من البقر والأبل وقال الشافعي من الأبل  
خاصة لما رواه مسلم الكبد عن سبعة والبقرة عن سبعة ولنا قول التحليل البدنة فاقه أو تقو  
وهو قول أكثر أئمة على ما في المصباح ولأن الكبد ما حوز من الكبدان وهي الضخامة وقد شتركا  
فيها **باب الأضحية** ما فرغ عن ذكر المفرد من بيان المركب وهو القران والتمتع والحر  
أربعة أنواع مفرد بلح على ما مر ومفرد بالعمرة وهو من ينوي كعمرة بقلبه ويقول لبك عمرة  
ثم يأتي بأضحية وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الأحرام وينويها ويقول لبك حجة  
وعمره ويأتي بأضحية ثم يأتي بأضحية من غير تحليل بينها ومتمتع وهو من يأتي بالعمرة في أشهر  
الحج أو باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحرم من عامه ذلك من غير أن يلزم بأضحية لما صحح القران  
أفضل مطلقا أي من الأنواع الثلاثة المذكورة وقال الشافعي الأفراد من كل من الحج والعمرة أفضل  
ثم التمتع ثم القران وقال مالك ولحد التمتع أفضل ثم الأفراد ثم القران لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة  
إلى الحج ولا ذكر للقران في القران وللشافعي ما في الصحيحين عن حديث عائشة قالت خرجنا مع  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فقام من أهل بكرة ومنا من أهل بكة وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بكة  
وفي البخاري عن ابن عمر أنهما ذهبا الحج وحده ولأن الأفراد زيادة التلبية والسفر والخطبة  
الفرار يؤدي التستكي يسفر واحد ويأتي لها تلبية واحدة ويحلق مرة واحدة بخلاف المفرد  
يؤدي كل سنك بصفة الكمال ولنا ما رواه الطحاوي أنه قال يا أبا محمد أهلو الحج وعمره معا  
وعن أنس أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبك عمرة وحجاً رواه البخاري ومسلم ولأن فيه



جمعا بين ابيادتين فاشبه العصور والاعتكاف وانما سبيل الله والتبليغ غير محصور فيكون  
 للمفرد والقارن والسفر غير مقصود فلا يوجب عدمه نقضا والحلق خروج عن العبادة فلا يؤثر  
 فيها فلا ترجح بشئ منها وحديث عائشة حكاية فعله مع فديعة رضى ما رويته من قوله عم وكذلك  
 ابن عمر واستلم يختلف عليه احد من الرواة في انه عم كان قارنا حتى قالوا اتفقوا عن امر ستة  
 عشر راويا انه عم فرن وللقران ذكر في القران ايضا لان المراد من قوله تعالى واتوا الحج والعمرة لله  
 ان يحرم بها من ديرة اهله وهو اى القران ان يهل بالعمرة والحج معام الكيفيات او ديرة اهله او بعد  
 ملجأ من بلده قبل ان يصل الى الكيفيات على ما في التيسير في شهر الحج او قبلها على ما في الكافي يقول  
 بعد الصلوة اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسير هالي وتقبلها مني وكذا يكون قارنا اذا الحرم بعمرة فيطوف  
 لهما اقل من اربعة اشواط ثم احرم بحجة لان القران هو الحج بين الحج والعمرة وقد تحقق في تلك الصورة  
 ايضا لان لكل من حكم الكل بخلاف ما لو طاف اربعة اشواط فانه لا يصير قارنا با دخال الحج عليها  
 لعدم تحقق جمع التيسير ومتى عزم على ادائها سال الله تعالى التيسير فيها وقدم العمرة على الحج في غير ذلك  
 ودعائه وتبليغه ويقول ببيتك بعمرة وحج معا لانه يبداء بها فقال العمرة فكذلك يبداء بذكرها وانما  
 ذلك في الدعاء والتبليغ لا بأس به لان الواو للحج ولو نوى قبله ولم يذكرها بالتبليغ اجزاه  
 اعتبارا بالصلاة فادخل القارن مكة ابتداء فطاف للعمرة سبعة اشواط يرمي في التلثة  
 الاول ويحلي بعدها ركعتين ويسعى ثم طاف للحج طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى على ما مر  
 في المفرد ولا يخلق بين العمرة والحج لان ذلك جنابة على احرام الحج وانما يخلق في يوم النحر كما يخلق المفرد  
 ويخلق بالخلق عندنا لا بالذبح وقال كشاف في يكتفي باضال الحج عن افعال العمرة لان مبنى القران على  
 التداخل لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة حتى اكتفي به بتبليغه واحدة ويسفر وحلق  
 واحد فكذا في بقية الاركان فيطوف طوافا واحدا ويسعى سعيًا واحدًا ولما روى ان صبحا  
 بن معبد طاف طوافين وسعى سعيين قاله عمر حديث سنة ببيتك ولان القران ضم عبادة الى  
 عبادة وذلك انما يتحقق باداء كل واحد على اكمال ولا تدخل في العبادات وانما التداخل في التيقظ  
 لهما من الله تعالى والسفر للتوسل والتبليغ للحرم وتلحق للحلق وليست بمقاصد بخلاف الاركان  
 الانبياء ان شفع التطوع لا يندخلون وبترجمة واحدة يوردان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة  
 في وقت في ذلك لانهم كانوا يجعلون اشهر الحج قبل الاسلام للحج فادخل الله تعالى وقت العمرة في  
 وقت الحج اسقاطا للسفر الجديد للعمرة توسعة على العرباء فلو طاف بها الى الحج والعمرة طوافين وسعى

اي لو والى بين الطوافين لاسبوعين وبين السبعين الاسبوعين للحج والعمرة فانه قد انقضت  
 واساء بتأخير سعي العمرة ونفد طواف النجدة ولا شئ عليه لان طواف النجدة سنة وتركه لا يوجب  
 شيئا فنقد يده اوله ثم يحج كما راي باقي باق افعال الحج بعد طواف القدوم والسعي على ما مر في المفرد  
 فاذا رجع جرة العقبه يوم النحر ذبح دم القران شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة لان القران في  
 معنى التلثة في الجمع بين التيسير والهدى منصوص عليه في التلثة بقوله تعالى فمن شفع بالعمرة الى  
 الحج فما استيسر من الهدى والهدى من الابل والبقرة والغنم فيلحق بها دلاله ولهذا عين الحج فيها  
 وقد فان في المفرد يذبح ان لعب فاذا عجز عنه صام ثلثة ايام شرط اجزاء هذه التلثة وجود الحرم  
 بالعمرة في اشهر الحج وان كان في شوال وكما نشرها الى اخر وقتها فهو افضل لاجاء ان يجد الهدى  
 وكذا كان الافضل ان يصومها في سابع ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة ولذا قال قبل يوم  
 النحر والافضل كون اخرها يوم عرفة وسبعة اذ اخرج عن الحج لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة  
 ايام في الحج وسبعة اذ رجعت تلك عشرة كاملة وهذا وان ورد في التمتع لكي القران في معناه  
 على ما ذكرناه والمراد بالرجوع الى اهل الفراغ عن الحج من باب ذكر المسبب واردة السبب لان الفراغ  
 عنه سبب للرجوع اليه فكان الاداء بعد السبب فيجوز لانه اذا اتى به بعد الفراغ فقد اتى به في وقته  
 بالنقص فيجوز فان قيل فما فرقة هذا الجواز قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر اهل على ما صرح به  
 في القضاية ويمكن ان يكون الاجماع على انه لو رجع الى مكة غير قاصد للقامة بها حتى تحقق رجوعه  
 الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع  
 الى وطنه بل الى غيره وانما عرض الاستيطان بعد ذلك لعدم الرجوع ثم لم يتحقق بعد رجوعه  
 وطنا رجوعه ليكون رجوعا الى وطنه وعلى انه لو لم يتخذ وطنا اصلا ولم يكن له وطن بل مستمر  
 على السباحة وجب عليه صومها بهذا النفس ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال فلم  
 ان المراد بالرجوع هو الرجوع عن الاعمال اي الفراغ عنها لا الرجوع الى اهل فاذا صام تلك السبعة  
 قبل الفراغ عن الاعمال لا يجوز لكونه قدما على وقته بخلاف صوم التلثة فانه اذا صامها في  
 اشهر الحج ولو في شوال يجوز لكونه في وقته وان كان الافضل تاخيره الى يوم عرفة على ما عرفت  
 فان قدر على الهدى في خلال التلثة او بعدها قبل يوم النحر لم يزمه الهدى وسقط الصوم  
 لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل نداء الحكم بالخلف بطل الخلف وان قدر عليه بعد الخلق  
 قبل ان يصوم السبعة في ايام الذبح او بعدها لم يزمه الهدى لان الخلق قد حصل بالخلق فيجوز







لها بالنسبة إليها قياسا على التوجه الى الجمعة بعد ان صلى الظهر في منزله وجه الصحيح ان الامر هناك  
 بالتوجه بعد اداء الظهر فاذ توجه فقد رخصها صلاوة باشتغال الامر والتوجه في القران الى عرفات  
 قبل اداء العرة متى عنه كما خاف ترقا فليده دم لرفضها ويقضيها لانه تحقق شروعه فيها وهو لم  
 ويسقط عنه دم القران لانه لما ارتفعت العرة بالوقوف لم يوفق لاداء السنكس حتى يلزم  
 الدم شكر الارائها والتمتع افضل من الافراد في ظاهر الرواية وروي الحسن عن الجع ان الافراد  
 افضل منه لان التمتع سفره واقع لعمرة والمفرد سفره واقع كحجته ووجه الظاهر ان التمتع جاف  
 السنكس فاشبه القران ثم فيه زيادة سنك وهو ارفق الدم وسفره واقع كحجته وان تخلت  
 العرة بينها لا يمتنع للحج كتحلل السنة بين الجمعة والسعي اليها وهو اي التمتع في الشرح ان ياتي التمتع  
 بالعمرة او اكثرها في شهر الحج ثم حج اي حرم الحج في شهره من عامه ذلك من غير ان يلزم باعله المما  
 صحيا وسيأتي بيانه فيحرم اي الا في التمتع لان اهل مكة لا تمتنع لهم على ما سيأتي بها اي بالعمرة  
 من التبعات ومن كان فيها في شهر الحج او قبله لكنه لا بد ان يكون طوافه لها في شهر الحج لان العبرة  
 في التمتع ان يوجد طواف العرة او اكثرها في شهر الحج واما احرامه فيجوز قبله عندنا وبطوف في  
 شهر الحج لها اي للعمرة ويسعى ويحلل بان يحلق او يقصر منها اي من العرة ان شاء والاسبق على الحرامه  
 حتى يحرم بالحج يوم التروية ويحلل من الاحرامين بالحق يوم النحر وهذا ان لم يسبق الهدى وان ساقه  
 فلا يحل حتى يبلغ الهدى بحله لما في البخاري عن ابن عمر قال تمتع الناس بالعمرة الى الحج وان ابني عم  
 لما قدم مكة قال للناس من كان معه هدي فانه لا يحل حتى يقضي حجه ومن لم يكن الهدى فليطف  
 بابيت وبالصفا والمروة ولينقصر ويحلل فظهر منه انه ليس للعمرة طواف القدر وم ولا طواف  
 الصدر وهو كذهب وكذلك اذا اراد ان يقر بالعمرة ويقطع التلبية باول الطواف لما صححه الترمذي  
 عن ابن عباس ان النبي لم كان بمسكن عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولان الموق هو الطواف فليطفه  
 عند افتتاحه ولهذا يقطع الحج عند افتتاح الرمي الذي هو من واجبات الحج وهذا الوجه على ما ذكر  
 في قوله ان يقطع التلبية كما وقع بعمره على ابنت ثم اي بعد ان يحل من العمرة في مكة يحرم بالحج من  
 احرم يوم التروية لانه معنى التلبية لانه قام حلا في مكة فليحج بهم ومبقات التلبية في الحج الحرام  
 على ما روي قبل يوم التروية افضل لما قبله من المسارعة الى العبادة وحج كما مفرد لانه بطوف  
 طواف النية لانه لما صار في حكم التلبية سقط عنه طواف النية وانه يرمي في طواف الزيارة ويسعى  
 بعده لان هذا طواف لانه في الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة ولو كان هذا التمتع بعد الحرام

للحج طواف وسعي قبل ان يروح الى مكة يرمي في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لعدم مشروعية التمتع  
 ويصح اي دم التمتع كالقارن لما تلو نافية وان عجز اي عن الدم فحله اي حكم القران صام ثلثة ايام  
 في اية وسبعة ارجع على الوجه الذي بيناه في القران وجاز صوم الثلثة قبل طوافها اي العبرة  
 ولو في سوال بعد الاحرام بها اي بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج لقوله تعالى فصيام ثلثة  
 ايام في الحج ولذا انه اداء بعد انقضاء سببه وهو الاحرام بالعمرة والمراد بالحج في السفر وقوله لا فعل الحج  
 لانه لا يكون ظرفا لكن الافضل فاجزها الى يوم عرفة ويومان قبله على ما ذكرناه في القران  
 لا قبله اي قبل الحرام للعمرة لاسبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدى وهو في هذه  
 الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه وان شاء التمتع سوق الهدى وهو افضل  
 من عدم السوق لان النبي لم ساق الهدى ايام نفسه لحرم من التبعات وساقه وهو اي السوق  
 اولى من حوره الا اذا كان لا ينفاد في يقود لانه عم بسوقه وان كان بدنة فلهذا يجره اول  
 حديث عائشة قالت كان النبي لم يفعل كذا وهو ووط من الجليل لان له ذكر في الكتاب بخوفه  
 تقا ولا الهدى ولا القلائد والاشعار جازر عندنا وهو شق سنا منها حتى يخرج منه الدم  
 بلطخ سنا منها من الايسر وهو الاستبابة بفعله لم لان النبي لم طعن في جانب اليسار مقصودا  
 في جانب اليمين اتفاقا او من اليمين لما رويناه ويكره عند الامام الحج وسنة عند الشافعي  
 لانه مروى عن النبي لم وعن الخلفاء ولها ان القوم من التقليد ان لا يهاج اذا ورد ماء او كذا ويرد  
 اذا ضل وان في الاشعار انهم لانه الرم لعدم احتمال انقطاعه وسقوطه من هذا الوجه يكون  
 سنة الا انه عارضه جهة كونه مثله فقلنا يحسنه ولا يوجب انه مثله وهي متى عنه وانما  
 المبيع والحرم فالبرجح للحرم واشعار النبي لم لصيانة الهدى لان المشركين كانوا لا يمتنعون  
 عن فريضته الا به وقيل ان اباح كره اشعار اهل زمانه لما الغنم فيه على وجه يخاف السرابة  
 وقيل لما كره اتياره على التقليد ثم يفتن معطوف على قوله ساقه اي يفعل التمتع الذي ساق الهدى  
 افعال العمرة اذا دخل مكة كما تقدم اي في متمتع لا يسوق الهدى اي بطوف ويسعى للعمرة ولا يحل  
 من العمرة عند فراغه عنها كما يحل فيما تقدم لما في البخاري انه لم قال لو استقبلت من امرى  
 ما استديرت لما سقت الهدى وكجعلها عمرة وتخلت منها وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدى  
 لان الموق منه اظهار التماسق على تاتي الاحلال بشرح صدر اصحابه بموافقة اباهم وحرم الحج  
 يوم التروية او قبله من احرم كما احرم اهل مكة كما مر في متمتع لا يسوق الهدى وعليه دم التمتع



لما نلناه من قوله تعالى فمن منع بالعمرة الى الحج فاذلحق يوم النحر محل من احرامه اي احرام العمرة والحج لا  
الحلق في الحج كالسكك في الصلوة فيتحلل به عنها فان قبل التحلل من الاحرامين يقتضي قيام كل منهما عند  
الحلق ولو كان احرام العمرة باقيا عنده لزم الفارق دما ان اذ احل بفعل الصيد قبل الحلق بعد  
الوقوف بعرفة وليس كذلك بل عليه دم واحد على ما في النهاية والعناية ولجيب بان احرام  
العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الاحكام وانما يبقى في حق التحلل لا غير ضرورة ان التحلل  
لا يتصور بدون الاحرام كاحرام المفرد بالحج فانه ينهي بالحلق يوم النحر في حق سائر المحظورات  
ويبقى في حق اجماع الضرورة طواف الزيارة وهو ضعيف لانه يشير بان الفارق بعد الحلق  
لا احنا به عليه اصلا مع انه لو جامع بعد الحلق قبل الطواف يجب عليه شتان على ما في التبيين  
ولا تمنع ولا قران لاهل مكة وانما لهم الافراد خاصة بخلاف الشافعي وهو يقول لهم المنع والقران  
كما لا خلاف لقوله تعالى فمن منع بالعمرة الى الحج فانه باطلا فدهيم الافاق والكي وبقوله تعالى ذلك  
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان ذلك اشارة الى الهدي والصوم المفهوم من قوله  
تعالى فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا جئتم يعني لهم  
ان يتبعوا ويقرؤوا لكن لادم عليهم ولا صوم قلنا لا اطلاق في قوله تعالى فمن منع بل كونه  
من عامة خصت بقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لانه مستقل بمقارن  
ولا نعم ان ذلك اشارة الى الهدي والصوم لانه موضوع للبعد والهدي والصوم قريب ولا يشاء  
ابدا حقيقة والمنع المفهوم من منع بعيد فيشار اليه كونه حقيقة اذ لا يصار الى الجواز الا  
عند مقتضى الحقيقة ولا مقتضى هذا ولا ان الام في قوله لمن لم يكن يستعمل فيما لنا لا في علمنا  
فلو كان ذلك اشارة الى الهدي لقار ذلك على من لم يكن لان لنا الخيار في المنع ان شئنا  
صلنا وان شئنا لم نفعل واما الهدي فواجب علينا من غير اختيار منا فان قيل ان ذلك وان  
انقضى اشارة الى المنع بحسب الوضع العربي لكنه لا يلزم منه ان لا تمنع ولا قران في حق اهل  
مكة لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على انقي عاداء قلنا ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل  
على نفي الحكم عاداء قلنا ذلك لا يدل على ثبوته له والاصل فيه عدمه فيبقى على الاصل ان الله  
الذي لا يبدل على خلقه فان قيل ان الله تعالى شرع المنع والقران ابانة للشيخ ما كان عليه اهل مكة  
في حرمهم العمرة في اشهر الحج والشيخ عام في عامة الناس اذ اقاموا مكة فيشبان في حق  
المكي ايضا قلنا لا نعم ثبوت الشيخ في حق الكلي بل هو مخصص بالافاق لاجل الترفه لهم ورفعا

للحج عنهم باسقاط احد السفير بخلاف الكلي لانه لا يشق عليه هذا السفر لقربه حتى يترفع به جميع السفير  
ولو سلم ذلك لكان انفور ان الشيخ ثابت في حق الكلي ايضا حتى لو اعتبر في اشهر الحج جاز ولكنه لا بد  
ففيمنع المنع لان تمتعه نقصت عن تمنع الافاق بصبر وروية دم جبر واعلم ان قولهم لا تمنع  
ولا قران لاهل مكة يحتمل نفي الوجود حتى لو لم يكن بمكة او بعمرة وحجة وطاف للعمرة في اشهر  
الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمنعا ولا قارنا ويدل على هذا قولهم واذا عاد المنع الى بلده  
بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساقا الهدي بطل تمتعه لانه لم ياهله في ايام التمسك بالماضي  
وذلك يبطل المنع وسيصرح به للمصنف ايضا فانه اذا انعدم الامام شرط لصحة المنع  
فينبغي بانقضاء فتنفي من الكلي لوجود الامام فيه ويحتمل نفي الحلق كانه في قولهم ليس لك  
ان تقوم يوم النحر حتى لو ان مكيا اعتمر في اشهر الحج وجمع من عامه ذلك اوجع بينها كان  
متمنعا وقارنا لكنه اثم لفعله اياها على وجه مني ويدل عليه ما في غاية البيان ليس لاهل  
مكة تمنع ولا قران ومن تمنع منهم او قرن كان عليه دم وهو دم جنابة لا ياكل منه وصح عنه  
انه قال ليس لاهل مكة تمنع ولا قران وقال في النخبة ومع هذا لو تمتعوا جازوا ساوا  
وعلمهم دم الجبر وكذا في العناية فان لزوم دم الجبر يستلزم ثبوت صحته لانه لا جبر الا  
لما وجد بوصف الانفصال لما يوجد شرعا وعلى هذا الاحتمال لا بد ان يحل قولهم عدم  
الامام باهله شرط لصحة المنع على المنع الذي لم يتعلق به نفي ونهض سببا لدم كشكر  
وترتب الثواب عليه اعني تمنع الافاق لان في تمنع الكلي قد وجد الامام باهله فان قيل  
يجوز ان يكون لزوم الدم من الكلي لا عتار في اشهر الحج لا للتمنع منه على ما ذهب اليه بعض  
الحنفية من اهل مكة بناء على ما وقع في ابداء من قوله ولان دخول العمرة في اشهر الحج  
وقع رخصه لقوله تعالى الحج اشهر معلومات قبل في بعض وجوه التناويل اي الحج اشهر والدم  
للانخفاض فاختصت هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غير ما لا ان العمرة دخلت  
فيها رخصة للوقاف ضرورة قد ران شاء سفر للعمرة نظر اليه وهذا المعنى لا يوجد له في حق  
اهل مكة ومن بمعناه فلم تكن العمرة مشروعة في اشهر الحج في حقهم فبقيت العمرة في اشهر  
الحج في حقهم معصية انتهى قلت انكار اعنار الكلي غير صحيح لان عتار في اشهر الحج صحيح وان لم يكن  
ففيمنع المنع على ما صرح به في العناية وقال في فتح القدير انكار اعنار الكلي في اشهر الحج ان كان  
لمجرد العمرة فخطاء بلا شك لصحة عمرته فيها وان كان لعدم تخلفه عن الحج اذ اخرج الناس حج



بلح بعد عمرته من عامه ذلك فصح بناء على انحر انكار منعه المكي لا لجره عمرته انتهى فظهر منه ان لزوم  
دم الجبر من المكي لمنعه لا لعمرته لكن نعم قال في فتح القدير ثم ظهر بعد سنين ان الوجد منع كفرة  
تلك في اشهر الحج سواج من عامه ذلك ولا وبين وجد ذلك ثم ربح الاحتمال الاول من الاحتمالين  
الذين ذكرناهما ثم علم انهم اختلفوا في ان عدم الامام الصحيح هل هو شرط في المنع فقط او فيه وفي  
القران ايضا فقال في الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن به حيث يصح لانه عمرته وحجته  
مقيانان فصا بمنزلة الافاق وقال شرحه فيد بالقران دون المنع لان هذا المكي لو منع لا يصح  
تمنعه ويلزمه دم جناية لوجود الامام الصحيح منه بين السنيين حلولا ساق الهدى ولم يسبق  
على ما في النهاية فقد فرغوا بين المنع والقران فشرطوا في المنع عدم الامام دون القران وقال  
في فتح القدير ان مقتضى اطلاق المنع في قوله تعالى فمن منع بالعمرة الى الحج الا انه اشترط عدم  
الصحيح للقران اي بما حتى لو خرج المكي الى الكوفة ثم عاد فاحرم بها من الميقات في اشهر الحج ثم قلنا  
لا يكون قارنا بالقران كشرعي المستعقب لا لاجاب دم الشكر فيلزمه دم جناية على خلاف ما  
صرح به في الهداية وشرحه ورجحه في البحر وقال ومقتضى التذليل ان لا فرق بين المنع والقران  
في اشراط عدم الامام الصحيح وذكر في النهاية عن الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى  
الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر الحج فاما اذا دخل اشهر الحج وهو مكة  
صار ممنوعا من القران شرعا فلا يغير ذلك بغير ذلك من الميقات فاما اذا دخل اشهر الحج وهو  
بالكوفة فهو غير ممنوع من القران لانه في هذه الحالة بمنزلة الكوفة هكذا روى عن محمد بن ابي  
بدل على الفرق المذكور بينها وهل يجب دم الجبر على الافاق اذا منع والم باهله صحيحا ثم رجع في  
من عامه ذلك كما يجب على المكي اذا خرج من الميقات ومنع في فتح القدير والبيان يجب ولم هو  
داخل الميقات لانه بمنزلة المكي سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر او لا ففي الغاية عن بسط  
شيخ الاسلام ان هذا راجع الى تفسير اهل حاضري المسجد الحرام ففندناهم اهل مكة ومن كان  
داخل المواقيت سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر او لا وعند انشاء فقيهم اهل مكة ومن  
حولها اذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر وقال في النهاية ولا منفعة ولا قران عندنا من  
وراء الميقات على معنى ان الدم لا يجب بشما اما المنع فلا لانه لا يتصور ان يكون ممنوعا للامام  
الذي يوجد منه بينا واما القران فيكره ويلزمه ارفض لان القران اصله ان ينشر الكفار  
في الاحرامين معا والشروع معا من اهل مكة لا يتصور الا بتخلل في لعدا لانه ان جمع بينهما

الحرم كان لخل بشرط لعمرة الفرة فان ميقاته الحرام وان الحرم بها من الحرام ففقد الميقات الحج لان  
ميقاته الحرم فلما كان الاصل في القران الشروع فيها معا والاصل في الساكن وراء الميقات اهل  
مكة ولم ينشر القران في حقهم فذلك في الساكن وراء الميقات تبعا فذلك لخص بها من لم يكن  
اهله حاضري المسجد الحرام لوجود شرط الجواز في حقهم انتهى وأشار بقوله على معنى ان الدم لا يجب  
دستكا الى ان المراد بالنتي في قولهم لا تمنع ولا قران لاهل مكة وليس هو داخل الميقات في الحرام لان  
الوجود على ما ذكرنا كلاما من الاحتمالين يعني انه يجب عليه دم جبر و مراده بالكراهة في قوله  
فيكره الحرمه لكن الغرض من قوله لان القران في نفي اصل الوجود تاما والمراد بالرفض  
في قوله ويلزمه ارفض هو العمرة على ما في البحر عن المحيط قال رخص العمرة ومضى في حجة عليه  
عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم كجمعه بينها وهو لا يجوز فاذا عاد للمنع الى اهله اي بلده  
بعد العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل منعه وقد ذكرنا ان هذا يدل على نفي الوجود لا على نفي الحرام  
وهذا لانه لم باهله الامام صحيحا فيما بين السنيين وبذلك يبطل المنع على ما روى عن ابن عباس  
وعده من التابعين ومعنى الامام الصحيح ان ينزل في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا  
المنع كذلك وهذا بالاجماع بين اصحابنا وان كان قد ساقه لا بطل منعه عندنا في وادي بسط  
وقال محمد بن بطل لانه اذاها لسفرتين كما اذا كان لم يسبق الهدى ولها ان العود من وطنه الى الحرم  
مستحق عليه مادام على عمره المنع لان سوق الهدى بمنعه من التخلل مادام على عمره هذا فليكن  
انشاء لكل سنك سفر لجديد من اهله فلم يصح المامه حتى خرج من كونه متمنا بخلاف من  
لم يسبق الهدى معه على ما عرفت وبخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة ولحرم بعمرة وساق الهدى  
حيث لم يكن متمنا لان العود هناك غير مستحق عليه فصح المامه واما اذا لم يسبق هذا المكي الهدى  
فهو اولى بان لا يكون متمنا على ما في الغاية ومن طاف للعمرة اي بعد ان احرم قبل اشهر الحج اقل من  
اربعة اشواط وانما اي سبعة اشواط بعد دخولها اي دخول اشهر الحج وحج كان متمنا لان  
الاحرام عندنا شرط فيجوز تقديمه على اشهر الحج كتحريم الطهارة على وقت الصلوة وانما المعتبر  
اولا افعال المنع في اشهر الحج وقد وجدنا اكثر فيها ولا نذكر حكم الكل وهذا حجة على انشاء في  
قوله انه اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمنا وان ادعى الاعمال فيها لعدم جمعه بين السنيين  
في اشهر الحج لسبق حرام العمرة عليها وهو ركن العمرة عنده لا شرطها وعلى ما لك ايضا في قوله  
هو متمن وان لم يؤد الاعمال فيها اذا كان التخلل عن احرام العمرة فيها لان الجمع بينها موجود باعتبار



التحلل وان لم يكن موجودا باعتبار الاداء والاحرام وهو يعتبر حال التحلل وانما قلنا ان المعتبر اداء افعال  
المنع لا اداء افعال القرآن في شهر الحج ليس بشرط الصحة لقرآن على ما سببنا في بياننا وان كان  
طاف اربعة فلو يكون متمتعا لانه ادى الاكثر قبل شهر الحج فصار متمتعا وعن عمره قبل شهر الحج  
ومن تحلل قبلها لا يكون متمتعا ولو اعتمر كوفي في شهر الحج اي في افعال العمرة بها وتحلل بالحلوق  
واقام بمكة ورجع من عامه ذلك صحيح متمتعا لانه ترقى بفساد في سفر واحد في شهر الحج من غير ان ينام  
صحيح وكذا لو خرج من مكة بعد التحلل عن عمرته ذلك ولكن لم يجز في الكيفيات لانه في حكم الكلي في  
ما لو تجاوز الكيفيات فانه لا يصير متمتعا على ما عرفت عند قوله فاذا عاد المنع الى اهله وكذا  
اي صحيح متمتعا لو اقام ذلك اكون بعبادة بعد تحلله عن عمرته وقيل لا يصح عندها والذي ظهر منه  
انهم اختلفوا في هذه المسئلة فقبل انه يصح متمتعا عند ذلك وقيل عنده لا عندها على ما هو الظاهر من  
الهداية ايضا والذي ظهر من اطلاق جامع التفسير هو الاول واما الثاني فرواية الحاكم الشهيد  
عن ابى عصمة لكن ذكر في النهاية والعبادة عن المحيط انه قال انحصار لا يصح متمتعا على قول الكل ثم  
وجه القائلين بالصحة ان سفره الاول قائم ما لم يعد الى وطنه فكان بمنزلة من لم يخرج من الكيفيات  
وفد لجمع له نسكان في شهر الحج فصح متمتعا فوجب دم المنع فيصح تناوله منه لكونه دم شكر  
لا دم جنابة ووجه القائلين بعدم الصحة ان المنع من يكون عمرته مبقاة وجمعة ميكنة في السفر  
كذلك لان نسكاه مبقاة لان بعد ملجاء الكيفيات حل ولا عاد اليه يلزمه الاحرام من  
الكيفيات فكان كالمهل باهل ذلك الكيفيات والحاصل ان الاصل عند القائلين بالصحة انه ما لم  
الى اهله فهو بمنزلة من لم يجاوز الكيفيات وعند القائلين بعدم الصحة ان من خرج من الكيفيات  
فهو بمنزلة من وصل الى اهله ولم يذكر شهر الحج لشهرته وهو شوان وذو القعدة وعشر من ذي  
الحجة على ما روى عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن ابراهيم ولان الحج يفوت بمعنى عشر ذي الحجة في  
بقاء الوقت لا يتحقق كفوات فان في النهاية فائدة التوقيت ان شيئا من افعال الحج لا يصح الا في  
والاحرام وان صح قبلها لكنه يكره ويكون مسببا كذا في الكشف وشرح الطحاوي وكذا يظهر  
في حق المنع فانه لو طاف لعمرته اربعة اشواط واكثر قبل شهر الحج ثم البقاء في شهر الحج لا يكون متمتعا  
وقال ان ختمهم المنع هذا الحكم يشير الى انه لا يجزى في افعال عمرة القارن الى شهر الحج والقياس  
يقضي ان يكون حكم القارن حكم المنع في ذلك لان شرعية القرآن انما استفيدت من قوله تعالى  
فمن منع بالعمرة الى الحج ولان الدم واجب فيها وذلك لشكر شرعية افعال العمرة في شهر الحج ثم لما

عن هذا القياس وقال ما وجدت في نسخة من نسخ الفقه الا تحفيس المنع بشهر الحج في جميع نسكه  
دون القارن ثم وجدت رواية في المحيط بانه لا يشترط الصحة لقرآن ان يكون افعال عمرته في شهر  
الحج وقال في المنع بجمع بين حجة وعمرة اي احرم ثم قدم مكة وطاف لعمرته في شهر رمضان  
كان قارنا ولكن لا هدى عليه ولو افسد عمرته اي لو قدم اكون في مكة بالاحرام للعمرة فافسدها  
بان جامع امرته قبل افعال العمرة وانى بها بان طاف وسعى وتحلل بالحلوق وانقص ثم لم يبق في مكة  
بل خرج منها واقام بعبادة ولم يرجع الى اهله وقضاها اي قضى في شهر الحج العمرة التي افسدها ورجع  
من عامه ذلك لا يصح متمتعا عند الحج الا ان يعود الى اهله اي الكوفة لان الكلام في الكوفة ثم  
باني بها اي بالعمرة والحج في يصح متمتعا بالاتفاق لانه لما عاد الى اهله انقطع سفره الاول فصار كان  
لم يكن قائما انشاء السفر بعد ذلك من وطنه وترقى باده السنين في هذا السفر على الصحة  
فبكون متمتعا وعندها يصح متمتعا وان لم يعد الى اهله لانه انشاء سفر جديد وقد ترقى فيه السنين  
لانما التحق بموضع يجوز لاهله المنع وهو البعرة صار هو من اهله وان لم يصل الى وطنه لان  
الخروج من الكيفيات بمنزلة الوصول الى وطنه وعندها ولا يحج انه باق على سفره الاول لم يرجع  
الى وطنه وقد انتهى ذلك بالفاسد ولم ينشأ سفر جديد لان الخروج من الكيفيات من غير ان  
يعود الى وطنه كالاقامة بمكة عنده فلا يكون متمتعا ولا يلزمه دم المنع وقال في النهاية وهذا  
التي اختلف فيها فيما اذا خرج الى البعرة في شهر الحج واقام فيها واما اذا خرج اليها قبل شهر الحج  
واعتمر ورجع من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بخلاف كذا في مبسوط شيخ الاسلام وكفواله  
الظهيرية وان بقي بعد افساد بمكة ولم يخرج الى البعرة وقضى اي ما افسد من العمرة ورجع  
من غير عود الى اهله لا يصح متمتعا اتفاقا لان سفره الاول انتهى بالفاسد وصارت عمرته حجة  
ميكنة ولا تمنع لاهل مكة فكذا من يلجئهم وحاصل هذه المسئلة على خمسة اوجه على ما خرده  
في النهاية وهي كونه قدم بمكة بعمرة في شهر الحج وافسدها ومضى فيها بان طافها وسعى  
وحلق ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لان الفاسد مضمون بالقضاء ولم يقف فلا يكون متمتعا  
للتشكر وكذا لو اعتمر على الصحة وافسد حجته بالجماع قبل الوقوف بعرفة ومضى فيها بان حجة  
لم يكن متمتعا لانه لم يرتق باده السنين على الصحة في سفر واحد فلم يجب عليه دم التشكر  
ولو اعتمر في شهر الحج وافسد عمرته ومضى فيها بان طاف وسعى وحلق فان لم يخرج من الكيفيات  
بل سكن في مكة او في داخل الكيفيات فاعتمر عمرة صحيحة ورجع من عامه ذلك فلا يكون متمتعا



اقام في مكة اربعة ايام من رخل الميقات وان خرج من الميقات امان يعود الى اهله ثم اعتمر في  
اشهر الحج ورجع من عامه ذلك كان متمتعاً بالانفاق ولا يعود اليه بل اقام بصيرة او الطائف ثم اعتمر  
في اشهر الحج ورجع من عامه ذلك لا يكون متمتعاً في ذوالحجة ويكون متمتعاً قولها علماً ببناء من  
الطرفين وقد ذكرنا ايضا بيان الوجه الثالث والرابع وأشار الى بيان الاول والثاني بقوله وا  
افسده الممنوع من عمرته او حجته مضي فيه اي في بافاله ولم يتركه لانه لا يمكنه الخروج عن عهده  
الاحرام الابائين الافعال التي وجب ابتنائها في كل من العرة والحج وجه الاشارة اليها يظهر مع  
قوله ويسقط عنه دم التمتع لانه لم يترفع بآداء النسك على الصحة في سفر واحد ومن شغل  
فصل في الجرح من دم التمتع لان الاضحية ليست بواجبة عليه لكونه مسافراً ولان كانت واجبة  
عليه بان اشترى بنية الاضحية فذلك واجب غير ما وجب عليه بالتمتع فلا يجزئ عنه  
ولا لزوم التدخل في العبادات **باب اجنابا** فان في المصباح جنى على فومه جناية اذنب  
ذنباً بولخذه وغلبت الجناية في السنة الفقهاء على الجرح والقطع والجمع جنابات انتهى  
وفي كغزب الجناية ما تجنيه من شراي تحذره تسمية بالمصدر لانه حق باحرام من الفعل  
انتهى ولا يخفى عليك ان المراد هنا ما تكون حرمة بسبب الاحرام او الحرام على ما سيظهر لك اجنب  
الحرم اي بدو عدز لان حكم تطيبه لغز سبباً في ذكره مصطحاً بالتطيب عبارة عن الصاق  
عين له راحة طيبة ببدنه او بعضونه حتى لو شتم الحرم طيباً ولم يلتصق ببدنه من عينه شئ  
لم يجب عليه شئ على ما في العناية وقال في فتح القدير الزعفران والنبسج واكياسين واكافا  
والرياحان والورد والورس والعصفر طيب وعن ابى يوسف القسط طيب ايضا وفي المحلى  
اختلافهم ولا فرق في المنع بين بدنه وازاره وراشده وعن ابى يوسف لا ينبغي للحرم ان يتوسد  
ثوباً مصبوغاً بالزعفران ولا ينام عليه ثم ان لم يكن على الحرم شئ يشتم الطيب من الرياحين وغيرها  
ما ذكر ككند بكرة له ذلك وكذا شتم اثار الطيبة كالنفاح وهي مختلفة بين الصحابة كرهه  
عمر وجابر واجازه عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يشتم مسكاً في طرف ازاره ولا لباس  
بان يجلس في حانوت عطار ولو دخل بيتاً قد اجبر فيه فغلق ثوبه راحة فلا شئ عليه بخلاف  
ما لو اجبره قالوا ان اجبر ثوبه بعد الاحرام فان غلق به كثير فعليه دم والا فصدقة وكان  
المرجع في الفرق بين الكثير والقليل المعروف ان كان والا فاقع عند البتلي وملة البحر انما  
في ثوبه شبر في شبر فملت عليه يوما يعلم نصف صاع وان كان اقل من يوم فنبضه فينبذ

التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في القليل وعلى تقدير التطيب في الثوب بالبرمان ولا لباس يشتم  
الطيب الذي تطيب به قبل احرامه وبقاءه عليه ولو انشغل بعد الاحرام من مكان الى مكان من بدنه لا شئ  
عليه اتفاقاً وانما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام وكفر ثم بقي عليه الطيب منهم من قال ليس عليه  
بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه جزاء لان ابتداءه كان مخطوفاً فكان كله مخطوفاً فيكون بقاءه  
حكم ابتداءه بخلاف الاول والرواية توافقه وفي المنقح عن هشام عن محمد اذا شتم طيباً كثيراً  
فارق له دماد ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم لخر ولا يشبهه هذا الذي تطيب  
قبل ان يحرم ثم احرم او ترك الطيب عضو كاملاً كاليد والراس والساق والخذ او ازيد منه  
الى ان يعم كل البدن هذا في ظاهر الرواية وفي النوادر اذا طيب مقدار ربع الراس وغيره  
من العضو كان عليه الدم كانه حلق ربع الراس وسند ذكر الفرق بينهما في الجمع المنفرد  
فان بلغ عضو اقدم والا فصدقة فان كان قارناً فعليه كفارتان للجناية على احراميه  
انما يجب كفارة واحدة بتطيب كل ابدن اذا كان في مجلس واحد وان كان في مجلسين  
فكل طيب كفارة كغز لا واولا عندها وقال محمد عليه كفارة واحدة مالم يكفر لا ولى  
وان داوى فرحة بدواه فيه طيب ثم خرجت فرحة اخرى فداواها مع الاولى فليس عليه الا  
كفارة واحدة مالم يبرأ الاولى ولا فرق بين قصده وعدمه وهل يشترط بقاء الطيب انا  
اولا في فتح القدير عن المنقح ابراهيم عن محمد اذا اصاب الحرم طيباً فعليه الدم فسان الله عن الفرق  
بينه وبين لبس القميص لا يجب عليه الدم فيه حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به  
فقلت وان اغتسل من ساعته قالوا وان اغتسل من ساعته وفي الكافي للحاكم ان من طيباً  
فان لزومه نصدق بصدقة وان لم يلزقه شئ فلا شئ عليه الا ان يكون مازق به كثير فاحشاً  
فعليه دم وفي الفتاوى لا عيب بيده طيباً وان كان لا يقصد به التطيب واعلم ان الظن في  
الكتاب ولفظ الهداية وعامة المنون اعتبار الكثرة والقلّة في العضو ومادونه يعني  
العضو كثير يجب بالجناية عليه ثم ومادونه قليل يجب فيه الصدقة ولكن ذكر الفقهاء ابو جعفر  
ان الكثرة والقلّة يعتبران في نفس الطيب لانه العضو فان كان كثيراً مثل كف من ماء الورد  
وكف من كفالية ويقدر ما يستكثره الناس من المسك يكون كثيراً وان كان قليلاً في نفسه  
والقليل ما يستقله الناس وان كثيراً في نفسه وكف من ماء الورد يكون قليلاً ووفق بعض  
الشافعية فيها وفي ارنيلي وهو الصحيح وقال ان كان الطيب قليلاً فالبصرة للعضو وان كان كثيراً



فللطبيب ويشهد له ما ذكره ان كل طبيا كثيرا يجب ان يداوى عند الحاجة وقال لا يجبا الصدقة لانه لم يستعمله  
استعمال الطبيب وله ان اذا استعمله كثيرا يلزق باكثر منه او كله وهو عضو كامل فيجب عليه ان يداوى  
ون في قاضيه ان لو جعل المله الذي فيه طب في طعام قد طبخ ونفبر واكله لاشي عليه وان لم يطبخ  
ورجحه يوجد فيه بكرة ذلك ولاشي عليه ولو جعل انزعفان في المله فان كان انزعفان غالبا  
عليه الكفارة وان كان المله غالبا لا كفارة عليه انتهى فلم منه انه لو خلط الطيب بطعام من غير  
طبخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا لاشي عليه اكله وان كان غالبا فهو كالماء وقالوا  
ولو خلطه بمشروب فان كان غالبا فعليه دم وان كان مغلوبا فعليه صدقة الا ان يشرب  
مرارا وفي كبره ينبغي ان يسوي بين المأكول والمشروب المخلوط كل منها بطيب وهو مغلوب ما بعد من  
اصل كما هو الحكم في المأكول او بوجوب الصدقة فيها كما هو الحكم في المأكول لزمه الدم لان الحانة  
يتكامل بها كل الارتفاق وذلك في العضو الكامل وما فوقه فيترتب عليه كالجزاء وهو الدم  
وكذا لو ادهن بزيت هذا عند الحاجة وعند الحاجة لزمه في الادهان صدقة وقال الشافعي ان استعمل  
في الشعر فعليه دم لانه لا زالت الشفتان جارية قاصرة وان استعمله في غيره فلاشي عليه  
لانفاداه ولها انه من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قول الهوام وازالة الشفتان فكان جناية قاصرة  
ولايجب ان اصل الطيب فان الروائح تلقى فيه فتصير غالبة ولا تخلو عن نوع طيب ويقبل الهوام  
ويبين الشعر ويريل التفت والشفتان فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم وكونه مطعونا  
كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت الخالص ودهن السمسم اما المصطب منه كالنفسج والزريق  
وما اشبهها فيجب استعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه ان يطيب  
ولو داوى به جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب في نفسه وانما هو اصل  
الطيبا وطيب من وجه فيشترط استعماله على وجه ان يطيب بخلاف ما اذا داوى بالمسك وما  
اشبهه من الغبر والكافور فانها طيبا بنفسها فلا يشترط اعتبار استعمالها الا ترى انه لو اكل  
زعفرانا مخلوطا بطعام او طيبا خربك مساسا لزمه الدم وان مسته اننا فلاشي عليه  
لكونه مستهلكا وانما خضر الزيت فانه لو ادهن بالشحم او بالسمن فلاشي عليه كذا في النهاية  
عن الجريد قال في قاضيه ان الكحل كحل لا طيب فيه لا باس به وان الكحل كحل فيه طيب مرة  
او مرتين فعليه الدم في قول ابي انتفي وهذا يستعمل فيه الخلاف بينه وبين صاحبيه كذا في الترتيب  
لكنه قال في كذا الحكم ان كان في الكحل طيب فعليه صدقة الا ان يكون ذلك من ركنه فاعليه

دم ولم يترك فيه الخلاف ثم انما منه كون اكثر في الفعل لانه نفس الطيب ولو يلزم الدم مرة واحدة  
لان ادنى الكثرة هو الاثنان بخلاف ما في قاضيه ان حيث حكم بلزوم الدم مرة واحدة ولو خضب الجرح  
راسه بخمسة او ستره يوما كاملا او ليلدا كاملا لانه لو ستره اقل من اليوم لزمه صدقة على ما في النهاية  
فعليه دم اما الاول فلا في طيب بقوله عم الحناء طيب رواه البيهقي وهو حجة على الشافعي في قوله لا  
عليه شي وهذا في النمايع ولو كان جامدا غير ما مع فعليه دمان دم للطيب ودم لتغطية الرأس  
وكذا لو خضب كعبه لزمه دم على ما في الاصل واما لو خضب راسه بالوسمة اي شجر الخضاب  
فلاشي عليه في ظاهر الرواية لانه ليس بطيب وروى الحسن عن ابي ان عليه صدقة لانه قيل  
الهوام ويدين الشعر وعن ابي يوسف ان خضبا راسه بالوسمة للمعالجة من الصداع فعليه دم باعتبار  
انه يغطي راسه وهو الصحيح على ما في الهداية لان وجوب الدم باعتبار تغطية الرأس يوما جمع عليه  
ولو غسل راسه باخطي فعليه دم عند ابي وقال ابو يوسف ومحمد عليه الصدقة لانه ليس طيبا  
لكنه يقبل الهوام وقال ابو ج لا نعم انه ليس بطيب بل له راحة وان لم تكن ذكبة فكان كالحناء فقله  
الهوام فيتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف ليس فيه شي واولوه بما اذا اغتسل به بعد  
يوم النحر لانه لا ينجس له مطبوخ راسه قيل قول ابي في الخطي الفرق وله راحة وقولها في خطي الشمام  
ولا راحة له فلا خلاف ولو غسل بالصابون والحرض لاروايه فيه وقالوا لاشي فيه لانه  
ليس بطيب ولا يقبل واما الثانية فالاعتقاد فيها بحسب الوقت ما ذكر في المتن واما من حيث  
المقدار ففي تغطية جميعه يوما كاملا لا خلاف في لزوم الدم واختلاف في تغطية بعضه  
فالذي روى عن ابي انه اعتبر الربع اعتبارا بالخلق فان بلغ مقدار الربع فدام يوما لزمه دم  
كالزوم الدم بخلق ربع الرأس والحية والجماع بينها ان ستر الربع ارتفاق مقصود بمقتضى  
كخلق الربع وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الرأس اعتبارا للحقيقة وفي نوادر ابن سماعه ان محمدا  
اعتبر الاكثر ايضا وفي فتح القدير وهذا القول اي اعتبار الاكثر اوجه في النظر ثم قال ومن  
فروع اعتبار الربع ما لو خضب الحرم راسه بمصاصة او وجهه يوما و ليلة فعليه صدقة  
الا ان يخذ قدر الربع ولو خضب موصفا الحرم جسده لاشي عليه وان كثر لكنه بكرة من  
غير عذر كعقد الارز وتحليل الرداء لشبهه الخيط بخلاف لبس المرأة الفقازين لان لها ان تستر  
يديها بخيط غيره فلم يكره لها ولا باس ان يغطي اذينة وقفا ومن كعبه ما هو اسفل من الذقن  
بخلاف منه وعارضه وذقنه وكذا لو لبس ثوبا خيطا يوما كاملا او ليلدا كاملا على ما في غايته



ثم لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا حدث اللبس بعد الاحرام او لم يحدث وهو لا يسهل فدام عليه يوما  
او ليلة بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله فانه لا يمنع عنه على ما مر للنسفي  
ولولا ذلك لوجب فيه ايضا ولا فرق ايضا في كونه مختارا في اللبس او مكرها عليه او جاهلا او نائما  
فقط انسان راسه او وجهه ليلة حتى يجب الجهاد على النائم لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار  
اسقط الاثم عنه لا لوجوب ومفهوم التقيد بتوبه بحيث ليس يعتبر بل لوجوب اللباس كله المتغير  
والعامة والخيفان يوما كان عليه دم ولحدكا لا يلزم في الجماع لانه ليس واحد وقع على جهة  
واحدة وكذا لو دام على ذلك اياما او كان يزرعها ليلدا ويغيا ودر لابسها نهارا او يلبسها ليلدا للبرد  
ويزرعها نهارا ما لم يغرم على التزك عند الخلع فان غرم عليه ثم لبس مقدرا لجزاءه ان كان كفر للدول  
بالا تفاق لانه لما كفر للدول التحق بالعدم فيعتبر الثاني لابساً مستبداً وان لم يكن كفر للدول فعليه  
كفارتان عند الحاج واليوسف وفي قول محمد كفارة واحدة بناء على انه ما لم يكفر فاللبس على  
حاله فهو واحد بخلاف ما اذا كفر على ما ذكرناه ولوليس يوما فارق دما ثم دام على لابسها يوما  
لحر كان عليه دم اخر بخلاف لان الدم على اللبس كما تبداه بدليل ما لو لم وهو مشتمل على  
الحيض فدام عليه بعد الاحرام يوما فان عليه الدم واعلم ان ما ذكرناه من اتحاد الجهاد في اللبس  
جميع الحيض محله فاذا لم يتعد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطرب الى لبس ثوب فلبس ثوبين  
فان لابسها على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وان لابسها على موضعين موضع  
الضرورة وغيرها كما قلنا متوهم مع التقييد فعليه كفارتان يتخير في احدهما وهي ما يكون للضرورة  
ولا يتخير في الاخر للضرورة والتقيد اليوم باكمال هو الكف وعنه اليوسف انه اذا لبس اكثر  
من نصف يوم فعليه دم وقال الشافعي يجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق يتكامل بالانتشار  
على بدنه قلنا ان معنى التفرق مقصود من اللبس فلا بد من اعتبار اللذة ليحصل على الكمال فيجب  
الدم فقد ربا اليوم لانه يلبس فيه ثم يزرع عادة ويتقاصر فيادونه الجناية فيجب الصدقة  
غير ان ابا يوسف اقام الاكثر مقام الكل وعنه محمد في لبس بعض اليوم قسطة من الدم كثلث اليوم  
فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه ولو ارتدى بالقميص او شتر به او ارتد بالسر او بل فلان اربعة  
لانه لم يلبس لابس الحيض وكذا لو ادخل منكبيه في البقاء ولم يدخل يديه في الكبيس لانه ما  
لبس البقاء ولهذا يتكلف في حفظه حتى لو زره ولم يدخل يديه في الكبيس لانه ما  
لا يسهل لانه لا يتكلف اذا كان في حفظه على ما سياتي في لمر ابواب وكذا لو لبس الطيب لسان

من غير ان يزره لم يكن لا يسهل لعدم الاستمسك به لا يتكلف فلا شيء عليه وان زره يوما لم يسهل  
لحصول الاستمسك به بنفسه بسبب كثرة احوال راسه او كونه وقال مالك لا يجب فيها الا  
بالحلق والكل وقال الشافعي يجب بالحلق القليل اعتبارا ببنايات الحرم قلنا ان حلق بعض الراس ارتفاق  
كامل لانه معتاد عند بعض الاثر والعلوية فينكامل به الجناية فيتقاصر فيادونه بخلاف تقليب  
ربع العضو لانه غير مقصود بل التوقية العضو الكامل وكذا حلق مقدار ربع اللحية معتاد بالعرف  
والعرب والتقريب قال في القدير ان الحكم بلزوم الدم في حلق ربع الراس واللحية من غير ذكر  
خلاف فيه موافق لعامة الكتب وهو الصحيح لا ما في جامع شمس الائمة وقاضيان ان على قولها في  
حلق الجميع الدم وفي الاقل منه الطعام وعنه ابي يوسف في رواية اخرى ان حلق الاكثر الله  
وعنه محمد يجب الدم بالحلق الشعر لانه يفيد به الاستبراء الشرعية فيقام مقام الكل لحيطة طاهدا  
فلو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع شعرها فاما فيه صدقة وكذا لو حلق كل راسه ولعله  
اقل من ربع شعره وان كان عليه قدر ربع شعره على تقدير كون شعر راسه كاملا فيفقه الدم  
وفي الرغبة في حلق راسه وارق دما ثم حلق كونه وهو في مجلس واحد فعليه دم اخر ولو حلق  
راسه وكعنه وابطيه وكل بدنه في مجلس واحد فدم واحد وان اختلفت الجاه لس في كل مجلس  
موجب جنايته فيه عندهما وعند محمد دم واحد وان اختلفت الجاه لس ما لم يكفر للدول اعتبره  
بما لو حلق في مجلس ربع راسه وفي اخر ربعا اخر حتى انتهت في اربعة مجالس بلزوم دم واحد  
انفا قاما لم يكفر للدول والفرق لهما ان هذه جنايته واحدة وان تعددت الجاه لس لا اتحاد محلها  
وهو الراس فالن في مناسك الفارسي وما سقط من شعرات راسه وكعنه عند كوضو  
لزمه كف من طعام الا ان تزيد على ثلث شعرات فان بلغ عشرين لزمه دم ورده ابن الهيثم قال  
انه غير صحيح لان القدر الذي يجب به الدم وهو الربع من كل الراس واللحية لا عشر شعرات ثم في  
اكثر كف من طعام عند محمد وقال في قاضيان وان نف من راسه وانفاه او كعنه شعرات  
ففي كل شعرة كف من طعام والمراد بالخلق هنا الازالة سواء كان بالموسى او غيره وسواء كان نكاحا  
اولا وسواء ازاله بنفسه او ازاله غيره فيشمل الازالة بالنورة والاحتراق والتنف او حلق  
رفقه كلها لانه عضو مقصود بالخلق بفعله الناس للراحة والزينة وابطيه واحد لان كل  
واحد منها مقصود بالخلق لدفع الازي وبيل الراحة فان قيل ان كان كل منها مقصودا يجب حلقها  
دما قلنا ان جنايات الحرم اذا كانت من نوع واحد يجب فيها ضمان واحد وفي قاضيان ان كانا



الابطال كغيره فيكون فيه أربع لوجوب الدم والا فلا أكثر أو عاتته كلها لانه ارتفاق كامل ولو خلق  
بعض وقتة أو ابطه أو عاتته نجيب الصدقة لا الدم لان كلا من هذه الاعضاء بمنزلة ربيع الرأس  
والحجة لان العادة لم تجز في هذه الاعضاء بالافتقار على خلق بعضها حتى يقام ربيعها مقام الكل  
كانت الرأس والحية واستصرح به وقان في قاصيتان وفي خلق العانة دم ان كان الشعر كثيرا  
ولم يصرح فيه اعتبار أربع عند كثرة شعرها كما صرح في الا بطل كما على ما ذكرناه آنفا وكذا لو  
حاجبه جمع مجتمعة بفتح الميم اسم موضع من الحجامة وعندنا صدقة لانه لما جلق لأجل الحجامة وهي  
ليست من المحظورات فكذلك ما يكون وسيلة إليها الا ان فيه ازالة شيء من الثقت فيجب الصدقة  
ولا يجز ان حلقه مقصود لانه لا يتوصل الى التلق الآبه وقد وجد ازالة الثقت من عضو كامل  
في حق الحجامة فيجب الدم كذا في الهداية يفيد ما ذكره في وجهه في حقيقته انه اذا لم ترتب الحجامة  
على خلق موضع الحاجم لا يجب الدم لانه اذا كان كونه مقصودا لما هو للتوصل به الى الحجامة فازا  
لم يقبضه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصودا فلا تجب الا الصدقة كذا في فتح القدير ونور  
بما ذكره ان تلي في وجهه حيث قال فيه ان حلقه لم يجز مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق  
غير الحجامة هذا فان قيل ان الحجامة كاللا يتوصل إليها بدون الحلق كذلك لا يتوصل إليها بدون  
عدمها المقدم عليها لان بعد حصولها لا يتصور تحصيلها لامتناع تحصيل الحاصل مع ان عدمها  
ليس مقصودا فينقض به وجه الجرح قلنا المتعلق لا يخلو اما ان يكون مقدورا لنا او غير مقدور  
فان كان مقدورا نكون هي مقصودة ايضا ويكون التلق بالنسبة الى تلك المقدمة مطلقا كالطهارة  
بالنسبة الى الصلوة فانها وليجة مثل الصلوة والحلق للحجامة من هذا القبيل وان كان غير مقدور  
لا يكون مقصودا ويكون المقصود مقيدا بالنسبة الى تلك المقدمة كالعقل والبلوغ والوقت بالنسبة  
الى الصلوة فانها ليست بواجبة مثل الصلوة لعدم كونها مقدورا لنا وعدم الحجامة من هذا القبيل  
فحاصل الكلية ان ما لا يتوصل الى التلق المطلق الا به فهو واجب وتحقيق هذا في الكتب الكونية  
وان قصا فاصح اظهور مثل اسبوع واسابع بيده ورجليه في مجلس ولحد فعليه دم  
لانه من المحظورات كما يفيد من فضا الثقت وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلها كلها فهو ارتفاق كامل  
الدم ولا اتحاد النوع والمجلس لا يزد على دم ولحد وكذا أي دم ولحد لو قصا فاصح في ربيع واحدة او رجل  
واحد اقامة للربيع مقام الكل كانه حلق الرأس والحية فان قيل اقامة الربيع مقام الكل في الرأس والحية  
بناء على ان معناه على ما سبق والمعاد في فلم لا يقتصر للبس لا يقتصر على طرف واحد فلا يصح احاقه

بما لعدم الجامع لجيب بان الجامع انما هو كالأرتفاق لا الاعتبار الا انه لما كان قد يتردد في حصول  
الاعتبار لم يخلق ربيع الرأس بثبوت العادة اذ المقصد البديهي وجد العادة لمن يقصده ليس لا يبدل  
الارتفاق لا انها هي المناط في لزوم الدم بل المناط هو حصول كالأرتفاق ولا شك في حصوله  
بقلم غامد وان كان في أيدي من اكل منه وفي اكل كرمه وان قصا فاصح في ربيع ورجليه  
في أربعة مجالس بان قصا فاصح في كل طرف في مجلس فعليه اربعة دماء عند الجرح ولي يوسف  
وعند محمد دم ولحد لان مبنى الكفارات على التدخل حتى يلزم على الحرم بقول صديق الحرم فيه واحدة  
وان كانت الجناية في حق الحرم والاحرام جميعا ما شئت كفارة الفطر في رمضان الا اذا انحلت  
الكفارة لارتفاع الجناية الا ولي بالنكفر فبغير ان يذنبه جناية متبدلة على ما سبق مثله ولها ان  
القالب في كفارة الاحرام معنى العادة بدليل انها تجب على المذور كما ذكره وانا في المحل الثاني  
والمنظر وبما ننظر في ذلك لا يتدخل فقلنا ان التدخل مقيد باتحاد المجلس لانه اذا كان في مجلس  
ولحد فالمقصود واحد والمحال مختلفة فرجما اتحاد التلق لوجود الجامع وهو المجلس لانه جامع  
المختلفات كلف أي السجدة واما اذا اختلفت المجالس فخرج جانب المحل ويلزم لكل واحد دم على  
بالوجهين اعترض بان الجنايات اذا كانت من جسد واحد لا تستد الكفارة وان اختلفت المجالس  
كما اذ خلق راسه في مجالس مختلفة فان عليه كفارة واحدة لاتحاد الجسد لجيب عند بان هذا ثلثه  
امور اتحاد التلق واتحاد المحل واتحاد المجلس وكذا اختلف فيها فتى اخذ الجميع لزومه كفارة واحدة بالاتفاق  
ومنى اختلف الجميع لزومه الكفارة متعدي بالاتفاق ايضا ومنى اتحاد التلق واختلف المحل فان اتحاد  
يقوى جانب الاتحاد فلزومه كفارة واحدة ومنى اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف وقد ردت  
الكفارة فاذا عرق هذا ظهر لزوم التقدر فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الكفارة عند  
اتحاده ولا يلزم خلق الرأس لان المحل وهو الرأس متحد والتوكيد بخلاف محل النزاع لان المحل فيه  
مختلفة ولا يشكل بخلق الأبطان فان التلق متحد والمحال مختلفة ولا يختلف الحال في اتحاد الجوار  
بين ما كان المجلس متحدا او مختلفا لان ذلك لا رايه فيه ولو سلم ذلك لكن ثم ما يوجب اتحاد  
المحال وهو التوقير فانه لو نور جميع لم يلزم الكفارة واحدة وقد تقدم ان الحلق مثل التوقير ليس  
في صورة النزاع ما يجعلها كذلك كذا في النعانية ولما فرغ من بيان ما يوجب الدم في هذا الفصل  
من حصول الجناية شرع في بيان ما يوجب الصدقة فيه فقال وان طبيا قل من عضو او ستر  
راسه او لبس الخيط اقل من يوم فعليه صدقة لقصور الجناية فيها هذا في ظاهر الرواية وفي رواية



النواذر اذا طيب ربع العفو فعليه دم اعتبارا بحلق الرأس وقد ذكرنا الفرق بينها ثم وكذا الوخلق اقل  
من ربع راسه او ربع كعنه لما ذكرناه او خلق بعض رقبته او بعض عانته او بعض احد ابطيه او خلق  
حلل او محرم راس غير محلا لا او محرم ما يعني ان الحلق اما حلال او محرم وعلى التقديرين المحلوق  
راسه اما حلال او محرم وعلى التقديرين اما با من او بغير امره فحصلت ثمان صور ففي كل احدى تلك  
صدقة الا في صورة وهي كونها حلا لى وعلى المحلوق راسه دم الا في صورة وهي كونها حلا لا  
وقال كشافي لا يجب على الحلق شئ اصله محرما او حلالا لان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر  
غيره فاستقوى موجب الجناية وكذا لا يجب على المحلوق المحرم شئ اذا كان بغير امره بان كان نائما  
لان من اصله ان الاكره يخرج المكره عن المؤاخذه بحكم العقل والنوم يبلغ منه لان القصد  
بفساد الاكره وينعلم بالنوم قلنا في الحلق ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من مخطورات  
الاحرام لا يستحقها الا ما من منزلة نبات المحرم وتناول مخطورات الاحرام بوجوب الجنازة  
كان في بدنه او في بدن غيره كان نبات المحرم فلا يفتقر الى الحلق بشعره وشعر غيره الا  
ان الجناية في شعره يتكامل فيلزم فيه الدم وفي غيره الصدقة وفي المحلوق راسه تغد  
السبب الموجب وهو نيل الراحة والريفة وذلك بوجوب الدم والنوم والاكره لما ينفي الاثم  
فقط لاحكم العقل ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحلق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة والريفة  
فصار كما تعذر اذا ضمن العقل لا يرجع على الفاء لانه في مقابلة ما استوفاه من منافع  
القبض وقيل انه يرجع على الحلق لانه هو الذي اوقعه في هذه الهبة والخيار هو الاول لما ذكرنا  
وان اخذ المحرم من شارب حلال او قلم اظافه اطعم ما شأنا لما ذكرناه ان ازالة ما ينمو من  
بدن الانسان من مخطورات الاحرام ولا يصري عن نوع ارتفاق لانه ينافي سبب غيره وان كان  
اقل من التنازي سقت نفسه فيلزم الطعام كذا في الهداية قال في فتح القدير اما ما ذكره في التنا  
فلا شك فيه واما في قلم الاظفار فالحال في المبسوط قال الجواب في قص الاظفار هناك الجواب  
في الحلق وما في المحيط ايضا حيث قال عليه صدقة هذا وروى عن محدثه لاصان في قص الاظفار  
واعلم ان صريح عبارة الاصل في المبسوط والكافي للحاكم في حق الحلق هكذا وان حلق المحرم  
راسه حلال لصدقة بشئ واذ حلق المحرم راس محرم اخر بامر او بغير امره فعلى المحلوق دم وعلى  
الحلق صدقة انتهى وقال ابن ابي عمير ان هذه العبارة انما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف  
صاع فيما اذ حلق راس محرم واما في الحلق فاما تقتضي ان يطعم اى شئ كقولهم من قبل فله اجرة

تصدق بنا شاء واردة الصدقة المقدرة في عرف اهل قديم ان يذكر لفظ صدقة فقط انتهى وعلى هذا قول  
المصنف عليه صدقة في صورة الحلق فالحال في هذه القاعدة او قص المحرم اقل من خمسة اظفار اى ضلبيه  
ان يتصدق بنصف صاع من بر يلقى كل ظفر الا ان يبلغ ذلك دماغ ينقص منه شئ على ما ذكرنا وهو  
يقول كذا لا يجب عليه بكل ظفر صدقة وقال زفر يجب عليه الدم بنقص ثلثة منها اقامة للاكثر مقام  
الكل وهو اصابع اليد الواحدة قلنا ان اظفار اليد الواحدة اقل ما يجب الدم بقله وكل ما هو كذلك  
لا يقام اكثره مقامه وذلك لانه انما وجب الدم فيها باعتبار فيها مقام الكل ففي كليتها شبهة  
ولو اقمنا ثلثة منها مقامها ووجبنا فيها الدم ايضا لكان في كليتها شبهة المشبهة وهي غير معتبرة  
وانما المعتبر هو المشبهة فقط ولا ينافي ما لا ينافي لانه اذا اقيم ثلثة مقام الخمسة كما اقيم  
الخمس مقام الكل يقيم اكثر الثلثة اعني الاثنين مقام الثلثة ثم يقيم اكثر الاثنين اعني الظفر والنصف  
مقام الاثنين ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف وهلم جرا الى ان ينهي النفس الى جزء لا يتجزأ قلنا  
ان اكثر اليد الواحدة لا يجمع اقامته مقامها حتى يجب فيه الدم او قص المحرم خمسة متفرقة من يده  
ورجله اى ضلبيه صدقة عندها وعند محمد في الخمسة المتفرقة دم اعتبارا بما لو قصها من كف  
واحد وبما اذ حلق ربع الراس من مواضع متفرقة ولها ان كان الجناية ينيل الراحة والريفة وبالفلم  
على هذا الوجه يتنازى به ويشبهه ذلك بخلاف الحلق من مواضع متفرقة لانه معناه عند بعض الناس  
ويحصل الارتفاق به فاذا نقصت الجناية فلا يخفى فيه يجب فيها الصدقة لكل ظفر طعام مسكين  
وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقا الى ان يبلغ ذلك دماغ ينقص منه شئ ما شاء وفي الغيبة  
وفتح القدير قال لو قص سنة عشرم ظفرا من كل طرف اربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة الى  
ان يبلغ ذلك دماغ ينقص ما شاء هذا وكل ما يفعله العبد المحرم ما فيه الدم عينا او الصدقة عينا  
فعليه ذلك اذا اعتق لانه كالحال ولا يبدل ما يصوم وان انكسر ظفر المحرم فاخذه فلا شئ عليه  
لانه لا يوجب الا نكسا رضا شبهه ابا بيسر من شجر المحرم وان طيب المحرم او لبس او خلق لعذر بان اضطر  
الى فظية الراس خوفا من الهلاك من البرد او للرض او لسلاح الحرب خبر ان شاء ذبح شاة وان شاء  
تصدق بثلثة اصوع على سنة مساكين وان شاء صام ثلثة ايام لقوله تعالى ففدية من صيام او  
او سنك وكلمة والتجبر وقد فسرها رسول الله ص ما ذكره الآية نزلت في حق العذر وفي الخبر  
عن حديث كعب بن عجرة قال قلت لى رسول الله ص والفعل شئنا نرى على وجهي فقال ما كنت ارى الوجه  
بلغ بك ما ارى اجد شاة فقلت لا فقال صم ثلثة ايام او اطعم سنة مساكين لكل مسكين نصف صاع



ثم الصوم يجزيه في موضع شاء لانه عبادة في كل موضع وكذلك الصدقة عندنا لانه عبادة ايضا  
وقال الشافعي لا يجزيه الصدقة الا في الحرم والحجة عليه ما ذكرناه واما الذبح فمختص بالحرم لا تقا  
لان لاراقه لم تعرف قرينة الا في زمان مخصوص او مكان مخصوص وهذا الدم لا يختص به  
بالزمان فيختص بالمكان ولو اختار الطعام لجزاه فيه التفتيد والتفتيد عند أبي يوسف اعتبارا  
بكفارة اليدين وعند محمد لا يجزيه بل لا بد له من التملك ولو ارادى او اشبع الانشاح ان يدخل ثوبه  
تحت يده كيمى ويلقيه على منكبيه اليسرى باليمين وانزبا لستر ويل فلا بأس به لانه لم يلبس  
لبس الخيط وكذا لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كفيه لانه ما لبسه لبس القبا حتى يتكاف  
في حفظه فان ذر القبا يوما لزمه دم حصول الاستمسك بالزمر مع الاشتغال بالخيط وقدم من قبل  
**فصل** في بيان جنابة نجس في حق الطواف وفيه بيان جنابة يتحقق في حق الاحرام بالجماع على ما  
سبقت وقد بين من قبل هذا جنابة الاحرام بالنظيب والستر وليس الخيط والخلق فالاولى ان يقب  
عنه الجنابة بجنابة الاحرام بالجماع لان هذه الجنابة مقدمة للجماع وان طاف للقدم والصد  
جنبا فعليه دم كمال الجنابة فيها فان قبل هذا تسوية بين النفل والواجب في لزوم الدم لان طواف  
القدم سنة والصد واجب قلنا الاصح وهو مختار صاحب الهداية انه واجب ايضا لانه  
وعلى تقدير القول بسنته انه يجب بالشروع فاستويا في موجب الجنابة واعلم ان ما ذكره في  
طواف القدوم جنبا او محدثا من لزوم الدم والصدقة موافق لعامة الكتب ومروى عن محمد  
ايضا ولكنه مخالف لما في مبسوط شيخ الاسلام حين قال ليس لطواف التيمم محدثا او جنبا شئ  
لانه لو تركه اصل لم يكن عليه شئ فكذلك تركه من وجه كذا في الهداية ولعله يجوز على ما روى عن محمد  
انه سنة لا يجب عليه الاعادة بتركه لكن لعبارة مع تركه فاستدل لان تركه ليس بجنابة واما طواف  
جنبا او محدثا بجنابة بوجوب الجابر وفيه ان يلبس طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يبد  
ويجب عليه الاعادة كطواف كزيارة ذكره في الخيط وكذا الطواف للركن واكثره اي طواف الزا  
محدثا اي يجب عليه شاة لانه ادخل النقص في الركن فكان الخش من الاول فيجبر بالدم او تركه  
طواف الصدر او اربعة منه اي فعليه شاة لانه تركه كواجب والاكثر منه وما دام بمكة يوم  
بالاعادة اقامة للواجب وقد اتركه دون اربعة من الركن لان النقصان بتركه لا يفسد  
فان شئ النقصان بسبب كحدث فلزمه شاة فلورجع الى اهله لجزاه ان لا يهود ويبعث بشاة  
لانه خفت معنى النقصان وفيه نفع للفقراء او فاض من عرفة قبل الامام كذا في الهداية وعرض

عليه في الهداية بان حق العبادة ان يقال ومن فاض قبل غروب الشمس لان الخطر عليه الا فاض قبل  
غروب الشمس واجاب عنه في الاكل بما حاصله ان الا فاض قبل الامام يستلزم الا فاض قبل  
غروب الشمس لان الظان الامام لا يترك ما وجب عليه من الاستدانة الى وقت الغروب وفيه  
نظر لانا سلمنا ان الامام لا يترك الاستدانة الى وقت الغروب لكن لان ان الا فاض قبل الامام  
يستلزم الا فاض قبل الغروب لانه يجوز ان يستلزم الوقوف مع الامام الى الغروب ثم يعجل  
في الا فاض قبل الامام فيقع الا فاض قبل الامام بعد الغروب ففي هذه الصورة وجد الا فاض  
قبل الامام ولم يوجد قبل الغروب فلا يستلزم ولا دام عليه في هذه الصورة على ما صرح به في  
الزيلي فالاول ان يقول مراده من فاض قبل الامام في الهداية ان يلبس لكنه ترك هذا البند  
لظهوره وهذا عندنا وقال كشاف في لاشئ عليه لان الركن اصل الوقوف وقد وجد ذلك فلا  
يترك الاطالة فيه شئ قلنا ان الاستدانة الى غروب الشمس واجبة لقوله عم فادفوا بعد  
غروب الشمس فيجب بتركه الدم بخلاف ما اذا وقف ليل لان استدانة الوقوف واجبة على من  
وقف نهارا لا من وقف ليل اعترض بان قوله عم من وقف بعرفة ليل او نهار فقد ادرك الحج  
بقضائه ان لا يكون الامتداد شرطا لانه الليل ولا في الهداية اصل واجب بان ظاهره متروك  
في حق الهداية بقوله عم فادفوا بعد غروب الشمس فيبقى الليل على ظاهره ورد بان لو ترك ظاهر  
لزم ان لا يكون من فاض قبل الغروب مدركا للحج وليس كذلك بل الحق في الجواب ان لم يمتد  
شرطا للوقوف ولم يترك ظاهر الحديث المذكور اصل ولكن اثبتنا وجوب الامتداد في الهداية بقوله  
عم فادفوا بعد غروب الشمس ولا تنافي بين الحديثين حتى يترك ظاهر احدهما بالآخر او تركه  
بين الصفا والمروة فعليه دم وتجه تام لان الدم بترك الواجب الدم لا الفساد او الوقوف  
بمزدلفة فعليه دم لانه من الواجبات ايضا وتركه في الجمار كلها لانه من الواجبات وكلها حبر  
واحد فيكفيه دم واحد على الصحيح والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو اليوم  
الرابع من اول يوم النحر لانه لم يعرف قرينة الا بها وما دامت الايام الاربعة باقية فالاعادة ممكنة فيها  
على الترتيب المشروع فلا يتحقق الترك ثم وجوب الدم بالترك اتفاقا واما لو لم يترك بل اخرج  
يوم من الايام الى اليوم الثاني منه وقضاؤه فيه فعند الحج يجب الدم ايضا وعند هالا  
وان اتركه الى الليل فرماه قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني فلا شئ بالاجماع الا في اخر يوم من ايام  
النحر فانه يجب عليه الدم بناخيره الى الغروب ولا يقضي بالليل لان وقته قد خرج بغروب الشمس



في ظاهر كذا ذهب وعن أبي يوسف ان يخرج بزوال الشمس على ما في التبيين لكنه قال في النهاية وفيه الى  
غروب الشمس في ظاهر كذا ذهب ولكنه لورحي بالليل لا يلزمه شيء انتهى فالظاهر منه جواز التفتت  
بالليل اورحي يوم واحد لانه نسك تام فيلزمه دم وقبل هذا يستلزم انه اذا نحر في اليوم الثالث  
الى مكة يجب عليه الدم لانه يستلزم ترك الرمي في اليوم الرابع مع انه يحذر في اليوم الثالث بين التفتت  
والاقامة على ما سبق واجيب بان التحجير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع واما اذا طلع فقد وجب عليه  
الاقامة والرمي فلو ترك وجب عليه الدم اورحي جرة العقيقة يوم النحر او اكثره لانه كل وظيفة  
هذا اليوم وميا وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا  
ان يبلغ دما فنقص ما شاء لان الاقل من التزويك كيفية الصدقة ولو طاف للقدم والصدقة  
محدثا فعليه صدقة اما الصدقة فلا بد من طواف الزيارة وان كان واجبا فلا بد من اظهار  
التقاوت بايجاب الصدقة فيه وبايجاب الشاة في الزيارة وعن ابي جح انه يجب الشاة فيه ايضا  
ولم يفرق بينها والاصح هو الاقل على ما في الهداية واما التقدوم فلا بد وجب على الاصح او سنة  
وجبت بالبشرع وقد ادخله نقضا بترك الطهارة الواجبة فيه على الاصح فيحبر بالصدقة اظهارا  
لدنورتيته عن طواف الزيارة كما في الصدقة على القول بوجوبه وقرابين ما وجب بالبشرع  
وبين ما وجب بالشرع وهو طواف الزيارة على القول بسننته فان قيل ان الصلوة التامة اذا  
ادخلها بالتقصير ينجز نقضا بسجدة السهو كما يجبر الفرض بها ولم يظهر دنورتيته كالتقل عن رتبة  
الفرض فيها فليكن هنا ايضا كذلك قلنا ان الشرع جعل الاجابة في حق الصلوة نوعا واحدا وهو  
السجدة فلا يصح ان يغيرها وفي الحج جعله منوعا الى البدنة والشاة والصدقة فاما كل من يصير  
الى ما تبين به رتبة التقل من الفرض وقد ذكرنا في اول الفصل ان لزوم اجاب من الدم والصدقة  
في طواف القدوم محدثا او جنيبا مخالف لرواية الميسوط فارجع اليه ثم هذا عندنا وقال الشافعي  
ان طواف القدوم محدثا لا يصير مقننا بقوله دم الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النظر  
فيكون الطهارة من شرطه قلنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق عن الطهارة والزيارة  
عليه بطريق الفرضية لا يجوز لانه نسخ كسائر النسخ لا يجوز العمل بقلنا بالوجوب لان الزيادة  
بطريق ليس بنسخ لانه لا يرفع حكم الاطلاق وهو الاجزاء مطلقا وكذا في فدية صدقة لو ترك  
دون اربعة من الصدقات والتقاوت بين ترك الاقل من طواف الصدور وبين ترك الاقل  
من طواف الزيارة فان ترك الاقل من طواف الزيارة شاة على ما في صحيح ترك الاقل من طواف الصدور

صدقة ومعنى الصدقة ههنا ان يكون كل شوط منه نصف صاع من خطه كذا في النهاية او ترك  
رعي احدي الجاهل كذا لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان التزويك اقل لان يكون اكثر  
اكثر من النصف في يلزم الدم لوجود ترك الاكثر ولو ترك طواف الركن اى الزيارة او اربعة منه  
بقي محرما ابد حتى يطوفها حتى يرجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام ويلتزم لانه يحرم  
عن النساء ابد حتى يطوف وان طافه اى الركن جنيبا فعليه بدنة على ما روى عن ابن عباس  
لان الجنبات والحجض والنفاس غلظ من الحدث فيجب جبر نقضا بها بالبدنة اظهارا للتفاوت بينها  
وكذا اذا طاف اكثره لان الاكثر له حكم الكل ولا فضل ان يعيد اى ركن ما دام بمكة مخضيا للقاء  
بما هو من جنسه وقيل وعليه ان يعيد في الهداية والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا  
وفي الجنبات ايجابا بالنسبة لنقصان بسبب الجنبات وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد طافه  
محدثا لا ينج عليه وان اعاد بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان وان اعاد  
وقد طافه جنيبا فلا شيء عليه ان اعاده في ايام النحر لا اعاده في وقته وان اعاده بعد ايام النحر  
لزومه الدم عند ابي جح بالتأخير انتهى وقال في النهاية مراده بشبهة النقصان هي نقصان الطواف  
بالحديث لا شبهة النقصان بتأخير الطواف عن ايام النحر لانه لو كان كذلك لوجب عليه شيء من الدم  
والصدقة على قول ابي جح ولم يجبا انتهى وفيه نظر لان مذهب ابي جح وجوب الدم بتأخير الطواف عن  
ايام النحر لا شبهة التأخير وانما اوجب الدم بالتأخير في الاعادة بعد ايام النحر وقد طافه  
جنيبا لتحقيق التأخير عن وقته لا شبهة التأخير لان التمسك به من الطوافين اذا طاف الاول جنيبا  
هو الثاني لا الاول وايضا ان نقصان الطواف بالحديث قد اجبر بالاعادة الجنبات اتم بالدم يكون  
الجاب من جسمن الجبور فلم يبق شبهة النقصان بالحديث فالاول وان يفسر بشبهة النقصان بالتأخير  
كما اختاره في الكفاية وسيفي الدم حصول الكفاية بالاعادة واعلم انه ان كان المراد بالدم البدنة  
يكون السقوط انفا فيما سواه كانت الاعادة بعد ايام النحر او في ايام النحر وسواء كان الكهوف  
محدثا او جنيبا وان كان تكرار به الشاة فلا بد ان يستثنى على قول ابي جح ما كان اعاده بعد ايام النحر  
وقد طافه جنيبا لانه لم يزد شاة في هذه الصورة على قول ابي جح على ما ذكرناه هذا حكم ما طافه واكثر  
محدثا او جنيبا ثم اعاده ما دام بمكة واما لو طافه واكثره محدثا او جنيبا ورجع الى اهله قبل ان  
فان كان طافه جنيبا فعليه ان يعود الى مكة لان النقص كثير بسبب الجنبات فيؤمر بالعودة اليها استكماله  
له ويعود باحرام جديد لان الطواف الاول صار مقننا في حق التحلل وليس له ان يدخل في غير لم



فلا بد له من احرام جديد وان لم يعد اليها وبعث بدنة لجزاءه لكونها جارية لكن الا فضل هو العود  
وان كان طافه محدثا فان عاد وطاف جاز وان لم يعد وبعث شاة فهو افضل لان خف معنى  
الانقصان وفيه نفع للفقراء كذا في كهداية واطواف للصدر طاهرا في احرام يوم التشرية بعد ما  
طاف للركن محدثا فعليه دم اي شاة لان طواف الصدر لم يتحول الى طواف الرنارة لانه واجب  
واعادة طواف الرنارة بسبب الحدث غير واجب بل مستحب فلا يتحول الواجب اليه فلا يلزم ترك  
الواجب فيجب الدم بسبب الحدث في طواف الرنارة ولو كان اي لو كان طاف للصدر طاهرا في  
احرام يوم التشرية بعد ما طاف له اي للركن جنباً فدا ما عندي عذابي وعندها دم فقط ايضا كما في  
توجه الاول وهذا لان طواف الصدر يتحول الى طواف الرنارة لانه مستحب الاعادة لكثرة الجناية  
بسبب الجناية فيصير هو نارك الطواف الصدر وموخر الطواف الرنارة عن ايام التشرية فيجب الدم  
بترك الصدر بالاتفاق ويتاخر الاخر عند ايج خلافا لها بناء على ان تاخير نسك عن نسك  
وتقدمه بوجوب الدم عنده لا عندها فاذا تحول طواف الصدر الى طواف الرنارة يؤمر باعادة  
الصدر مادام بكعة اقامة للواجب في وقته لا يؤمر بعده ويسقط عنه كبدة لا اقامة  
الصدر مقامه وبلغونيته بانه للصدر لانه وجب عليه افعال الحج على ما رتبته الشريعة والنية  
على خلاف ذلك فهو كسب عليه السجدة الصلوتية اذا سجد للسهو بصرف الى الصلوتية وهذا بناء على  
اصل معروف وهو ان كل من وجب عليه طواف واتى به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينو  
او نوى طوافا اخر فالحرم اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان معتمرا  
وقع من الكعبة وان كان حائجا وقع عن طواف القدوم وان كان قارنا وقع الطواف الاول للعرض  
ثم ما بعده للبحر سواء نوى التطوع او طواف الفروا كما كان ذلك لان الاحرام قد انقضى لارائه فاذا  
اتى به وقع عن المستحب ولم يتغير نية كانه مسئلة السجدة وان طاف امرته وسعى نحو المسجد  
مادام بكعة اما اعاده طوافه فليكن الانقصان فيه بسبب الحدث واما اعادة السعي فلا بد وان لم يقف  
الى الطهارة الا انه تابع للطواف لانه لا يبعد قرينة بدون الطواف فيعاد تبعاله فاذا اعادها  
لا شيء عليه لا ارتفاع الانقصان وان رجع الى امله ولم يعدها فعليه دم لترك الطهارة ولا يبرر  
بالعود لو وقع الخلل باداء الركن ان الانقصان بسبب وليس عليه شيء في السعي لانه اتى به على اثر  
الطواف معتد به ولا شيء عليه لو اعاد الطواف اي فقط ولم يعد السعي بقرينة قوله هو صحيح لا غير  
في عدم لزوم شيء في الواعاد الطواف والسعي كليهما وانما الخلاف في الواعاد الطواف فقط اذ

شمس الاثمة السرخسي والامام المحبوبي وصاحب كهداية عدم لزوم شيء مستند الى بان الطهارة ليست  
بشرط في السعي وانما اشترط فيه ان يكون على اثر طواف معتد به وطواف المحدث معتد به حتى يتخلل  
به فاذا اتى به مع تقدم الشرط عليه حصل لوق فان اعاد تبعاً للطواف كان افضل والا فلا شيء  
عليه وهو مختار للمرابضا وقال بعض مشايخنا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي كان عليه دم  
لانه لما اعاد الطواف فقد نقص الطواف الاول واذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف  
فلا يعتد به فيكون ناركاً للسعي فيجب عليه دم ثم نزع في بيان جنابة الاحرام بالجماع فقال  
وان جامع المحرم في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة ولو ناسيا او مكرها او كانت المرأة ثائمة  
او مكرها فسد حجه وبقي فيه باراء افعاله كمن لم يقبضه ويقبضه من عام قابل وعليه دم  
لقوله دم لمن واقع امرته وهما حرمان بالجماع بريقان دما وبمخضبان في حنيتها وعليها الحج من قابل  
عكذا روى عن عمرو بن علي وابن مسعود وقال انما فيجب بدنة اعتبارا بما لوجامع بعد الوقوف  
فان الواجب فيه بدنة على ما سياتي والحجة عليه لطلاق ما روينا فان قيل المطلق الى الكامل  
والكامل هو البدنة فلما نفى الا ان ههنا ما نفى من الصرفة اليه وموان الجماع قبل الوقوف كما كان  
سببا للانقضاء خف معنى الجناية فيه لاستدراك المصلحة الفاشية بسبب القضاء ولوم قابل  
فلو جنبنا البدنة لزم ايجاب الجراح الغليظة في مقابلة جنابة خفيفة وهو مقتضى خلاف الحكم  
بخلاف ما اذا كان بعد الوقوف فان الجناية فيه لم تخف لعدم وجوب القضاء لجا برفه في الجماع  
البدنة في مقابلتها كان على مقتضى الحكم ثم انسوية بين السبيلين في هذا الحكم هو اللفظ وعن ابي ابي  
لا يفسد بالجماع في الذكر بقصور معنى الجماع فيه حتى لا يجب احده عنده ووجه الظاهر ان كامل من  
حيث انه ارتفاق كامل وان لم يوجب احده وهو كالتا طهنا وليس عليه ان يفترق زوجته  
القضاء عندنا بان يأخذ في كل واحد منهما طريق غير طريق صاحبه وقال مالك يفترقان  
اذا خرجا من بيتهما وقال زفر يفترقان اذا حرما وقال الشافعي يفترقان اذا انتهيا الى المكان الذي  
جامعا فيه والاصل فيه ان الصحابة رضوا قالوا اذا رجعا للقضاء يفترقان فمالك اخذ بهذا كذا اللفظ  
فقال كما خرجا افترقا وقال زفر لا افتراق نسك بقول الصحابة ووقت اداء النسك بعد الاحرام وقال  
الشافعي اذا قربا الى المكان الذي جامعا فيه ان يقعا فيها وقفا فيه لذكرا كرها ذلك فيه يفترقان  
في ذلك الموضع خوفا عن وقوع الواقعة فلنا ان الجماع وهو السكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق  
قبل الاحرام لاجابة الوقاع قبله ولا بعده ايضا لانها يتذكران ما حكمها من كسفة كشد بدنة



بسبب لذة لبيته فيزدادان ندما ونحزنا فلا معنى للافتراق ومراد الصحابة لئلا يفترقا على سبيل  
النسب ان خافا على انفسهما الفتنة كانهما يشربان الى الامتناع عن التفتيل في حالة الصوم  
لا على سبيل كونه سكران من سكر الخمر ولا لئلا يفسد سجدة الاداء فكذلك في القضاء لان القضاء يحكي  
عن الاداء وان جامع بعد الوقوف قبل الخلق لا يفسد سجدة وعليه بدنة سواء جامعها مرة  
او مرارا في مجلس او مجلسين لكنه اذا اختلف فالاول واجب للاداء بدنة وللثاني شاة في قول الجراح والشافعي  
وقال محمد ان ذبح للاول فيجب للثاني شاة ولا فيجب عليه شيء لذلك لانه دخل الحرم ففقد  
بالجماع الاول والجماع الثاني صار فاحراما فافسد سجدة كذا في البحر عن الاسيبجاني والمسيوني  
ثم هذا اعم مما قبل اكرهى وبعده عندنا وقال الشافعي يفسد سجدة فيما اذا جامع قبل ركعة  
العبادة اعتبارا بما لو جامعها قبل الوقوف بجامع ان احرامه قبل اكرهى والوقوف كامل والجماع  
في الاحرام الكامل مفسد ولنا قوله عم من وقف بركعة فقد تم سجدة اي من من فساد به بعده  
لنا كده بالوقوف لان اتمام من حيث اداء الافعال ليس بمراد بالاتفاق لضرورة بقاء بعض الاركان  
فان قبل لو تم سجدة لما لزم ابدنه قلنا انما وجبت لقول ابن عباس سجدة تامة وعليه بدنة ولا  
ذلك الا سمعا ولا لانه اعلى انواع الارتفاق فينقلظ موجه ولو كان فارنا فعليه بدنة لوجه  
وشاة لعمرك كذا في الربيعي ولو جامع بعد الوقوف والخلق قبل طواف الزيارة فعليه دم اي  
شاة واو كان جامع بعد اربعة اشواط منها فلا شيء عليه ولو كان لم يخلق حتى طاف للزيارة اربعة  
اشواط ثم جامع كان عليه الدم كذا في فتح القدير وذكره الربيعي وفتح عن الغاية عزو الى  
المبسوط والبدائع والاسيبجاني لو جامع القارن اولا مرة بعد الخلق قبل طواف الزيارة فعليه  
بدنة للجماع وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالخلق الا في حق النساء فانه محرم بهانه  
حقن وهذا مخالف لما ذكره كس وغيره من الهداية وشروح القدير واكثر المتون فانهم  
اوجبوا على الجماع شاة بعد الخلق لا بدنة وفان في فتح القدير قول من اوجب البدنة اوجه لان  
ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والروى ظاهره فيما بعد الخلق ثم المعنى ليساعده وذلك ان  
قبل الخلق ليس للجناية على الاحرام ومعلوم الوطى ليس جنسية على الاحرام الا باعتبار تحريمه لغيره  
فليس الطيب جنسية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع او الخلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا كل  
جنسية على الاحرام ليس جنسية عليه الا باعتبار تحريمه لغيرها فيجب ان يستوى ما قبل  
الخلق وما بعده في حق الوطى لان الذي به كان جنسية قبله بعينه ثابت بعده واكثر المتون لم يكن

الوطى جنسية باعتبارها ولا حرم ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم ابدنه بعد الوقوف من  
غير تفصيل بين كونه قبل الخلق او بعده انتهى ويرجح في البحر قول من اوجب الشاة بعد الخلق بما حصله  
ان باب الجناية على الاحرام ينظر فيه الى كمال الجناية وقصورها ليجب الجزاء بحسبها والجماع بعد  
الخلق باصا و احراما فافسد سجدة لوجه عنه في حق غير النساء صارت الجناية عليه قاصرة  
فتوجب جزاء القاصر وهو الشاة ولا يخفى عليك ان هذا لا يوجب الا بعد منع قول ابن كهمام والشافعي  
لم يكن الوطى جنسية باعتبار هذا وفي الربيعي عن الربيعي ان القارن لو جامع بعد الخلق قبل طواف  
الزيارة يجب عليه بدنة للجماع ولا شيء عليه للعمرة لانه خرج من احرامها بالخلق وفي لحن في حق  
النساء وقال وهو مشكل لانه اذا بقي محرما في الجماع فكذلك العمرة ونقصه في فتح القدير بان الصواب  
قول الربيعي لان احرام العمرة لم يهد بحسب تخیل منه بالخلق من غير النساء وبقي في حق من بل اذا  
خلق بعد افعاله بالجنسية الى كل ما حرم عليه ولما عرفت ذلك في احرام الجماع فاذا ضم احرام  
الجماع احرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرح اذ لا يريد القارن على ذلك القسم فينطوي بالخلق  
احرام العمرة بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطى بل للجماع فقط ولا يخفى عليك ان هذا مخالف  
لاطلاق ما حرم من المبسوط والبدائع والاسيبجاني من قولهم ان القارن يتحلل من احرامين بالخلق  
الا في حق النساء الا ان يمنع اطلاق هذا وكذا اي عليه دم لو قبل او لمس بشهوة وان وصله  
لم ينزل على رواية الاصل والمبسوط وصح في الجماع التفسير لقاضيهما اشتراط الانزال قال البيهقي  
جماعا من وجه وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي انه يفسد احرامه في جميع  
ذلك اذا انزل اعتبارا بالصوم ولنا ان هذا الجماع يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد سائر المحظورات  
بالاجماع وهذا ليس بجامع مقصودا فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الارتفاق بل لا  
وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان الحرم فيه قضاء كشهوة ولا يحصل  
بدون الانزال فيما دون الفرج وكذا لو جامع في عمرته قبل طواف الاكثر للنقصان الحاصل فيها  
وقسدت عمرته لحصول الجناية قبل ادراك الاركان فيعفى فيها بايتان افعالها كما يعفى في صحتها  
وفضاها بعد الكف بها وان كان الجماع بعد طواف الاكثر لزم الدم ولا يفسد عمرته وقال  
الشافعي يفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالجماع بناء على ان العمرة فرض عنده كالحج قلنا انها  
سنة فكانت اسقط رتبة منه فيجب الشاة فيها والبدنة في الجماع اظهره بالتفاوت فان قيل ان  
طواف الزيارة فرض مع انه لو جامع بعد ما طاف فيها اربعة اشواط لم يجب عليه شيء واجاب



الدم فيها نحن فيه تفضل السنة على الفرض قلنا اما اوجبت فيه بناء على ان طواف العمرة قبل  
 التحلل فكان ارتكاب المحذور في محض الاحرام فيجب الدم بخلاف طواف الزيارة فانها بعد التحلل  
 بالخلق غايته ان حكمه ناخر في حق النساء فقام اكثره مقام كله فكان المحذور وقع بعد الاحرام  
 ولا يلزم منه تفضل السنة على الفرض ولا ينبغي ان ينزل بنظر ولو وصليته الى الفرج امر لان  
 المحرم وهو الجاهل لم يوجد وان اخرج الخلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة  
 لها وكذا الخلاف لو اخرج احدى ايام النحر عن يوم النحر ورمى الجمار من اليوم  
 الثاني الى الثالث ومن الثالث الى الرابع او قدم نسكا على نسك هو قبله كالخلق قبل الرمي مفرقا  
 ونحر القارن او التمتع قبل الرمي وحلقها قبل اذبح لها ان ما فات مستند ربه بالقضاء ولا يجب  
 مع القضاء شي اخر وله ما روى عن ابن مسعود من قدم نسكا على نسك فعليه دم ولا ت  
 التاخير عن المكان بوجوب الدم فيها هو موقوف بالمكان كالاحرام اذا اناخر عن ميقانه فكذلك التاخير  
 عن الزمان فيها هو موقوف بالزمان احتياطا وان حلق في يوم النحر في غير الحرم اى في كل ولما  
 قلنا في ايام النحر لا نه لخلق في غير الحرم بعد ايام النحر فعليه دمان عند ابي حنيفة ودم عند محمد  
 في الحج والعمرة كذلك ان يذبح او عمرة فعليه دم خلافا لابي يوسف والذي ظهر منه ان المستند  
 خلافيه وفي خلاف ابي يوسف في العمرة لا نه لكاح بناء على ان حرم في كاح الصغير  
 قول ابي يوسف في العمرة لم يذكره في كاح والاصح انها خلافيه على ما نه الهداية اي عندها  
 يجب الدم فيها وعند ابي يوسف لا يجب شي وتوضيح الخلاف ان الخلق للحيث يوقت بالزمان والمكان  
 عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يوقت بولدها وعند محمد يوقت بالمكان دون الزمان وعند  
 زفر بالعكس لابي يوسف ان الخلق غير مختص بالحرم لان الكني بم واصحابه احمر واما الحديثة  
 وحلقها في غير الحرم ولان الخلق الذي هو نسك في اوانه منزلة الخلق الذي هو جنائنه قبل  
 اوانه حكما فكما ان ذلك لا يختص برمان فكذلك هذا ولها ان الخلق لما جعل محلا لاصار كالنساء  
 في اخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محلا لاصار نسكا اختص بالحرم كالذبح وكذا  
 في الزمان ولا حجة لابي يوسف فيما رواه لان المحصر لا يجب عليه الخلق وانما خلق عم في الحديث  
 ليعرف استحكام عرفة على الرجوع ولان بعض الحديثية حرم قطعهم حلقها فيه وانما قلنا  
 ان الخلق للحيث لان الخلق لليرة لا يوقت بالزمان بالاحرام لان افعالها يوقت به ويتوقت  
 بالزمان عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يوقت فلو عاد للعمرة الى الحرم بعد خروجه من

الحرم بدون كغصير ففقر في الحرم بعد عوده اليه فلا دم عليه لاجتماع الاله في مكانه  
 فلا يلزم ضمانه ولو فعل الكاح ذلك لم سيفط عنه دم التاخير عند ابي حنيفة فلو حلق القارن  
 قبل الذبح لزمه دمان عند ابي حنيفة دم بالخلق في غير اوانه وهو دم القارن ودم بناحية الذبح عن  
 الخلق لان تاخير النسك عن وقته بوجوب الدم عنده وعند هارم واحد للقران فقط لان  
 تاخير النسك لا بوجوب شيئا عندها والدم حيث ذكرناه تجزئ في الاضحية اي براءة  
 كذلك والصدقة ما تجزئ في الفطرة على ما سبق ذكره **فصل** في بيان الجنائنه على الايام  
 بسبب الصيد وهو نوع اخر عما سبق من انواع الجنائنه ان قتل المحرم صيد البر اى ما يكون نواته  
 ومثواه في البر فبده بالبر لان صيد البحر حلال لقوله تعالى احل لكم صيد البحر والصيد هو المنفع  
 المتوحش في اصل الحلقه واستثنى رسول الله الخمس الكواسق على ما سيبا في ذكره في الكفا  
 فانها مبتدأة بالاذى فيجوز قتلها في كل حال ولا فرق في الصيد بين الكلول والمباح والكلول  
 وغيره لتناول اسم الصيد ذلك كله او دل المحرم عليه اي على الصيد من قتله سواء كان القاتل  
 حلالا او حراما فعليه اي على الدال المحرم الجزاء اما وجوبه بالقتل لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد  
 وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما بالدلالة فلما رويناه من حيث  
 ابي قتاده في باب الاحرام اخرج الشيطان وحكي عن عطاء الاجماع على ان الدال الجزاء ولان الدال  
 من محظورات الاحرام فانها نفوت الامن من الصيد لانه آمن بنوحشه وقواربه فصار كالاثر  
 ولان المحرم التزم الا امتناع عن التعرض فيض بترك ما التزمه كاللوع اذا تعدى بدلالة السارق  
 على التوريقه وقال الشافعي لاجزاء في الدلالة على الدال الاصل لان الجزاء يتعلق بالقتل والدلالة  
 ليست بقتل فاستبده دلالة الحلال غيره على الصيد في الحرم او خارجه فانها لا توجب شيئا على  
 الدال سواء كان الدال حلالا او حراما على ما في الغناية والحجة عليه ما رويناه وما ذكرناه وقيل  
 على الحلال فاسد لان الحلال لم يلتزم الا امتناع عن التعرض حتى يضمن بترك ما التزمه بخلاف  
 المحرم فانه التزم التعرض كاللوع فصار الحلال كالاجني اذا دل السارق على مال انسان فانه  
 لا يضمن وعن ابي يوسف وزفران في دلالة الحلال صيد الحرم ضمانا على ما في الريلي فليهذا  
 تمنع قول الشافعي ثم الدلالة للوجبة للجزاء ان لا يكون الدلول عالما بكان الصيد وان يصدقه  
 في الدلالة حتى لو لم يكن عالما بكانه او لم يصدقه لاضان عليه وان يتصل بالقتل بدلالة هذه  
 حتى لو لم يتصل لاضان عليه وان يتصل الدال محراما الى ان يقتله الدلول وان يقتله الدلول بقتل



ان ينفق حتى لو صدقه ولم ينفقه فانفقت ثم قتله بعد ذلك لم يكن على الدال شي لان ذلك ينزله جرح  
انك مل وهو اي الجراح في القيد عند ابي ج وابي يوسف ويعرف ذلك بتقوم عدلين وفي النهاية  
يقوم ذوا عدل من حيث انه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعة فاذا قتله الحريم بازيه المعلم فعليه  
قيمة غير معلم بخلاف ما اذا كانت الزيادة خلقه لا صنعة كما اذا كان طير بصوت فارد قيمته  
لذلك فان في اعتبار ذلك روايتين في رواية لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي  
رواية اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة كالحكم اذا كان مطوقا ويخلف ما اذا قتل بازي  
الغير المعلم حيث يجب قيمته معللا لان وجوب القيمة هنا لا باعتبار الثابتة وما ينبغي بكونه مستقفا  
وذلك بزيادة بكونه معللا فيدخل في النقصان كذا في النهاية والراد بالعدل هنا من له معرفة  
وبصارة بقيمة الصيد لا العدل في باب الشهادة وقيد بالعدلين وقد قالوا الواحد يكفي والآخر  
اولى لانه لحوط وابعاد من الغلط كما في حقوق ابعاد وقيل يعتبر للشيء هنا اي في جراح الصيد بالغير  
كذلك في الهدية والمراد بالنقص قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فالفرقة الاولى حلوا هذا العدد في النقص  
على الاولوية بناء على ان اللقبة زيادة الاحكام والاتقان وقال ابن الهمام الظ الجواب وقصد  
زيادة الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعية في موضع قتله وفي زمان قتله ايضا  
لان القيمة تختلف باختلاف الاماكن والازمنة او في موضع اقرب الى موضع قتله ان لم يكن  
اي للصيد فيه اي في موضع قتله فيه بان كان في برية لا يصاد فيها صيد والراد قيمته من حيث  
انه صيد لا من حيث وصفه على ما ذكرناه انما في شاة اي اذا ظهر فيه الصيد بتقوم العدلين  
فالقاتل بعده مخير في القيمة ان شاء اشترى بها اي بالقيمة هديا ان بلغت القيمة هديا قد يحكم  
في الحرم وان شاء اشترى بها طعاما فنصدق به على كل فقير نصف صاع من نر او صاعا من نر  
او شعير لا اقل كما في صدقة الفطر وان شاء صام عن طعام كل فقير يوما لانه لا قيمة للقصور  
فلو يمكن بماله فية وهو الفتوى فمقدناه بالطعام وقد عهد في الشرع اقامة طعام مسكين مقام صوم  
يوم كما في باب الفدية وكفارة الظهار ثم اذا اختار الهدى فعليه الذبح في الحرم ويتصدق  
سما على الفقراء ويخبر زوجه في غير الحرم اذا تصدق بالحم على الفقراء على الوفاء بان اعطى لكل مسكين  
من اللحم ما يساوي نصف صاع من نر بخلاف ما اذا ذبح في الحرم حيث يخرج عن العدة بجره الاراقة  
حتى ان اسرق او تلف بعد الذبح لا يجب عليه شيء وفيما اذا ذبح في غير الحرم يجب عليه قيمته لان  
اذا اقله لم يمتنع في غير الحرم لا يختصا بها به ويتصدق بالقيمة واذا اختار الاطعام بطعم في

اي موضع شاء لانه فية معقولة كقوله تعالى واذا اختار الصوم يجوز في اي موضع شاء ايضا بالاجماع لانه  
عبادة فله النفس لا يختلف باختلاف المكان فان فضل اقل من طعام فقير يصدق به او صام عنه  
يوما كاملا لان الصوم في اقل من يوم غير مشروع وهذا اي اعتبار الجراح بقيمة الصيد قول ابي ج  
وابي يوسف وعند محمد وهو قول الشافعي الجراح تغير الصيد في الجثة فياله نظري في النظر  
ولخلف في تعيين قول محمد حتى انطوى عنه ان الجراح الى الحكيم في تعيين واحد من الهدى والاطعام  
والصوم فان حكما عليه بالهدى نظر القاتل بعد تحكيمها بالهدى الى نظيره من النعم من حيث الخلقة  
ان كان الصيد ماله نظير سواء كانت فية نظيره مثل قيمته او اقل او اكثر لا ينظر الى القيمة وان لم يكن  
له نظير كسائر الطيور يعتبر قيمته كقول الاماميين وحكي الكرخي عنه ان الجراح الى القاتل غير انه  
ان اختار الهدى ليعين النظر فيما له نظير وعند الشافعي يجب النظر ابتداء من غير اختيار لحدوله  
ان يطعم ويكون الطعام بدلا عن النظر لاعتن الصيد كذا في فتح القدير والذي ظهر من الهدية قول  
الطحاوي حيث قال والجراح عند ابي ج وابي يوسف ان يقوم الصيد ذوا عدل في المكان الذي قتل فيه  
ثم القاتل مخير في الفداء ان شاء ابتاع هديا ان بلغت القيمة هديا وذهب وان شاء اشترى بها  
طعاما ويصدق على كل مسكين نصف صاع من نر او صاعا من نر او شعير وان شاء صام وقال محمد  
والشافعي يجب في الصيد النظر فيما له نظير وما ليس له نظير يجب فيه القيمة عند محمد وكان قوله  
فيه كقولها ثم الجراح الى القاتل ان يجعله هديا او طعاما او صوما عندهما الى الحكيم فذلك  
عند محمد والشافعي فان حكما بالهدى يجب النظر فيما له نظير وفيما ليس له نظير يجب القيمة كما هو عندنا  
وان حكما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو ج وابي يوسف انتهى لمحضنا فجد جيل الجراح في تغير  
واحد من الثلاثة الى الحكيم عند محمد ثم جعل النظر الى النظر الى القاتل حيث قال فان حكما يجب بالهدى  
يجب النظر وكذا في النهاية حيث قال الاختلاف في هذه المسئلة في فضول احدها ان التوا  
على الحرم القاتل فية الصيد في الموضع الذي قتل فيه عند ابي ج وابي يوسف وقال محمد والشافعي  
يجب النظر فيما له نظير في النظر لانه القيمة والثاني ان الذي الى الحكيم تقوم الصيد فاذا ظهرت  
فيمته فالجراح الى القاتل بين التكفير بالهدى والاطعام والصوم في قولها وقال محمد الجراح الى  
الحكيم واذا عينا نوعا عليه يلزمه التكفير به بقيمة والثالث يجوز للحريم ان يختار الصوم مع  
العدة على الهدى والاطعام عندنا لا يجوز عند زفر والرابع اذا اختار الطعام فالمعتبر فيه الصيد  
لشترى به الطعام عندنا وعند الشافعي المعتبر فيه قيمة النظر وهو قول محمد ايضا بناء على اصلها



ان الواجب هو النظر والخيار القيام صام مكان نصف كل صاع يوما عندنا وعندنا  
 يصوم مكان كذا يوما انتهى ثم شرع الى بيان ماله نظير في الغني شاة وفي الصنع شاة وفي الاربع  
 عناق العناق هو الاثنى من اولاد الميزونة كبر بوع جفرة وهي التي بلغت اربعة اشهر من اولاد الميزونة  
 انثى وفي النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة واستدل عليه بقوله تعالى فخذوا مثل ما قتل من النعم  
 ومثله من النعم ما يشابه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نفا وروى عن الصحابة انهم اوجبوا النظر  
 من حيث النظر في النعامة وحمار الوحش والغني والاربع كذا ذكر ولها ان الله تعالى اطلق المثل في  
 النص والمثل المطلق في عرف الشرع يراد به المشاركة في النوع وهو المثل صورة ومعنى او المشاركة في  
 القيمة والاو غير مراد بالاجاع فيراد الثاني واما المثل صورة فقط فلا يعتبر في الشرع اصل الا في  
 انه اذا اختلف مال انسان يجب عليه مثله ان كان مثليا لا مكان اعتبار المثل صورة ومعنى فيه والا  
 فيجب قيمته لانه مثل معنى فيقوم مقامه ولا يعتبر مثله صورة فقط حتى اذا اختلف دابة غيره  
 لا يجب عليه قيمته لادابة اخر مثله مع اتحاد الجنس لعدم امكان التماثل لاختلاف المعاني فيها فاما  
 مع اختلاف الجنس فاذا لم يكن الفرس مثله للفرس مع اتحاد الجنس فكيف تكون البقرة مثله للحمار  
 والوحش وكيف تكون الشاة مثله للغني والصنع مع اختلاف الجنس فوجب حل المثل على المثل في  
 الاعلى المثل صورة لعدم عرف الشرع فيه اصله ولان المثل معنى مراد بالاجاع فيما لا مثله فيكون  
 المثل صورة مراد والا لزم عموم المثل في الجميع بين الحقيقة والمجاز وكلها غير جائز على ما صرحوا  
 به فان قيل ان المثل ليس بمشارك بين المثل صورة وبين المثل معنى ولا هو حقيقة في احدها  
 مجاز في الاخر حتى يلزم ما ذكرتم من المحذورين بل هو مطلق يتناولها كرقبة يتناول المكنونة  
 والكافرة فيدخل تحت المثل المطلق الصوري والمعنوي كانه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا  
 عليه بمثل ما اعتدى عليكم وحل ماله مثل صورة ومعنى كانه المثل في ماله مثل معنى فقط  
 كالقيمة انما يجب بان المطلق هو الدال على التماثل فقط من حيث هو بلا تعرض الى الصنف لا بانثى  
 ولا بالانثى وذلك يتحقق تحت كل فرد من افراد المحتملة فلو كان المثل الاعلى المطلق لوجب  
 النعامة على النعامة وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية في المطلق ومجاز في غيره والمجاز فيها  
 مراد بالاجاع فلا يكون غيره مراد والا لزم ما ذكرناه من المحذور ولان المثل المعنوي اعم من ماله  
 نظير وما ليس له نظير والمثل الصوري خاص بماله نظير فقط واكمل بما هو اعم اولى ومعنى  
 النص هكذا فانه هو قيمة ما قتل من النعم والوحش لان المثل فيه بمعنى القيمة على ما ذكرناه وقوله في النعم

بيان لما قل لا المثل والكراد بالنعم هو النعم والوحش لان الجزء انما يجب بقتل الاهل والمراد بما روى  
 التقدير باعتبار القيمة لا باعتبار اعيانها اذ لا ماثلة بين الصنع والشاة خلفه ثم وجدنا في  
 وابي يوسف في جعل النخيل الى القاتل بعد ظهور القيمة بقويم العدلين ان النخيل شرع رفقا الى  
 عليه فيكون النخيل اربعة كانه كفارة البهي ووجد محمد والشافعي في جعله الى الحكي في قوله تعالى  
 يحكم به ذو اعدل منكم عد بابانغ الكعبة لان هذا اما تفسير للنخيل المحرور في حكم به او مفعول  
 الحكم الحكم على ان يكون بدلا عن البهي المحرور ومحو لا على محله اي يحكم بالحكم ذو اعدل هديا وفي ذلك  
 تنصيص على ان التقيين الى الحكيين ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة اوتى قوله تعالى او كفارة طعام  
 مساكين او عدل ذلك صياما الا فيكون النخيل اربعة كانه كفارة البهي او كفارة طعام مساكين  
 على ما ذكرتم ان لو كان كفارة عطا على هديا وليس كذلك لاختلاف اعيانها بل هي معطوفة  
 على قوله فجزاء بدليل انه مرفوع وكذلك قوله تعالى او عدل ذلك صياما لكونه مرفوعا فلم يكن في  
 الآية دلالة على اخيار الحكيين في الطعام والصيام فكذلك انما يهدي ايضا لعدم القاتل باكتفاله  
 وما لا نظير له فكقولها اي قول محمد فيه كفارة الاماين في اجاب القيمة مثل العصفور والحمام  
 والعامد والناس فانهم كانوا اودايم والعامد والمبتدى اي العائد في الحج والمبتدى فيه  
 وكذلك العائد في القتل والمبتدى فيه كذا في الزيلعي والذي ظهر من النهاية والفتاوى المراد بالعامد  
 والمبتدى هو الثاني في ذلك اي في وجوب الكفارة سواء اما العائد او كذا في قوله تعالى  
 صان يمتد وجوبه لاختلاف لقوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا او كل صان كذلك فالعامد كانه  
 كانه غرامات الاموال والتقييد بالهدية في قوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء الآية لاجل  
 الوعيد المذكور في اخر الآية وهو قوله تعالى ليدوق وبال امره للاحتراز عن الناس فان قيل  
 ليس هذا كغرامات الاموال الا ترى ان رجلين ان اشتركا في القتل شاة الغنم كان على كل منها  
 نصف القيمة وان اشتركا في قتل صيد كان على كل منها جزء كامل اجيب بان مناط الاحاق  
 مدارية الاتلاف للضمان وقد وجدت ذلك والاتحاد من جميع الجهات برفع التقدير وسقط  
 القياس فان قيل هذا قليل في مقابلة النص المذكور لانه صريح فيه على التقدير وهو مقابل الناس  
 ليجب عنه بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفى الحكم عاذه فجاز ان يثبت حكم النسيان بدليل  
 لخر وهو قوله عم الصنع صيد وفيه شاة من غير فضل بين عدد ونسيان والمراد وفيه قيمة  
 انشاء لما بيناه واما العامد والمبتدى في القتل فلان اكتملة الموجبة لكفارة كما وجدت ابتداء



فقد وجدت في المرة الثانية ايضا فلو تخلف الحكم عنه بطلت الفعلة فيجب عليه جزاء اخر كما قلنا  
في سائر المخطوطات كذا في النهاية فان قيل قال الله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه فقد جعل كل  
جزائه انتقام الله تعالى فلا يكون له موجب اخر سواء لجيب بان هذا متمسك ابن عباس وداود  
الطاهري في مذهبه ان موجب العايد ان يقال له اذهب فينتقم الله تعالى منك ولكننا نقول المراد منه  
اذا عاد مستحله او مستحقا به كما قالوا في قوله تعالى في باب الربوا ومن عاد فاولئك اصحاب  
النار هم فيها خالدون واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء علا بدلالة النص وان جرح الصيد  
او قطع عصفه او تنف شعره ضمن ما نقص من قيمته اعتبار اللبعض باكمل كما في حقوق العباد  
فان انفق مال انسان بوجبه ضامنه لو كلفه فكل او بعضا فبعضا هذا اذا لم يمت من الجرح بغيره  
مقابلته لما سبق ولومات من جرحه يجب كالقيمة ولو غاب ولم يعلم مات اول ميت فانيق  
ضمان ما نقص للشك في سبب الجناية وفي الاستحسان يضمن جميع القيمة لاحتياط اكل الجرح  
صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يدري دخل الحرم ام لا يجب قيمته لان جزاء الصيد يسلك فيه  
مسلك العباد من وجهه ولو جرح فبراه منه لا يسقط الجزاء ببرئته لان الجزاء يجب بالندف  
جزء من الصيد وبالا ندم مال لا يتبين ان الندف لم يكن بخلاف ما اذا جرح ادنيا فاندملت  
جرحته ولم يبق لها اثر لانه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لاجل الشئ وقد  
ارتفع بالاندمال كذا في التبعين البدائع والظاهر منه لا يسقط الجزاء ببرئته بقى لها اثر ولو لم  
الان في الادعي حيث يسقط الجزاء فيه ببرئته ان لم يبق اثر وهكذا في القباية وعمرى الى البدائع  
لكنه قال في الزيلعي اذا برأ منه وبقى اثره يضمن ما نقص من الصيد واما اذا لم يبق له اثر لم يجز  
لزوالموجب كذا في جرح الادعي وقال ابو يوسف يلزمه صدقة لادم وعلى هذا الوقع  
سن صيد او ضرب عنبه فابيضت فبنت له سن او زال ابيضاض وانجلت عنبه او تنف  
شعره فبنت مكانه شعرا وریش ولو جرحه فكفر ثم قتله كفر لحري فلو لم يكفر حتى قتله  
عليه كفارة واحدة وما نقصناه الجرح الاول ساقت وان تنف ريشه او قطع قرويه  
فخرج عن حيز الامتناع فعليه قيمة كاملة لانه قوت عليه الا ان تنفويت الة الامتناع فيخرج  
جزائه ثم لو عاد لزمه جزاء اخر وان عاد قبل اداء الاول بكفيل الجزاء الواحد كما مر مرارا واخطا  
قيمة لنبه لانه من لجزاء الصيد فيعتبر بكله وان كسر بفضه قيمة البض لانه اصل الصيد  
فاعلى للحكم في اجاب اجزاء الا ان نفيسد لانه خرج عن استعداد كونه صيدا فلا يجب

شيثا وان خرج من البيض فرخ ميت فقيمة الفرج حيا في الاستحسان والقياس ان لا يفرم  
سوى البيضة لان جبهة الفرج غير معلومة وجه الاستحسان ان البيض معد لخرج منه الفرج  
الحى والكسر قبل اوانه سبب لموته فيجوز الموت على الكسر لاحتياط كذا في الهداية وذكر في القباية  
هذا اذا لم يعلم ان موته بسبب الكسر ولا واما اذا علم ان موته بسبب الكسر فيجب قيمته مطلقا  
واذا علم ان موته كان قبل الكسر فلا شئ عليه وفي كلامه اشارة الى انه لو نقر صيدا عن بفضه  
ففسد البيض ضمنه لحالة الفساد عليه ولو لم يفسد وجرح منه فرخ وطار لاشئ عليه  
وكذا اذا اخذ بعض الصيد ووضع تحت رجاجة ففسد ضمنه والا لا كذا في فتح القدير  
ثم اذا ضمن قيمة الفرج الميت لا يجب عليه في البيض شئ لان ضمانه ليس لذاته بل باعتبار سبب  
الفرج حتى لا يجب ضمانه اذا كان مدرا فان ضمن الفرج سقط ضمان البيض بخلاف ما اذا ضرب  
بطن طيبة فالقت جنينا ميتا ومات الطيبة فانه يجب عليه قيمة الطيبة ويجوز ان يمت مع اللجنا  
فان ضمان الصيد مقصور لذاته للاحتياط فيجب في موضع الشك بخلاف ما اذا ضرب بطن جارية  
فالقت جنينا ميتا ومات الجارية حيث يلزمه قيمة الجارية فقط لا الجنين فان الضمان الواجب  
لحق العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجزى في موضع الشك حتى لو علم ان جنين الجارية مات من ضربه  
ضمن قيمته ايضا ولا شئ يقتل عزاب اى ما باكل الجيف على ما روى عن ابى يوسف لانه يبتدى بالادى  
بخلاف المعقوق فانه ليس بفراغ حتى يجب القتل بقتله ولا يبتدى بالادى وكذا الغراب الذي باكر  
الزرع فانه يجب الضمان بقتله على ما في القباية وحداة بكسر الحاء مثل عنبه طار خبيث كذا في  
المصباح وذئب ووجه وعقرب وفارة وكلب عفور مائة الفتح من قوله عم جنس من الفواسق  
يقتل في لكل واحرم الغراب والحداء والعقرب والفارة والكلب العفور وفي لفظ المسلم بكبة  
بدل العقرب والخرج اذ اقطعت عن ابن عمر قال امر رسول الله عم الحرم بقتل الذئب والفارة والحداء  
والغراب وكذا في الخرج الطحاوي عن حديث ابى هريرة وزاد فيه الذئب وهذه الجملة ثبت حل  
قتل هذه السبعة وقيل ان الذئب في معنى الكلب العفور فيلحق به دالة اقول لاحاجة اليه بعد  
التصريح باسمه في النص وروى عن ابى ان الكلب العفور وغير العفور والمتأثر والنوش  
منها سواء لان المعبر في ذلك الجنس لما روى ابو داود في المراسيل وذكر الكلب من غير ذكر وصفه  
بالعفورية فلو كان الوصف معتبرا لذكره فعلى هذا يكون المراد بما ذكر فيه وصف العفورية هو  
الوحش لانه يكون عفورا مبتدأ بالادى فصرح ذكر وصفه لانه لا يكون عليه الحكم ويكون ما في المراسيل



نعم النوع بجل القتل ونفي الجراء وهذا بناء على ان المراد بالكلب المعقور معناه الحقيقي لا الذئب ولا الاسد  
اذ لا مستان فيهما والقارة اعلم من الاهلية والوحشية ايضا على ما في الهداية لا شراكهما  
المع وهو فسقها والسنور كذلك في رواية الحسن عن ابي جريح وفي رواية هشام عن محمد ان ما  
كان منه برياً فهو متوحش كالصيد فيجب بقتله الجراء والقطب واكثر من ليس من المستثنيات لانها  
لا يتبديان بالاذى كذلك الهداية وقال في القينة الكلاب ثلثة كلب يغير وهو الذي امرنا بقتله  
ومن صغره النبح على الضيف وترويع السائل فيجل قتله وكتب ينفع ولا يغير فجل سبعة واسكبه  
وكتب لا يغير ولا ينفع فلا يغير ضله انني وقال ابن الملقن في شرح الهداية الكلاب في اصل  
الشرع متنوعة الا فتناء ولهذا امر بقتلها او لا كلها ثم نسخ ذلك ونوع قتلها الا الاسود  
اليهم ثم استقر الشرع على النفي عن قتل جميع الكلاب التي لا ضرورة فيها سوى الاسود وغيره  
ما فيه ضرر قاله امام الحرمين والاجماع قائم على قتل الكلب المعقور واختلافوا في اعدادها فقال  
القاضي عياض ذهب كثير من العلماء الى الاخذ بالاحاديث التي وردت في قتلها كانه مسلم الا اذا  
استثنى من كلب الصيد والزرع والغنم وهو مذهب مالك واصحابه وذهب اخرون الى الجواز في اخذ  
جميعها ونسخ الامر بقتلها والنهي عن اقتنائها الا الاسود اليهم وقال القاضي وعندي ان التي اولا  
كان عاماً عن اقتنائها وان امر بقتلها ثم نهى عن قتل ما سوى الاسود ومنع الاقتناء جميعها  
الكلب الصيد والزرع والماشية وهذا الذي ذكره القاضي هو ظاهر الاحاديث الصحيحة وكذا  
يجوز اخذ الكلب بحراسة الدروب فينسا على كلب الصيد وغيره ما ذكر لا شراك في علة الجواز  
وكذا يجوز اخذ جرد الكلب وترتيبه لاجل تلك المنفعة التي ترتب عليه فيما يستقبل بيع  
ماله لا ينفع في الحال وينفع به في المآل انني لمحضاً وقال ابن الجوزي في شرح البخاري انفقوا على ان  
المأذون في اخذها من الكلب هو ما لم يحصل الاتفاق على قتله وهو الكلب المعقور وما غير المعقور  
وغيره ما دون في اقتنائه فقد اختلف هل يجوز قتله مطلقاً ام لا قبل نفق وقيل لا وقال ابن  
الهام من امننا الحنفية الكلب الا على اذى لم يمس موريا لا يجل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فيفيد  
القتل بوجوب الاذى انني وسكت عليه ابن نجيم والذي ظهر ما ذكرناه من القينة من قوله لا يغير  
له عدم الحكم بقتله وعدم حله ولا شئ ايضاً بقتل عمه وبرغوث وقرد وسمكيات لانها  
ليست بعقور وليست بمنولة من البلد ثم هي موزونة بطباعها والمراد بالكلب الاسود والصفراء  
الذي يوزن وما لا يوزن لا يجل قتلها ومع هذا لو قتله لا يجزى الجراء بقتله لعدم كونه مسوداً

ولا منولة من البدن وان قتل قطة او الفأرة في الارض سواء اخذها من راسه او من موضع اخر  
من بدنه او قال كحلان ارفع هذا القمل عنى اورد في ثوبه اليه فقتل ما فيه من القمل او اشار الى قملة فقتلها  
أكل من فعله تصديق في الكلام الا لبقاء في الارض ففي معنى القمل بنفسه واما الامر والاشارة  
اليه كما مر ان الدلالة والاشارة موجبة في الصيد فكذلك ما في حكمه والقملتان وانتك كالتجدي  
وفي الزائد على الثلث بانما يبلغ نصف صاع وهذا اذا قتلها فصد حتى لو القى ثوبه في الشمس  
لفقد قتلها كان عليه نصف صاع من بر ونحوه ولو القاه لا للقتل فماتت لاشئ عليه كذا في  
فتح الغبير ولو وجد القملة في الارض وقتلها لاشئ عليه لعدم قضاء انتفث فيه او قتل جرادة لانها  
من صيد البر تصدق بها شاء من كلف من طعام اما في القملة فلكونها منولة من النفق الذي على اليد  
ففيه ارتفاق واما في الجراد فلا من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده  
الاخذ وهذا كذلك فيكون صيداً وهذا التحيز المذكور انما ينشئ في الثلث وملونه من القمل والجراد  
لان فيما فوقها تصدق بنصف صاع من بر ونحوه على ما ذكرناه في القمل وكذا في الجراد على ما في  
البحر حيث قال ينبغي ان يكون الجراد كالقمل في الثلث وما دونها تصدق ماشاء وفي الاربع  
فضاعداً تصدق بنصف صاع وتصدق بتمر مخير من جرادة قاله عمر بن الخطاب حين سئل  
عن الجراد بقتله الحرم فقال تمره خير من جرادة وفي المحيط ملوله اصاب جرادة وهو محرم ان صام  
يوماً فقد زار وان شاء جمعها حتى يصير عذبة جراد ثم يصوم يوماً ولا يتجاوز شاة في كل سبع  
يعنى ان جزء القصيد ما قومه عدلان بانما يبلغ لكنه لا يزيد في السبع على قيمة الشاة وقال زفر  
يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتباراً بما كوله اللحم ولنا قوله عم الضيف صيد وفيه الشاة ولان اعتباراً  
فيتمه كان لا شفاع بجلده وبهذا الاعتبار لا يزيد على قيمة الشاة ظاهراً وقال الشافعي لا يجزى الجراد  
بقتل السبع لانها داخله في المستثنيات لانها جبلت على الارض قلنا يتناول اسم الصيد لان اسم  
للتوحش واسم الكلب لا يتناول السبع عرفاً فلا يتناول له نص الاستثناء والحكاية بالمستثنيات  
بطريق الدلالة يبطل العدد المنصوص عليه في النص والكراد بالسبع ههنا ما فيه السبعية ما  
لا يוכל من اليهم والطيور سوى المستثنيات فيشمل الهند والنمل والفيل والباري والصفير معلماً  
وغير معلماً على ما في فتح القدير وفي المحيط ان قتل خنزيراً او قرداً او فهداً نجبة القيمة خذ قالها  
انني وقال في فتح القدير وهو القمل الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي فان المستثنى من كونه  
صيداً ايضا لان الاستثناء من عارض لا اصلي كما قاله في نظري وحار الوحش انها صيد وانما



وغاية الامر ان يجري في القتل المتنافر روايتان كان في الميمون المصنوع روايتان وكذا المختار فيها  
انها صيد وان صال اي السبع اي وثب وانهب فلا شيء عليه بقتله لا بدائه بالاداء والاصل فيه  
ما روي عن عمر انه قتل سبعا واهدي كبشا وقال انا ابتدأناه على الاهداء بالابتداء فدل على ان  
الدافع لا يجب عليه شيء والام يبق لتعليقه فائدة ومفهوم الخلاف معتبر في الروايات كذا قالوا  
واعترض عليه في العناية بان قول عمر في هذا العمل بمنزلة خطاب بالشرع لانه في خبر الاستدلال  
به فلا يعتبر مفهومه وقال ان الاستدلال انما هو بفعله وقوله رواية فيفنده انتهى وفيه نظر  
لان الفعل المروي عن عمر محرم القتل والاهداء لا يكونه متبدا حيث قالوا انه قتل سبعا واهدي  
كبشا ولو سلم انه مروي ايضا لكنه لا يصح الاستدلال به ايضا اذ مفهوم المخالفة لا يعتبر  
في الفعل بالاتفاق واستدل بعض مشايخنا بدلالة حديث الفواسق بان الفواسق انما  
ايح قتلها دفعا للاداء المتوهم فلان يباح قتل السبع القاتل دفعا للاداء للتحقق اولا في  
ما دوننا بقتله من الشرع ومع وجود الاذن منه لا يجب الجزاء حقا له لسقوطه بازائه فان  
الاذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء فان المحرم اذ حلقت راسه او نظيب لعذره وتوعد  
من الشرع ولم يسقط الجزاء ليجب بان الاذن هناك مقيد بالكفارة بالنص على خلاف القياس  
كان في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او غيرها  
عليه غيره ولا يلحق به دالة لان الضرورة في الوصول ليست كالضرورة في خلق كراس لان  
الاولى نادرة والثانية كثيرة والاضطرار في الاستدلال عليه ما رواه ابو داود عن اخذ ربي  
سئل النبي عن عمه بقتله المحرم قال بقتل الحية والعقرب والفوسقة والكلب الميمون وكذا  
والسبع العادي اطلق في عدم وجوب شيء اذا صال فقتل ما اذا كان امكنا دفعة بغير سلاح  
اولا هكذا اطلقوه وذكر في التزييل عن كسفي انه اذا امكنا دفعة بغير سلاح فقتله فعليه الجزاء  
وقيد فاضحنا ان السبع يكون غير ملوك لانه لو كان ملوكا وجبت فيته بالغة ما بلغت بحق  
على الحرم فبئنا فيمنه ما لكه مطلقا وفيه حتى الله تعالى لا يجاوز فيه شاة كذا في البحر وانما يندنا  
الصائت بالسبع لان لكل اذا صال عليه فقتله وجب عليه فيته بالغة ما بلغت واكثر بيننا  
ان الاذن في السبع القاتل بقتله حاصل من صاحب الحق وهو الشارع واما في مسئلة الجمل  
فلم يحصل الاذن من صاحبه فان قيل ان العبد اذا صال بالسيف على انسان فقتله كقتل  
فانه لا يفتنه مع انه لا اذن له ايضا من ماله اجيب بان العبد مضمون في الاصل بانه راجح

حقا للعبد لاحقا للمولى لكونه مكلفا كولاة وغيره فاذا لجأ المبع من قبله وهو المحاربة اسقط  
حقه كما اذا ارتد وسقط ما لته التي هي ملك للمولى في ضمن سقوط الاصل وهو نفسه  
فلا يعتبر بها كما اذا ارتد وان اضطر الى قتل الصيد فقتله فعليه الجزاء معناه على ما في الروايات  
والبحر ان الحرم اذا اضطر الى اكل الصيد للخصه فقتله واكله عند الخصه فانه يجب الجزاء  
عليه وهو قيد القيد كما وجب عليه الفدية عند خلق راسه او نظيب لضرورة العذر وهذا  
لما ذكرناه من ان الاذن بقتل الصيد وحلق راسه عند الضرورة من الشارع لا يستلزم  
سقوط الجزاء لان الاذن في هذه الحالة مقيد بالكفارة بالنص على ما ذكرناه وانما فائدة  
الاذن في رفع الحرمة وسقوط الاثم لا غير وللحرم دفع شاة وبقرة ورجل وبط اهل  
للإجماع عليه ولانه ممنوع من الصيد وهذه ليست بصيود والمراد بالبط الاهل ما يسكن في الكس  
والحياض ولا نظير لانه الوفاء باصل الخلفه كالدجلع واما التي نظير في الهواء فصيد فيجب  
بقتلها الجزاء واستيناسه عارض لا اصل قال في التزييل وينبغي ان يكون الجواميس على هذا  
التفصيل اي الذي ذكر في البط فانه في بلاد السودان وحشي ولا يعرف منه مستأنس  
عندهم انتهى والذي ظهر منه ان الاعتبار لوجود الاستيناس ولو عارضنا ولا فاجواميس  
مستأنس في اصل الخلفه ونوحشه عارض في صيد سمك لقوله تعالى احل لكم صيد البحر  
وعليه الجزاء بذي حام مسرور بفتح الواو حام في رجله ريش كانه سراويل وفيه خذ  
مالك هو يقول انه الوفاء مستأنس ولا يمنع جناحه فلا يكون صيدا قلنا انه منحوش في  
اصل الخلفه منع بطرانه وان كان بطور النوض والاستيناس عارض فلم يعتبر فان قيل  
لو كان صيد الحلال بركوة الاضطرار لكنه لم يحل حتى لورمى بها الى برج الحام فاصاب  
حاما مسرورا ومات قبل ان يدرك ذكوة لم يحل اكله قلنا مدار صحة ذكوة الاضطرار  
هو العجز دون الصيد به حتى لو تده البعير حل بركوة الاضطرار وليس بصيد لوجود العجز عن  
ذكوة الاختيار على ما في العناية والعجز في الحام غير موجود لانه باوى في الليل الى برج او  
ذبح طهي مستأنس لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس كالبعير اذا تده لا ياخذكم  
الصيد في الحرم على الحرم حتى يحل عفره عليه ولو ذبح الحرم صيد فهو ميتة لا يحل اكلها على البليغ  
وعلى غيره وسواء ذبحه لنفسه او لغيره وسواء كان ذلك حلالا او محرما وقال كشاف في  
في قول اذ ذبح الحرم لغيره حلاله اكله لان الذابح يعمل له حيا ذبحه له فقتل فعله اليه



كان في سائر النيات فصار كانه هو الذي دبحه ولو دبحه ذلك الغير لنفسه جاز ان يأكله قلنا  
 اذا دبح له الحرام قلنا ان تركوه فعل مشروع بالانفاق وذبح الحرام ليس بمشروع بالنقص  
 قلنا لا تفعلوا الصيد وانتم حرم نهاكم عنه وهو يدل على التحريم بعينه لكونه بمعنى النفي لكونه من  
 الامور المحسبة لا الشرعية فصار كدبحة الجوس بخلاف ذبح شاة الغير بفيرة ذنه فانه  
 وان كان حراما ايضا لكنه ذكوة يحل اكله لان المشروع من الذبح هو الذي قام مقام الميز  
 بين الدم واللحم تيسيرا لهم ولم يوجد هذا الذبح في ذبح الحرام صيد الان الشرع لم يبق ذبحه  
 مقام الميز حيث ناه عنه واجح الصيد عن محلبة ذبحه بالنسخ بما تلونه وبقوله تعالى  
 وحرم عليكم صيد البر ما دسم حراما وقد وجد ذلك الذبح الميز في ذبح شاة الغير بفيرة ذنه  
 لان الشرع لم يخرجها عن محلبة الذبح بدليل مستقل فصار منها محضا والنهي لا يقتضي  
 النسخ بل يدل على مشروعية المني عنه على ما عرفت في الاصول وفي البرع ان غاية ان الحلال  
 لو ذبح صيد الحرام فانه يكون ميتة ايضا وفي اطلاق الكتاب اشارة الى ان الحرام الذبح اعم من  
 المضطر وغيره واختلفت عباراتهم فيما اذا اضطر الحرام هل يذبح الصيد فيأكله او يأكل الميتة  
 ففي المبسوط انه يتناول من الصيد ويؤذي اجزاءه ولا يأكل الميتة في قول ابي حنيفة وابي يوسف  
 لان حرمة الميتة اغلظ لعدم كونه موقفة بخلاف حرمة الصيد فانها موقفة بحالة الاحرام  
 وفي قاضيان ان الحرام اذا اضطر فالاولى ان يأكل الميتة دون الصيد في قول ابي حنيفة ومحمد  
 وقال ابو يوسف يذبح الصيد ويأكل ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى عند الاكل ولو وجد  
 حرم صيد وادى فلم يصيد اولى ولو وجد صيدا وكلبا فاكله اولى لان في الصيد ارتكاب خطورة  
 وفي البحر النظير جميعا قاضيان لان في اكل الصيد ارتكاب حرامين الاكل والذبح وفي اكل  
 الميتة ارتكاب حرمة واحدة وهي الاكل وكون الحرمة ترتفع بتاكيد التحقير وهكذا رجحنا  
 الربيعي ايضا ثم قال ولو وجد صيدا حيا والمسلم يأكل الصيد لا مال مسلم لان الصيد حرام  
 حقا لله والما حرام حقا للعبد فكان الترجيح حتى تعبد لا فقاره وفي شرح الجمع نقلا عن النوادر  
 لو كان ميتا فاما في اكل ورأسه في الحرام فقلنا انسان لا شيء لان المعبر في الصيد بقوله  
 ولو كان نائما في اكل ورأسه في الحرام ضمن لانه غير مستقر بقوته بل هو ملقى على الارض  
 ولو اكل منه فعليه قيمة ما اكل مع الجواز اى لو اكل الحرام الذابح ما ذبحه من الصيد ميتا فعليه  
 قيمة ما اكل مع جزاء الصيد عند ابي سواء اذى ضامن الذبوح قبل الاكل ولا غير انه اذى قبله

ضمن ما اكل على انفراده بالغام بالغ وان اكل قبله وحل ضامن ما اكل في ضامن الصيد فلا يجب له  
 شيء عليه بانفراده وقال في شرح مختصر الكرخي لاروايه في هذه المسئلة فيجوز ان يقال بلية  
 جزاء الحرام ويجوز ان يقال يتداخلان وسواء تولى صيده بنفسه او امر به غيره او ارسل كلبه  
 ولا فرق بين ان يأكل الحرام او يطعم كلبه في لزوم فيه ما اطعم لانه انفع لمخاطر الحرام كذا  
 في فتح القدير وقال لا ليس عليه جزاء ما اكل وسبب ظهور وجه الطرفين بخلاف محرم الحرام اكل  
 اى ما ذبحه ذلك الحرام من الصيد حيث لا شيء عليه بانفاق قيمتها ان هذه ميتة فلا يلزم باكلها  
 شيء الا الاستغفار كان في اكل سائر الكليات فصار كذا اذا اكله محرم الحرام حيث لا يلزمه شيء  
 سوى الاستغفار ولا يباح ان حرمة باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار حرمة عن  
 محلبة الذبح وخروج الذابح عن اهلية الذبح وهذا الخروج باعتبار الاحرام فكانت حرمة  
 اكله مضافة الى الاحرام بهذه الكسائط فكان الاكل من مخطورات الحرام فكانت حرمة عليه  
 من جهتين كونه ميتة وكونه من مخطورات الحرام بخلاف محرم الحرام فان حرمة عليه ليس  
 الا من جهة كونه ميتة لانه ليس من مخطورات الحرام فلا يجب عليه شيء سوى الاستغفار  
 ومن هنا قالوا ان الحلال اذا ذبح صيد في الحرام فادى جزاءه ثم اكل منه لا يلزمه شيء لانه  
 لم يتناول مخطورات الحرام وانما وجب عليه جزاء المحل وهو لا يتكرر فكان حرمة عليه لكونه  
 ميتة وقالوا ايضا ان الحرام اذا اكسر بعض صيد فادى جزاءه ثم شواه فأكله فلا يلزمه جزاء  
 اخر لأكله لان اكله بعد اكسره ليس من مخطورات الحرام وانما تخطورات الحرام هو الكسر وقد  
 ادعى جزاءه وهو لا يتكرر ويجوز للحرم صيد صاده حلال وذبحه ان لم يدل اى الحرام عليه اى  
 على ذلك الصيد ولا امره بصيده ولا اعانه حله فالمالك فيما اذا اضطره لاجل الحرام لقوله  
 ثم يأكل الحرام ثم الصيد ما لم يصده او يصاد له اخرجه الترمذي ولنا ما روى في الصحاح ان  
 الصحابة نذروا الحرام صيد صاده الحلال في حق الحرام فقال نعم فان لا بأس به واللام في  
 قوله او يصاد له للتعليل فيجعل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم ويقال معناه او يصاد له  
 بامر والاصل في حرمة الامر والدلالة والاعانة حديث ابي قتادة على ما سبق ومن ذكر  
 الحرام وفي يده اى في يده الحقيقة وهي كذا رحله حتى اذا كان في رحله او قفصة لا يجب  
 عليه ارساله على ما سيصير به صيد فعليه ارساله وفي البحر ليس المراد بالارسال التسمية  
 بل اطلاقه على وجه لا يضيع ولا يخرج عن ملكه هذا الا ارسال حتى لو خرج الى الحلال فله ان يسكه



ولو اخذه انسان ليستردّه ثم لم يرد بالداخل منها هو الحلال لانه لو كان محرما يجبر ارساله يده  
من الصيد بجهد الاحرام بلا توقف على دخول الحرم على ما في النهاية وقال كشاف في لاجب ارساله  
لان ما في يده ملكه وحق الشئ لا يظهر في ملك العبد كالحجته اليه قلنا انه لما حصل في الحرم  
وجب تركه القرض حرمة الحرم ولا يصار بالداخل فيه من صيده وصيده مستحق الامس  
وبرسله وان باعه بعد ما ادخله الحرم رد البيع ان كان باقيا لان البيع لم يجز لما فيه من القرض  
لصيد الحرم وذلك حرام وان فات لزمه الجواز لانه قرض للصيد بتغيب الامس عليه ومن  
احرم وفي بنية او فقصه صيد لا يلزم ارساله وقال كشاف في يلزم ارساله لانه متقرر للصيد  
بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان الصيد في يده حقيقة فانه يرسله بالاتفاق ولنا ان  
الصحابه كانوا يجرمون وفي بيوتهم صيود ورواجين ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت  
العادات وهي من احاديث الكج ولان الواجب وهو ترك القرض له حاصل لانه محفوظ بالبيت  
والقفص لا يبيده والقرض بالامساك في ملكه ليس مباحا له لانه لو ارسله في القفص فمضى على  
ملكه ايضا فدل على انه لا يعتبر ببقاء الملك والالزم الجواز ارساله ولم يرسل وهذا اذا لم يكن القفص  
في يده واما اذا كان في يده فاختلفوا فيه فقبل يجب تركه وان كان على وجه لا يبيع عن ملكه  
لان يكون القفص في يده يكون الصيد ايضا في يده فلذا يصير غاصبا له بنفسه القفص وقيل  
لا يجب بناء على ان يكون القفص في يده لا يكون الصيد بيده فلذا جاز للمحدث اخذ الصيد بغيره  
فان اخذ حلال صيدا ثم احرم فارسله لانه كان المرسل او حلالا ضمن المرسل فبما القصيد  
عند اخذ حلالها لان المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل ولانه  
ملك الصيد بالاختلاف لا ملكا محرما بدليل ان الحلال اذا اخذ صيدا ثم حرّم فارسله حين احرم  
ثم وجد في يد شخص كان له ان يخذ منه لانه ما ارسله عن اختيار بخلاف ما لو اخذ الحرم صيدا  
فارسله ثم وجد في يد شخص بعد ما حل من لرامه فانه لا سبيل له عليه والملك المحترم لا يبطر  
بالاحرام وقد اتفقت كرسل فيضمنه فان قيل سلمنا انه ملكه ملكا محرما ولكن وجب اخراجه عن  
ملكه قلنا الوجه عليه ترك القرض لا الاخراج ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع عنه  
يده بالارسال كان متعبا فيضمن بخلاف ما اخذه محرما حال لرامه لانه لم يملكه فلا يضمن رسله  
من يده فان قيل ما اخذه الحرم محرما ضمننا اي كل منها اما الاخذ فلكونه متقرضا للصيد لاس  
واما القائل فلو انه قرر ذلك القرض لانه كان حيدا لا اخذ متكرما من ارساله وقد فات ذلك تعمله

ونقرر القرض والتعريف كالابتداء في حق التقنين كشهور الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يعمدون  
بما قرروا بشهادتهم ما كان على شرف السقوط بتكليف ابن الزوج ويرجع اخذه على قاتله باضمن  
من الجواز ولو كان القاتل حلالا خلافا لقرآن الاخذ بما اخذه بصنعه كسليم غصبت خنزير ذمي  
فالتفد في يده اخر فيضمن الذي القاصب لم يرجع القاصب على التلغف بشئ واما ان الاخذ انما  
يصير سببا للضمان عند اتصال الهلاك به فهو بالتفعل جعل فعل الاخذ علّة فيكون قتله في  
معنى مباشرة علّة القتل فيضاد الضمان اليه كغاصب القاصب اذا اتلف المقتسوب وضمة القاصب  
فان حاصل الضمان يستقر عليه وان قتل الحلال صيدا محرما عليه فبمنه لانه قوت الامس نحو  
بالحرم فيجب ضمانه بالقيمة ويتصدق بها على الفقراء والاصل فيه ما في الصحيحين من فروع ان هذا  
البلد حرما لله تعالى لا يعمد شوكه ولا يفر صيده ولا يختلي خلواها فاذا حرمت السفيرة فالقتل  
اولى وعليه انقضاء الاماع والايحيزية الصوم بالاتفاق وفي جوار الهدي خلاف على ما سبأ بيانه  
بخلاف الحرم فان الصوم يجزئ ضمان الحرم جزاء الفعل وضمان الحلال جزاء المحل والصوم يصلح جزاء  
دون المحل فان قيل ان الحرم كما يستحق الجزاء لحرمة كذا كذلك يستحق الحرم ايضا فيلزمه جزاء  
جزاء الفعل وجزاء المحل فيجزئ الصوم عن جزاء فعله قلنا ان حرمة لرامه اقوى من حرمة الحرم لان  
الحرم يحرم عليه الصيد في الحلال والحرم جميعا فاستتبع الاقوى لا الضعيف فيلزمه جزاء ولعمد  
استحسانا وفي القياس يلزمه جزاء على ما في النهاية عروا الى الايفاح وان حلبة اي  
حلب الحلال صيدا محرما فقيمة لبنه وكذا الكرم فيما لو حلبه المحرم على ما سبق وهذا لان لبنه خرد  
فاخذ حكمة ومن قطع حبشش الحرم او شجره اطلقه فمثل ما كان كله في الحرم وما كان بعضه  
في الحرم وبعضه في الحلال والاول ظاهر وفي الثاني تفصيل ذكره في القاعدة الثانية من فروع  
النوع الثاني من الاستنباه نقل عن الاجناس حيث قال فيه الاعضاء تابعة لاصلها وذلك على  
ثلاثة اقسام احدها ان يكون اصلها في الحرم والاعضاء في الحلال فمثل قاطع اغصانها القيمة والثاني  
ان يكون اصلها في الحلال واعضاءها في الحرم فلا ضمان على القاطع في اصلها واعضاءها والثالث  
بعض اصلها في الحلال وبعضها في الحرم فمثل القاطع الضمان سواء كان الفض من جانب الحلال او من  
جانب الحرم والحاصل ان الاعتبار للصل لا الاعضاء وكذا المكان في الحبشش ثم اعلم ان حبشش  
الحرم وشجره على نوعين ما ابتد الانسان او بنت بنفسه وكل واحد منها اما ان يكون من جنس ما  
ينبت الانسان او لا يكون والاول بنوعه لا يوجب الجزاء والاول من الثاني كذلك ولا يوجب الجزاء



في الثاني منه وهو ما ثبت بنفسه وليس من جنس ما ينبت الناس وليس يحاف ولا منكسر ويستوي فيه  
 ان يكون ملوكا لا انسان بان ثبت في ملكه او لم يكن حتى قالوا في رجل ثبت في ملكه ام غيلان فظلمها  
 انسان فعليه قيمتها لما لكها وعليه قيمة اخرى كحق الشجر وينصدق به على الفقراء ولا اجزاء في النوع  
 الباقية لان ما ينبت انسان عادة غير مستحق الا من بالاجماع سواء انبت انسان او نبت بنفسه  
 لعدم كمال النسبة الى الحرم عند النسبة الى غيره بالانبات وما لا ينبت انسان عادة اذا انبت  
 انسان التحق محل الاجماع في نوع واحد اعني ما ذكرناه واليه اشار بقوله غير مثبت بانبات الانسان  
 بل ثبت بنفسه ولا ما ينبت انسان عادة ضمن قيمة الاجماع لان الحاف غير تام وكذا ما انكسر  
 ولا شئ في قطع الاذخر ايضا بالنصر والتصدق من غير هذه الاربعة اى في قيمة الصيد والنبات  
 والحشيش والشيء ولا يجزى الصوم لان اجزاء فيها غرامة لا كفارة فاستبد غرامات الاموال  
 بجامع انها ضمان محل الاجزاء الفعل لانه لما يجب تنقيت الامن الحاصل في هذه الاشياء بسبب  
 الحرم بخلاف الحرم لان ضمان اجزاء الفعل بطريق الكفارة لانه لما يجب عليه بسبب احرامه فيجوز بيعه  
 ويختلف في اجزاء الهدى في هذه الاربعة فيل لا يجزى لكونه ضمان محل الا ان يكون قيمته مبدوا  
 مثل قيمة الصيد المقتول وقيل يجزى وهو ظاهر الرواية لانه فعل مثل ما جنى لان جنايته كانت  
 باراقة وقد اتى بمثل ما فعل وقال في جزى الصوم عن هذه الاربعة اعتبارا بالحرم والحجة عليه  
 ما ذكرناه من الفرق وحرم رعي حشيشه وقطعه لاصلاح ما رواه في الصحيحين من قوله عم  
 لا يخلل خلد ما اى لا يقطع بالمناجل او المشافر فلا يخلل الرعي ايضا الا الاذخر بكسر الهمزة والتخفيف  
 نبات معروف على ما في الصباح وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي لان فيه ضرورة فان منع  
 الدواب عنه فقد رولنا اطلاق ما رويناه وحل الحشيش من كل مكن فلا ضرورة ولو سلم  
 كل الحرج والضرورة لا يعتبر في موضع النقص والاذخر استثناء الشائع فيجوز قطعه ورعيه  
 والاداء ليست من جملة النبات فيجوز تناولها وكل ما اى كل محظور من محظورات الاحرام كالقطيب  
 وقتل الصيد وغيرها يلزم على المفرد بالاجرة او العدة بدوم او صدقة على القارن والمنع الذي  
 ساق هديا دمان او صدقتان دم بجنته ودم لعمرة وقال الشافعي عليه دم واحد ايضا لا  
 محرم بل حرام واحد قلنا انه محرم بل حرامين على ما مر ولحرام الحج ليس اقوى من احرام العدة حتى  
 يحرّم عليه بل حرام العدة جميع ما يحرم بل حرام الحج فلتساويا فلا يستتبع احدهما الاخر في جنايته  
 المحرم الا ان يجاوز الميقات غير محرم وقال في جنى عليه دمان ايضا لانه لحر الاحراميين

فيلزم كل واحد منها دم كبله المحظورات قلنا ان الواجب عليه عند الميقات احرام واحد للعظيم  
 البقعة حتى لو احرم بالعمرة من الميقات واحرم بالحج داخل الميقات لا يجب عليه شئ وهو قارن  
 وبترك واجب واحد لا يجب دمان وفي هذا الاستثناء بحث من وجوه اما اولها فلا صدر  
 الكلام في الحرم المفرد والجواز بغير احرام ليس بحرم فلم يدخل في صدر الكلام حتى يستثنى منه واما  
 ثانيا فلا يلزم لو جاوز الميقات بغير احرام فاحرم الحج ثم دخل الحرم فاحرم بعمرة فانه يلزم بان  
 على ما في النهاية والرأي مع انه يجاوز الميقات بغير احرام واما ثانيا فلا يلزم ان اذا افاض  
 قبل الامام من عرفات يجب عليه دم واحد وكذا اذا طاف اربعة جنبات او محذرا وقد جمع  
 الى اهلله يجب عليه دم واحد وكذا اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا او قطع شجر الحرم فعليه قيمة  
 واحدة على ما في الاجناس وكذا اذا خلق قبل ان يذبح يجب عليه دم واحد فكان القارن في  
 هذه المسائل كلها يشترط المفرد في لزوم دم واحد فيستفاد الاستثناء بها واما ما اذا فاد  
 شئ الاسلام ذكر ان وجوب الدمان على القارن مختص بما كان قبل الوقوف بعرفة من الجنات  
 واما بعد الوقوف بها ففي غير الاجماع من المحظورات يجب دم واحد كالمفرد لان احرام العدة لم يبق  
 الا في حق التحلل لا غير اجيب عن الاول بان المستثنى منقطع وعن الثاني باننا لانهم ان الدمان  
 للجمازة خاصة بل احدهما للجمازة ميقات الحج والاخر لترك مقام العدة لانه لما دخل مكة لم يبق  
 الحج التحق باهلها فيمقات احرامه للعمرة التحل كاهل مكة وقد احرم هو من الحرم فترك  
 ميقات احرام العدة فيلزمه كذلك دم احرام على ما في النهاية وعن الثالث ان وجوب الدم  
 في مسئلة الافاضة قبل الامام ليس للجناية على الاحرام بل لترك واجبات الحج  
 ولا كلام فيه بل الكلام في الاول وكذا مسئلة الغلوف جنبنا لانه غير محرم والصحيح في مسئلة  
 الصيد بعد الوقوف وجوب الدمان وما في الاجناس ليس بصحيح ومسئلة الحلق قبل الذبح  
 ان الدم فيه غير واجب على المفرد وجوب التقدير على القارن فيما يلزم المفرد ومسئلة قطع  
 شجر الحرم لا يخلو له للحرمان بل من جناية المحل لانه من انحرافات على ما ذكرناه وعن الرابع  
 انه مبني على القول بان احرام العدة قد انشئ بالوقوف بعرفة والصحيح من القول انها لم ينشئ بالوقوف  
 بل سبغ الى الحلق فلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان سواء كان جماعا او قتل صيدا وغيره وقيل  
 ان احرام العدة بعد الفراغ من افعالها لم يبق الا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف وبعده  
 سواء فالفرق بينهما بعيد وان قتل محرمان بعد الاحرام صيدا فعلى كل واحد منها جزاء كامل فقام



الشافعي عليه جزاء واحد لان ما يجب بقتل الصيد بدل محض حتى يزداد ولو لجب ونقص بغير  
الصيد وصغره ولو كان كفارة لما اختلف باختلاف المتلف ككفارة القتل لا يختلف باختلاف  
قيمة العبد المقتول فصار كالحلالين اشتركا في قتل صيد الحرم قلنا انها كفارة من حيث انها  
على الاحرام وبدل من حيث نفوت المحل فرجنا بها بينا الكفارة للاحتياط والقوة حرمة الاحرام  
لانا نوجب حرمانا كثيرة غير الصيد فلما تعددت الجناية تعدد الجزاء ايضا كالقصاص تعدد  
من حيث ان جزاء الفعل وجناية على المحل المحترم حتى لو تعدد القاتل والمقتول واحد جازي القصاص  
على جميعهم وان قتل جلا لا صيد الحرم فعليه جزاء واحد لان الضمان ههنا بدل عن المحل لا جزاء الفعل  
فيتحد بلخاد المحل كرجلين قتل رجلا وخطا يجب عليها دية واحدة وعلى كل واحد منها كفارة لان الاول  
جزاء المحل والثاني جزاء الفعل ثم انها ان قتلا بضربة فلا شك بلزم على كل نصف قيمته صحيحا وان ضربه  
كل واحد منها ضربة يجب على كل واحد منها ما نقصته جراحته ثم يجب على كل واحد منها نصف قيمته  
جرح وحاجير لعين لان عند اتحاد قطعها جميع الصيد صار متلفا بفعلها فضمن كل نصف الجزاء  
وعند الاختلاف الجزاء الذي تلف بضربة كل هو المختص بالذوق فعليه جزاءه وبالباقي متلف بفعلها  
فعلها نصف ضمانه كذا في فتح القدير عن السبوط وقالة الثانية عزوا الى الكفاة محرم وحلال  
قتل صيد الحرم بضربة ضمن الحرم قيمته والحلال بضمها ولو قتله بضربتين معا ضمن كل واحد  
ما نقصته ضربة صحيحا لانه حين ضرب كان المحل صحيحا ثم ضمن الحرم قيمته مضروبا بضربتين وكذا  
نصف قيمته مضروبا بضربتين ولو بداء الحلال ثم الحرم ضمن الحلال ما نقصته جراحته صحيحا والحرم  
ما نقصته جراحته وبه الجراحة الاول فان مات ضمن الحلال نصف قيمته وبه جنايتان والحرم  
كل قيمته وبه جنايتان والاصل ههنا ان ضمان الحلال نصف ضمان الحرم ولو اشترك المحلوت  
والحرمون وجب عليهم جزاء واحد ونقسم الواحد على عددهم ويجب على كل محرم مع ما خصته  
من ذلك الجزاء الواحد جزاء الحرم كامل وان كان معمم من لا يجب عليه الجزاء كصبي وكافر يجب  
على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لو قسمت على الكل على ما في فتح القدير وبطل مع الحرم  
الصيد وشروطه لان بيعه حيا نفرض للصيد الامن والنقض للصيد الامن بالبيع باطل  
الخروج عن محله البيع بتخريم الشريعة كخروج عن محله الكذب والبيع المضاف الى غير محله  
باطل وبيع بعد ما قتل بيع منه وبيع الميتة باطل لعدم المحلية ومن اخرج ضحية الحرم فولد  
وما ناصها سواء كان الخنزير حلالا او محرما لان الصيد بعد الاجراء من الحرم بقي مستحقا للجزاء

شرعا لانه واجب الرد الى مأمته وكل ما يستحقه الاصل شرعا يسري الى اولاده كالحجبة والرفقة والقبالة  
فكان الاولاد ايضا مستحقا للدم بعد الاجراء وان ادى جزاها اي الضحية ثم ولدت لاني  
الولد لان بعد اداء الجزاء لم يبق اثم لان وصول الخلف كوصول الاصل فم كان الولد لا يسري اليه  
استحقاق الامن ثم بعد اداء الجزاء حمل له ذبح الامم والاولاد لانه كان صيد الحلال ولكنه مكروه  
على ما في فتح القدير عزوا الى الغاية ثم قال والذي يقتضيه النظران التكفير لعنى اداء الجزاء ان كان  
حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى الامن لا يقع كفارة ولا يحل بعده النقص لها بل حرمة تقصير  
اليها قائمة وان كان حال العجز عنه بان هربت في الحلال عند ما اخرجها اليه جرح به عن عهدتها  
فلا يضمن بالحديث بعد التكفير من اولادها اذا مات وله ان يصطادها وهذا لان المتوجع قبل  
العجز عن قايمة امنها هو خطاب الرد الى الامن ولا يزال متوجها ما كان قادرا لان سقوط الامن  
بفعل المأمورية مالم يعجز ولم يوجد فاذا عجز توجه خطاب الجزاء وقد صرح بان الاخذ بنفسه  
ليس سببا للضمان بل القتل بالنفس فالتكفير قبله واقع قبل السبب فلا يقع الا تقاضا زامنا  
بعد هذا الجزاء لرمه لجراد لانه الآن تعلق خطاب الجزاء وهذا الذي ادى به وهو كبر اصطفاها  
اذا ادى الجزاء بعد الهرب ثم ظفرها للشبهة كون دوام العجز شرط اجزاء الكفارة الا اذا اصطفاها  
لبردها الى الحرم انتهى **باب** مجاوزة الميقات بل الحرم قال في النهاية لما ذكر باب الجنايات  
وانواعها عقبه ذكر باب مجاوزة الوقف بغير احرام لان هذا من الجنايات ايضا لان هذا  
قبل الاحرام وما ذكره من باب الجنايات وما يتبعه بعد الاحرام ومطلق ذكر جناية الحرم  
بيننا ولما بعد الاحرام فكان كاملا في استحقاق اسم الجناية فلذلك قدمه على هذا الباب من  
جاوز الميقات اريد بسفره دخول مكة للحج او للعمرة وللخارجة على ما في فتح القدير لانه لو لم يرد  
دخول مكة لايجب عليه شئ بمجاوزة الميقات غير محرم ثم احرم اي داخل الميقات لرمه دم  
لان الاصل ان يحرم من دويبة اهله لكنه رخص التاجز الى الميقات فصار الميقات اخر القايات  
فاذا انتهى اليه وجب عليه التلبية والاحرام منه فاذا تركه فقد ارتكب منها عتبه ونكس به في  
حجه نقصان ونقصانه يجبر بالدم فيجب عليه ذلك جبر المافات واحرامه من دخول الميقات  
لا يفيد بعد تقرر لزوم الجبر بالترك فان عاد بعد ذلك اليه اي الميقات محرم ما لم يسلط  
عنه الدم لانه قد اتي بعين مترك وعندها ليسقط بعوده محرم وان لم يلبث لان الواجب عليه  
كونه محرم في ذلك المكان حتى لو احرم من دويبة اهله ومريمه ساكنا عن التلبية لاشئ عليه



فإذا رجع إليه محرم ما فقد في أكثر من موضع فليسقط عنه الدم وقال زفر لا يسقط عنه الدم حتى ولو لم يلبس لأن  
جنبانه لم ترتفع بالعود فصارت كما إذا افاض من عرفات قبل غروب الشمس ثم عاد إليها بعد الغروب  
ولحجته عليهم ما ذكرناه في السقوط بخلاف ما إذا احرم من ديرة أهله ومتربه ساكنة لا تفي بأفيرة  
فكان أولى وبخلاف ما إذا افاض من عرفات قبل غروب الشمس فان أكثر من ذلك هنا لا امتداد للوقوف  
فلم يندره بالعود وإن عاد إلى الميقات قبل أن يحرم داخل الميقات فأحرم منه أي من الميقات  
سقط عنه الدم بالاتفاق لأنه أنشأ تنبيهية ألوجبة عند ابتداء الإحرام وكذا أي سقط عنه الدم  
لو حرم داخل الميقات بعد ملجأ وز الميقات غير محرم بعمرة أو حجة ثم أفسدها ومضى منها وقتاً  
أي حرم في القفص من الميقات وقال زفر لا يسقط عنه الدم فيها لأنه وجب بإرتكاب الخطأ  
فلا يسقط عنه بالاجتناب في القفص كسائر الخطرات كالوطين أو قتل صيد أو نطيط في  
لحرامه ثم أفسده وقضاه واجتبه في القفص لا يسقط عنه الدم ولنا أنه لما قضى من الميقات  
اجتز ذلك النقصان لأن القضاء على الأداء وبالقضاء منه انعدم المعنى ألوجب للنقصان بخلاف  
سائر الخطرات لأنه لا ينعدم بالقضاء ما يوجب النقص وإن عاد بعد ما شرع في الطواف  
واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق ولو طاف شوطاً لأن بعد الطواف واستلام الحجر  
وقع شوطاً معتد به وذلك ينافي إسقاط الدم عنه لأن سقوطه بالرجوع باعتبار أنه كان مثبته  
بالأحرام من الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الأضال يستلزم اعتبار بطلان ما وجدته  
من الطواف معتد به وذلك باطل لقوله تعالى ولا ينطلوها عما كنتم قال في الهداية وهذا إذا كان يريد  
به الحج أو العمرة مشيرة إلى ما ذكر من أول ابوابها ومنهم من حل على ظاهره وقال المحقق إنهما  
ظاهره ليس يراد بل المراد بقوله إذا كان يريد الحج أو العمرة إذا أراد دخول مكة وذلك أنه لما يريد  
بيان أن ما ذكره من لزوم الأحرام من الميقات إنما هو على قصد دخول مكة للحج أو العمرة وللحجزة  
أو السابحة أما من قصد مكاناً الحرم من أجل داخل الميقات فلا يجب عليه الأحرام منه لتعظيم  
مكة لأن الأحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا نفس الميقات انتهى وإن دخل كوفي  
البستان اسم موضع أي بستان بني عامر كحاجة غير الحج والعمرة فلا دخول مكة غير محرم لأنه  
لما دخل البستان التحق بأهله سواء نوى مدة الإقامة فيه أو لم ينو في ظاهر الرواية ولا أهله  
دخول مكة بغير إحرام حاجه غير الحج والعمرة فكذلك هذا وميقاته البستان أي أهل الذي بينه وبين  
الحرم لأن من كان داخل الميقات فوقه أهل مطلقاً على ما مر وأن إحرام البستان في ذلك داخل فيه

الأقاة من أجل ثم وقفاً بعرفة لم يكن عليها شيء لأنها الحرم من ميقاتها ومن دخل مكة بلا إحرام لم يدرج  
أوعرة تعظيماً للبقعة المباركة فلو عاد إلى وعاد في تلك السنة إلى ميقات من التوقيت سواء كان  
ميقاته الذي جاوزه بلا إحرام أو غيره من ميقات الأقا فيلزم ظاهر الرواية وهو صحيح على ما في  
فتح القدير ولحرم حجة الإسلام أو حجة مندورة وكذا لو حرم بعمرة مندورة على ما صرحوا به في  
عامه ذلك سقط عنه ما لزمه بدخول مكة من حجة أو عمرة وفيه خلافاً زفر أيضاً أي كاسقط  
عنه حجة الإسلام أو حجة المندورة أو العمرة المندورة وإن كان أي عودته إلى الميقات ولحرامه  
بعد عامه لا يسقط بالاتفاق قال في النهاية صورة هذه المسئلة أن الأقاة إذا دخل مكة بغير  
إحرام لزمه بسبب دخول مكة حجة أو عمرة ثم حج من عامه ذلك حجة الإسلام أو حجة أو عمرة نذرها  
حجة الإسلام أو الحج المندورة أو العمرة المندورة نيوب عن الحج أو العمرة التي وجب عليه بسبب  
دخول مكة بغير إحرام حتى يسقط عنه ذلك بإتيان الحج المفروض أو غيره عند دخوله لزمه  
واعلم أن هنا قيداً ذكره في شرح الطحاوي وهو أن الأقاة إذا تجاوز الميقات قاصداً مكة بغير  
إحرام مراراً فإنه يجب عليه كل مرة حجة أو عمرة ثم لو خرج من عامه ذلك إلى الميقات فأحرم حجة الإسلام  
أو غيرها فإنه يسقط عنه ما وجب عليه لأجل التجاوزة الأخيرة ولا يسقط عنه ما وجب  
عليه لأجل التجاوزة قبلها لأن ألوجب قبل الأخيرة صادر ديناً في ذمته فلا يسقط إلا بتغيير  
أئنة وحاصله أن هنا حكماً ما أربعة أحدها أنه لا يجوز للأقاة دخول مكة بغير إحرام في أي  
أن من دخل بغير إحرام يجب عليه إما حجة أو عمرة وثالثها أنه إذا خرج من عامه ذلك وحج حجة  
الإسلام سقط عنه ما وجب عليه قبل ذلك بدخول مكة ورابعها أنه إذا خرج بعد مضي  
تلك السنة لا يسقط عنه ما وجب عليه انتهى وقال زفر لا يسقط عنه وإن أحرم وحج في  
عامه ذلك وهو القفص باعتبار ما لزمه بسبب التذرف أنه إذا كان عليه حجة مندورة وحج  
حجة الإسلام لا يسقط عنه المندورة وإجماع بينهما أن الوجوب الفعلي ينزله الوجوب القولي  
لأن الشروع ملزم كالتذرف فصار بهذا إذا انحوت السنة ثم حج فإنه لا يقوم مقام ما لزمه  
بدخول مكة بالاتفاق قلنا هذا فيما ستر كراهه بالأستحسان لأنه ثلاثة أكثر من واحد وقته  
وهي تلك السنة لأن ألوجب عليه تعظيم هذه البقعة بالأحرام على وجه كان وقد حصل ذلك  
في تلك السنة فيجزيه عنها كما إذا اتاه محرماً من حجة الإسلام ابتداءً فإنه يجزيه عن تلك الحجة  
الكنوية وعما لزمه بدخول مكة بخلاف ما إذا انحوت السنة لأنه صادر ديناً في ذمته بعضي وقت



الحج فلا يتأذى إلا بأحرام مقصود كان في الاعتكاف المنذور في رمضان فإنه يتأذى بصوم رمضان  
من تلك السنة دون العام الثاني لأنه لما فات المنذور والمعي نقر اعتكاف في السنة دينا فلا يتأذى  
إلا بصوم مقصود لعود شرطه وهو الصوم إلى الكمال فلا يتأذى في صوم الحزفان قبل سنتنا  
أن الحج لا يتأذى في السنة بصير دينا في ذمته ولا سم أن العرة بصير دينا كذلك لأنها غير موقته  
حتى لو أحرم في الابتداء من الميعات لعمرة ثم أحرازها إلى السنة الثانية جاز ذلك على ما يخرج  
به في النهاية لجيب عنه أن العرة يكره تأخيرها إلى السنة الثانية فإذا أخرها إلى وقت بكرة بمنزلة  
التقويت لها فتصير دينا كالحج كذا في النهاية عن الجامع الصغير للسر حنفي وإن حاور مكي ومنتج  
الحرم غير محرم فهو كجاء الميعات يعني لو خرج المكي من الحرم إلى الكحل فاحرم منه بحجة يلزمه دم  
لأن وقتها في الحج الحرم لا الكحل على ما أخر فاذبحا ورد به للحرام لزمه دم كاف في جاوز ميعاته بكذا  
هذا إذا لم يعد إلى الحرم للحج ووقف بعرفة فإن عاد إليه قبل الوقوف بعرفة ولبى منه سقط عنه  
أدوم عند الحج والافلا وعندها بسقط مطلقا وعند زفر لا يسقط مطلقا على ما أخر في الآفا  
وكذا المنع إذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم إلى الكحل فاحرم منه للحج لزمه دم لما ذكرناه لأنه صا  
من أهل مكة ووقته وقته وإن عاد إلى الحرم قبل الوقوف بعرفة ولبى من الحرم على الخلاف  
السابق وأول الحرم المكي للعمرة من الحرم يجب عليه دم لأن وقته للعمرة الكحل لا الحرم وقد ترك وقته  
فإن خرج إلى الكحل بعد الأحرام فعلى ما مر من الاختلاف أيضا وكذا أهل الكحل الذي بين الميعات والحج  
إذا دخلوا الحرم فاحرموا بالحج أو العمرة يجب عليهم دم لتركهم ميعاتهم فإن عادوا بعد الأحرام  
إلى اختلاف فعلى خلاف السابق أيضا على ما في الربيعي ووقته أي وقوف من جاوز الحرم إلى الكحل  
من أهل مكة بلو الحرم من الحرم كطوافه أي كطواف من جاوز الميعات من الآفا بلو الحرم في  
عدم سقوط ما لزم عليه من الدم فإنه بعد الطواف من الآفا لا يسقط على ما سبق فكذا لا يسقط  
من المكي بعد الوقوف بعرفة على ما بيناه اتفاقا **باب إضافة الأحرام إلى الأحرام** لما كان أضافا  
الأحرام إلى الأحرام مطلقا في حق المكي ومن معناه جنائية وكذلك إضافة لحرام العمرة إلى الحرم  
الحج في الآفا جنائية بخلاف إضافة لحرام الحج إلى الحرم العمرة فإنها ليست جنائية فاعتبار رمي  
أجنائية وكرها عقيب باب جنائيات وباعتبار عدم جعله في باب على حدة مكي احتريزه  
عن الآفا لأنه لو أحل عمرة فطاف لها شوطا ثم أهل في معنى فيها ولا يرفض الحج لأن سائر أعمال الحج  
على العمرة صحيح في حق الآفا لأنه لو طاف لها أقل الأسواط كان قارنا وان طاف لها أكثر

الأسواط كان متمعا لأن المنع من بحرم بالحج بعد العمرة ولأن حكم الكحل والقارن يجمع بينهما على ما  
كذا في النهاية طاف لعمرة أي بعد أن يحرم من ميعاته وهو الكحل لأن حكم من جاوز ميعاته سبق قبل  
ألباب اتفاقا بقواف لأنه لو أحرم لها ثم بالحج ولم يطف لها أصلا رخص العرة اتفاقا وقيد  
الطواف بالعمرة لأن المكي إذا حرم بالحج من الحرم فطاف له شوطا ثم أحرم بالعمرة فإنه يرفض العرة  
لأن أحرامه بالحج قد نكذ وقيل النكاذ كان يؤمر برفضا فبعده أولى كذا في النهاية شوطا يعني شوطا  
واحد اتفاقا بقيد به لأنه إذا طاف لها أربعة أسواط لأخلاف في رخص الحج وأما في الشوطين أو الثلاثة  
فقد صرح في الإسلام بوجود الخلاف الذي يذكر في مسئلة الكتاب كذا في النهاية وانقبا به  
فاحرم بالحج رخصه أي الحج عند الحج خلافا لها فالأول أنه يرفض العرة ويقضيها وعليه دم لرفضا  
لأن الجمع بينهما غير مشروع في حق المكي ولا بد من رخص أحدهما فكان العرة أولى بالرفض لأنها  
أدنى حالا وأقل عملا وأيسر قضاء لكونه غير موقته وليس فيها إلا الطواف والسعي وهو سنة  
والحج ليس كذلك ولأنه لو رخص العرة يلزمه فقه قضاؤها فقط وإذا رخص الحج يلزمه قضاؤها  
وليجب أن يحرم العرة ناكذ بما إلى به من الطواف ولم يبن كذا لحرام الحج أصلا وغير المنكاذ أولى بالرفض  
من المنكاذ ولأن في رخص العرة إبطال العمل لوجود الشروع فيه وفي رخص الحج امتناعا عنه  
فكان أولى بالنكذ فعليه دم لرفضه لأنه نكذ قبل وأول وقضاؤه وعمره جميعا لأنه كذا  
الحج من حيث أنه عمر عن المضي فيه على ما ذكرناه وفان الحج يتجمل بأضار العرة وقد قدر ذلك في  
في العرة والجمع بين العمرين منى عنه فيجب عليه قضاؤها جميعا ولو أمتها أي لو أتته المكي العرة  
وأنح بايتان أفعالها ولم يرفض واحدا منها بل مضى وأداها صح لأنه إذا ما كذا لزمها لأنه منى عنها  
والنهي لا يمنع تحقيق الأصل على ما في الأصول وعليه دم كجبهه بينها وهو دم جبر لا يجوز له أن  
ياكل منه بخلاف الآفا حيث يجوز له الأكل لأن ذلك دم شكر على ما في الربيعي وأعلم أن أضافا  
الأحرام إلى الأحرام أربعة أنواع إدخال أحرام الحج على أحرام العمرة وقد مر بيانه وإدخال أحرام  
الحج على أحرام الحج وإدخال أحرام العمرة على أحرام العمرة وإدخال أحرام الحج على أحرام الحج وقد مر  
الأول على الأنواع ألبا فيه لكونه أدخل في كونه جنائية ولهذا لم يسقط عنه الدم ثم قدم النوع  
الثاني على ألبا فيه لقوة حاله إذا كان أحدا فرضا ثم قدم النوع الثالث على الرابع لا تقاؤه  
في الكيفية وكيفية الأضاف بخلاف الرابع والأصل في ذلك أن الجمع بين أحرام الحج وأحرام العمرة  
بدعة لكن إذا جمع بينها الرماه عند الحج والى يوسف وعند محمد يلزمه أحدها هو قول أن الأحرام



وان كان شرطا عند الاداء لا ركنا كما هو كذا عند انشاء في الاثر ما شرع الاداء فانما يتحقق  
الا على الوجه الذي يتصور فيه الاداء واداء حجتين او جزئين معا غير متصور فلا يتصور الاحرام  
لها كالتحرمة للصلوة وهما يقولان الاحرام بالجمع الزام محض في الذمة بدليل انه يصح منفصلا  
عن الاداء والذمة تسع حججا كثيرة فصار من هذا الوجه كالنذر بخلاف التحريم للصلوة فلانها لا يصح  
منفصلة عن الاداء الا انه لا بد من رفض احدها اما احتراز عن ارتكاب المقتض عنه واما ان البقاء  
للاداء لا للزمام والجمع اداء غير متصور فبعد هذا قال ابو جاز اذا توجه الى ادائها صار رافضا  
للآخرى وقال ابو يوسف كما فرغ من الاحرامين بصير رافضا لهما وثمرته الخلاف في انهما اذا  
قتل صيدا قبل ان يتوجه الى احدهما فانه على قول ابي جاز يلزمه قيمتان وعلى قول ابي يوسف يلزمه  
قيمة واحدة وكذلك ان احصر في هذه الحالة يحتاج الى هديين عند ابي جاز خلافا لابي يوسف  
اذ عرفت هذا قلنا انما انطبق ما في الكتاب على هذا الاصل قال ومن احرم حج وفرغ منه ثم حرم  
حج اخر يوم الحرفان كان قد حلق في الاول لزمه الثاني لما ذكرناه انه التزام محض ولا يخفى عليك  
ان الثاني يلزمه بمجرد الاحرام الثاني ولا يتوقف على الحلق ولهذا قال في الربيعي اذا احرم حج وفرغ  
منه ثم احرم حج اخر يوم الحرف لزمه الثاني ثم ان كان حلق في الحج الاول قبل ان يحرم بالثاني فلا شيء  
عليه وان لم يحلق بينهما فليهدم سوا حلق بعد الاحرام الثاني ولم يحلق ولا دم عليه لان الاول  
قد انتهى بالحلق نهايته والاى وان لم يحلق لزمه الثاني ايضا فصار جامعا بين احرام الحج فعليه  
سواء قصر لا دون في تلك السنة بعد احرام الثاني او لم يقصر بل سحر الى السنة الثانية لان  
صورة التقصير وان تحلل عن الحج الاول بالحلق لكنه جنى على الحج الثاني بالحلق وفي صورة عدم  
التقصير قد احرز الحلق الاول عن وقته والتأخير حناية عنده فيلزمه الدم فيها والمراد بالتقصير  
وعنده ههنا الحلق وعدم الحلق وانما صرح به اشارة الى حال النساء لان الاولى في حقهن التقصير  
هذا عند ابي جاز وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه لان الالتزام من عدم حلقه الاول وتأخير حلقه  
عن وقته وتأخير النساء عن وقته ليس حناية عندهما وكذا تقدمه ثم الذي ظهر من مفهوم لزوم  
الدم عليه عندهما ان قصر وبصرح في الهداية حيث قال وشرط التقصير عندهما في لزوم  
الدم في جمع احرام الحج ونعقبه في العناية وقال يرد عليه شيء وهو ان المذكور من مذهب محمد  
في هذا الاصل الذي ذكرناه انه لا يجمع بين احرامين انما يلزم احدهما فقط وهو كروى عن الامام  
الحسين والاعمال التي لا يقع فيها ان يلزمه وان قصر لعدم لزوم الاحرام ان يكون

سها ونقل مذهب محمد ومذهبه كذا بهما واما ان يكون عنده ذلك روايتان انتهى فقال في النهاية  
ان محمد اسكت عن ايجاب الدم بسبب الجمع بين احرام الحج في الجامع الصغير ووجب ذلك في كتابه  
المبسوط فذكر بعض مشايخنا في ذلك روايتين وذكر في الجامع الصغير وجوب الدم بسبب  
الجمع بين احرام العمرة من غير اختلاف الروايتين فوجه الرواية التي سوى بين الجمع بين احرام  
الحج وبين احرام العمرة وهو ان الجمع بين احرام الحج غير مشروع كما ان الجمع بين احرام العمرة غير  
مشروع لان في الصورتين صار مدخلا للنقص في الاحرام فلذلك وجب الدم فيها ووجه  
الرواية التي فرق وهو ان الحج لا يصير جامعا في الفعل لانه لا يؤدي العمرة الثانية في هذه السنة  
انتي قيل هذا بناء على تحقق الروايتين وهو قول البعض وقيل ليس فيه الرواية واحدة وهي وجوب  
الدم لاجل الجمع بين الحجين كالعمرتين وسكوت عنده في الجامع الصغير لا يدل على نفيه وفي  
العناية ان رواية المبسوط تدل على مذهب محمد كذا بهما الامامان في لزوم الاحرامين والامامان  
عنده شيء لان الجمع غير متحقق لعدم لزوم احدهما الا اذا اراد بالجمع ادخال الاحرام على الاحرام  
وان لم يلزم الا احدهما ومن فرغ من اعمال عمرته الا التقصير اى الحلق فاحرم بالآخرى لزمه دم  
اى بالاتفاق لانه لم يحرم قبل الوقت لان وقته بعد الحلق لا قبله ولم يوجد ذلك ولا يجمع بين  
احرام العمرة وهو مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة لا يحل اتساؤل منه ولو حرم فانه يحج  
فيدب بالافاق لان الكلام فيه ثم بعمرة لزمه لان الجمع بينهما مشروع في حق الافاق فيصير قارنا  
لكنه لحظا السنة وهو ادخال الحج على العمرة لا العكس قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج  
لغير الغائبين فان وقف بعرفة قبل افعال العمرة فقد رخصها لانه مقدّر عليه ادائها بعد لانها  
مبنية على الحج غير مشروعة بل المشروع ان يكون افعال الحج مبنية على افعال العمرة لا العكس  
عرفه ولم يقف بها لانه لا يصير رافضا بمجرد التوجه اليها ما لم يقف بها على ما هو الصحيح من مذهب  
الحج حتى لو بدا له فرجع من الطريق الى مكة فظاف لعمرة وسعى ثم وقف بعرفة كان قارنا  
فان احرم بها اى بالعمرة بعد طوافه للحج اى طواف التيمم ندب رخصتها اى العمرة لان احرام الحج نكاه  
بشيء من حاله بخلاف ما اذا لم يطف للحج فانه لم يتأكد فالاساءة عنها فوق الاساءة ثمه فلذا ندب  
رفضها عنها وبقيتها لصحة المشروع فيها وعليه لرفضها فان مضى عليها اى على العمرة والحج  
بان قدم افعال العمرة على افعال الحج على ما هو المستنون في القرآن صحيح لمشروعية الجمع بينهما لا فاق  
وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم جبر في الصحيح فلا يتناولوه وهو احتراز عما اختاره شمس الاثمة



وقاضين والامام المحبوب ان ذلك دم قران فيكون دم شكر ووجه صحيح على ما ذكره في الاسلام انه  
احطاء السنة في بناء افعال العمرة على افعال الحج من وجه فكان قران الكلي وهكذا عللة في الهداية حيث  
قال لا بد بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه اي من جهة طواف التخفة وان اهل الحجاج بمو  
النحر واما التشرية لزمته ولفظه رفضها وقضاؤها اعلم ان الحرم بالحج اذا وقف بعرفة ثم احرم بالعمرة  
قبل الحلق او قبل طواف الزبارة بلفظه العزة ورفضها وقضاؤها اما لزومها فلا يجمع بينهما  
مستروع في حق الافاق واما رفضها فلا بد من ركن الحج اعني الوقوف فيصير بانها افعال العمرة  
على افعال الحج من كل وجه وذلك ممنوع وقد كرهت العمرة في هذه الايام واما قضاؤها فاصح  
الشروع فيها ابتداء بخلاف المصوم في هذه الايام حيث لا يصح الشروع فيه فلا يلزم قضاؤه  
واذا الحرم بالعمرة بعد طواف الزبارة او بعد الحلق لا يرفض العمرة على ظاهر ما ذكر في الاصل وقيل  
يرفضها ايضا لان العمرة في هذه الايام مني عنها وفي الهداية قال الفقيه ابو جعفر ومشايعنا  
على هذا القول اي على ارفض وقالوا معنى ما ذكر في الاصل انها لا ترفض بدون رفض وظاهر  
اطلاق الكتاب ينطبق على هذا لان المتبادر من لفظ الحجاج من افعال الحج من الوقوف والحلق  
وطواف الزبارة ودم اي لرفضها فان معنى عليها اي على العمرة التي احرم لها يوم النحر لان كراهة  
العمرة في يوم النحر معنى في غيرها وهو كونه منسفو لانه في هذه الايام قد بادد بقية افعال الحج فيجب  
تخليص الوقت له تقضيها وعليه دم اي يجمع بين الحج والعمرة اذ احرم ان كان لحرام العمرة  
قبل الحلق بالحلق اذ الاعمال الباقية ان كان احرام العمرة بعد طواف الزبارة من ركنها  
وطواف الصلوة على ما صرح به في البحر فالواو هذا دم كفارة ايضا ومن فاته الحج بان لا يدرك  
الوقوف بعرفة فاحرم الحج او عمرة لزمته ارفض اذ رفض ما احرم به من الحج او العمرة اما الحج فلا  
يصير جامعا بين الحجين لحرما فليفرضه كالحرم ابتداء بالحج واما العمرة فلا تاتي الحج  
تجمل بافعال العمرة من غير ان يتقبل احرامه لحرم العمرة عند الحج ومحمد فيصير جامعا بين العمرة  
افلا لا فليفرض ان يرفض التي احرم بها كالولع بغيره والقبض لصفحة الشروع فيه والدم  
بان الحلال وانه اعلم **باب الاحكام** في الاماكن من الاحصار ما هو جناية على الحرم  
اعني ما يوجب ايات بباب على حدة ان احصر الحرم بعد قوا من حرم بان مات  
محرم المراه او زوجته في كراهية بعد ان حرمت او ضلعت النفقة بان هلك في الطريق بعد  
الاحرام فيكون احرامه من احرام من الاحرام لان احرامه من احرام من الاحرام

او قاهر مانع يقول حصر الحرم ممنوع عن النفي على انما افعال ما احرم لاجله مطلقا وقال الشافعي  
لا يكون الاحصار الا بالعدو لان التحلل بالهدى شرع في حق الحرم لتحصيل النجاة بالاحلال والنجاة  
بالاحلال لا يكون الا من العدو لان المرض لا يزول بالتحلل كما زان خوف الله وقلنا ان قوله تعالى  
فان احصرتم فما استيسر من الهدى وردت في الاحصار بالمرض لان اجل الكلفة لجموعا على ان  
الاحصار بالمرض والاحصر بالعدو والقران نزل على لسانهم فهذا الاجماع دل على انه نزل في الاحصار  
بالمرض فان قيل انها نزلت في رسول الله واصحابه عام الحديبية وكان الاحصار بالعدو قلنا ان  
النص الاول في حادثة قد ينظرها بلفظه وقد ينظرها بدلالة وهذا انظم بدلالة اذ يعلم من  
حكم منع المرض حكم منع العدو بطريق الاول لان منع العدو وحسب لا يمكن معناه من المعنى بخلافه في  
المرض ان يمكن بالتحلل والركب واتخذ فاذبح التحلل مع هذا مع ذلك اولى فله ان يبعث شاة تدب  
عنه في الحرم وهو ادناه ويجوز البقرة والكبدية ايضا كما في الضحايا ويجوز بيع قيمتها ايضا  
بشترى الهدى هناك فيذبح عنه والبعث الى الحرم لان دم الاحصار قريبة والاراقة لم تعرف  
قربة الا في زمان او مكان معين فلا يقع قربة دونها فلا يصلح ان يقع به التحلل واليه اشار بقوله  
تعالى ولا تخلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى حمله وقال الشافعي لا يجزئ بالحرم لانه شرع خصه والبقرة  
يسقط التحفيف قلنا ان المراد اصل التحفيف لانها بئد وقد وجد اصله في وقت معين ظرف  
تذبح اي عين لمن بعثه بيده يوما بعينه تذبح فيه عند الحج لان دم الاحصار عنه غير موقت  
على ما سياتي فيحتاج الى تعيين الوقت ليعرف وقت الاحلال وقالوا دم الاحصار في الحج موقت  
بيوم النحر فلا حاجة الى تعيينه في الحج ولما يحتاج اليه في العمرة فاذبح فهو مخير ان شاء اقام مكانه  
وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعا من الذهاب بخير بين المقام والافراق وتخلل بعد ذبحها  
ولما قيد به لانه اذا طعن الحصر ان ذبح هدي ففعل ما يفعل الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما  
على الذي ارتكب مخطورات لحرمة لبقا لحرمة ذكره قاضيان كذا في النهاية من غير حلق ولا تعصير  
عند ما خلا فالابن يوسف هو يقول عليه الحلق وان لم يحلق لاشي عليه له انه عم حلق عام الحديبية  
وكان محصرها وامر اصحابه بذلك ولها ان الحلق لنا عرف قربة مرتبة على افعال الحج فلا يكون سكا  
قبلها وفعل النبي واصحابه في الحديبية ليعرف استحكام عزيمتهم على الاضراق هكذا اطلق قولها  
في الهداية وقال في الكلفة انما لا يحلق عندها از احصر في كل اما اذا احصر في الحرم فالحلق لان الحلق  
موقت بالحرم عند ما فعل في ذلك حلقه مع كونه في الحرم لان جفن الحديبية من الحرم وان كان



أي المحصر قارنا بعت دمين وما كجته ودما العمة لانه الاحرام عنها يحتاج الى التحلل عن احرامه فلا تحلل  
 الا بعد الذبح عنها ولو بعت بهدي وحده لتحلل عن الحج وبقي في احرام العمة لم يتحلل عن واحد منها لان التحلل  
 منها لم يشترع لانه حالة واحدة فلو تحلل عن احدها دون الآخر تغير ما شرع ويجوز ذبحها اي ذبح  
 الاحصار قبل يوم النحر عند الحج لما مر ان دم الاحصار غير موقت عنده وهذا الاطلاق قوله تعالى  
 فان احصرتم فما استيسر من الهدي والتقيد بالزمان نسخ له فلا يجوز الا بمثله ولم يوجد مثل  
 مقتد له وانما قيد بالمكان وهو كرم لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وهو  
 اسم للكان ولا ندوم كفارة فلا يخفى بالزمان ويخفى بالمكان كسائر الكفارات لانه الحل  
 لا يجوز ذبحها في الحل بل يذبح في الحرم لما ذكرناه وعندها لا يجوز قبل يوم النحر ان كان محصر  
 لان هذا دم يتحلل به من احرام الحج فيختص يوم النحر كالحق في الحج وكدم النقة والقران والجواب عنها ان  
 التحلل كان في اوانه فتبوقت بالزمان بخلاف هذا الدم فانه قبل اداء الاضاح فلا يتوقت ودم النقة والقران  
 دم مسئلة كالا ضحية فتبوقت بخلاف دم الاحصار فانه دم جنازة فيذبح بقوله بالحج لانه لو كان محصرا  
 بالعمة فلا يتوقت بالزمان عندها ايضا لان افعال العمة لا يتوقت بالزمان فكذا الهدي الذي تحلل  
 به منها وعلى المحصر بالحج اذا تحلل قضاء حج وعمة وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود  
 وعنه صاحب الهداية بان المحصر بالحج قضاؤها للصحة الشروع فيها وائمة يجب لانه في معنى قات  
 قات الحج وقات الحج يتحلل بالعمة فان لم يأت بها قضاها فكذا هذا ورد عليه بان وجوب العمة  
 على قات الحج انما هو للتحلل بها والمحصر يتحلل بالهدي فلا يجب العمة عليه واجيب بان الهدي انما هو  
 عليه لاحتيا لتجديد الاضاح قبل الاعمال لاقامته مقام العمة الواجبة وهذا لانه قد تحقق ان يتي  
 صبح الشروع في احرام الحج انفق لا زما ولا يخرج عنه الابداء افعال الحج او العمة وان لم يقصد التزكية  
 حتى انه اذا احرم بالحج بنوى الغرض ثم ظهر له انه كان اياه لزمه الكفني فيه وان افسده وجب عليه قضاء  
 بخلاف الصوم والصلوة حيث لا يلزم بالشروع فيه مطلقا بالوجوب فاذا صبح شروع المحصر  
 لا يتحلل الا بافعال العمة كفانت الحج لعمرة عن الاتمام بعد الشروع فاذا لم يفعل ذلك وجب عليه قضاؤها  
 رد الى ما عهد من امر الحج في الشرع والدم انما واجب لتجديد الاضاح قبل الاعمال وهو لا ينبغي بقاء ذلك  
 الواجب وهذا الذي لزم الحج والعمة في القضا على المحصر بالحج اذا لم يقض الحج من عامه ذلك واما  
 اذا قضاه فيه لا يجب عليه العمة لانه لا يكون كفانت الحج هكذا روي عن الحج وهل يحتاج الى شاة  
 النبوة انما للقضاء لا لاحتياج فمن الحج انه لا يحتاج الى تعيين النبوة انما لقضاءها في تلك السننة

محمد في الاصل وعن الحسن عن ابي ان عليه حجة وعمة في الوجهين وعليه نبوة القضا وهو قول زفر  
 كذا في فتح القدير وعلى المعزاي المحصر بعمرة عمة اي يجب عليه قضاء العمة التي شرع فيها لا غير هذا  
 بناء على ان الاحصار عن العمة يتحقق كما هو كذلك عندنا وقال مالك لا يتحقق ذلك لانهما غير موقوت  
 فلا يتحقق خوف الفوات ولان النبي عم واصحابه احصروا بالحدية وكانوا عارا ولان شرع  
 التحلل لدفع الحج وهذا موجود في احرام العمة ايضا فاذا تحقق الاحصار فضله انقضاء التحلل  
 عنها كان في الحج وعلى القارن حجة وعمرتان اما الحج والهدي العمرتين فلانه في معنى قات الحج واما العمة  
 الاخرى فلا يخرج منها بعد صحة الشروع فيها وهذا اذا لم يقض في سنة الاحصار اما ان زال  
 الاحصار بعد التحلل بالذبح والوقت بسع لجديد الاحرام والاداء ففعل فانما عليه عمة القارن  
 على ما هو رواية الاصل كذا في فتح القدير فان زال الاحصار بعد بعت الدم قال في الهداية  
 في هذه المسئلة فان بعت القارن هديا الحج وقال في النهاية ذكر القارن هدا غلط ظاهر من نسخ  
 والقواب ان يقال فان بعت المحصر لانه يجب على القارن بعت الهديين فانه لا يتحلل بالهدي  
 بالواحد فانه ذكر من قبل فان كان قارنا بعت دمين هذا وقال في فتح القدير القواب المحرم  
 مكان القارن وهذا غلط ظاهر في النسخ لان هذا الحكم لا يخص القارن فالحاجة الى بيانه مطلقا  
 لا على خصوص القارن استق فلذا ذكر المصنف على الاطلاق لا على خصوص القارن فان قيل انما هو  
 على القارن بعت الدمين لا الدم الواحد فكيف يشمل القارن قلنا لفظ الدم هنا اسم مجسما  
 يهدي الى الحرم فلا يشي الا اذا قصد الانواع وليس يقهود العدد وذلك معلوم ما تقدم فان قيل  
 كيف يحل اولئك على الاطلاق مع ان ما ذكره عقيب من الاحتمالات يخفى بالمحصر بالحج قلنا نعم لكنه  
 لا خيرة فيه لانه افندي فيه رواية القدوري والحامع الصغير فان هذه المسئلة المذكورة في هذين  
 الكتابين في حق المحصر بالحج ثم الاحتمال هنا اربعة بحسب القسمة العقلية لانه اذا زال الاحصار فحل  
 اما ان لا يدرك الحج والهدي اصدوا ويدركها او يدرك الهدي دون الحج او بالعكس واليه اشأ  
 بقوله وامكنه ادراكه قبل ذبحه وادراك الحج لا يجوز له التحلل ولزمه المضي بايتان افعال الحج لولا  
 التامع قبل حصول الحق بالخلف فاذا ادرك هديه صنع به ماشا لانه ملكه وقد كان عنه لمقصود  
 استغنى عنه وان امكن ادراكه فقط اي ادراك الهدي لا الحج تحلل بالذبح ولا يلزمه المضي لغيره عن  
 الاصل وان امكن ادراك الحج فقط دون الهدي جاز التحلل استحسانا عندنا في ولم يذكركم  
 الاحتمال الاول اعني عدم ادراكه شيئا منها كونه معلوما عن حكم هذه الثلث اعني انه لا يلزم ان يكون



بدر يصير حتى يحل بغير الهدى لغوات الموتى النجس وهو اداء التوجه ولكنه لو توجه للخلل بافعال العز  
فله ذلك لانه كفانت الحج فان قيل اذا كان في معنى فانت الحج وجب ان يؤمر بالتوجه والخلل بافعال  
العز كفانت الحج ليجب بان افعال العز في حق فانت الحج غير مقصود بعينه بل المقصود هو الخلل وهذا  
المقصد يحصل له بالهدى الذي بعثه ليعلم عنه فله ان يقتصر بذلك ثم يقضى العز وله ان يتوجه  
لثلاثة يلزمه قضاء العز فان قيل هذا في المفرد وان كان المحصر قارنا بيني ان يجب عليه ان يتوجه  
وياتي بالعز التي وجبت عليه بالشروع في القرآن لانها مقصودة بالذات في القرآن وقد صار  
قادر عليه بزوال كمانع ليجب عنه بانه لا يقدر على اداها على الوجه الذي التزمه وهو كونه على  
وجه يترتب عليها الحج اذ لغوات الحج بقوت ذلك ثم وجه الاستحسان ان ائوال الرمناء التوجه لضعف  
ماله لان ما اهدى من الهدى قد ذبح ولم يحصل مقصودة وحرمة ثلث كرامة النفس من حيث  
كون اندافه ظلا واذلجار استحسانا فله الجبار ان شاء صبر في ذلك المكان اونه غير لينح  
عنه فيخلل وان شاء توجه ليؤدي الشك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى  
الوفاء بما وعد ووجه القياس انه قد روي على الاصل وهو الحج قبل حصول التقي بالبدل وهو الهدى  
انما قلنا عند الحج لان هذا الوجه من الوجوه المذكورة انما يستقيم على قول الحج في المحصر بالحج لا  
على قولها لان دم الاحصار عندها موقت بيوم الحج عندها على ما سبق فن يدرك الحج يدرك  
الهدى ايضا وعنده غير موقت فيجوز ان يدرك الحج دون الهدى واما في المحصر بالعز فيستقيم  
بالانفاق لعدم توفيق الدم بيوم الحج فيها ومن منع بكعة عن الركبتين من الطواف والوقوف  
فهو محصر لانه يفتقر عليه ان ينام فصار كما اذا احصر في الحلال وان قدر على احدهما فليس محصر  
اما على الطواف فلا فانت الحج فيخلل به وان لم يدركه في الخلل فاذا قدر على الاصل فلا حاجة  
الى الهدى واما على الوقوف فلو قوع الامن من الغوات بالتقدرة على الوقوف فالواقع في هذا  
المسئلة خلاف بين الحج والي يوسف قال ابو يوسف سالت اباح عن الحرم محصر بالحرم  
فقال لا يكون محصر اقلت اليس ان النبي م واصحابه احصروا باحد بيبة وهي من الحرم فقال  
ان مكة كانت يومئذ دار الحرب واما اليوم فهي دار الاسلام لا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف  
اما انا فاقول ان غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر وفي الهداية الصحيح  
الرواية ان المنوع عن الوقوف والطواف يكون محصر بالاتفاق واذا قدر على احدهما لا يكون  
محصر وهو مسئلة الكتاب ولما وقع عن الاحصار شئ في الغوات ومن فاته الحج بغوات الوقوف

بعرفة فليخلل بافعال العز بان يطوف ويسعى وعليه الحج من قابل ولا دم عليه لقوله عم ومن  
فانه عرفه فقد فاته الحج فليحل بعز وعليه الحج من قابل ولان الاحرام بعد ما انقضى صحيحا لا طريق  
للخروج عنه الا بادر احد السككين الحج والعز وهما يجزئ عن الجمع فتبين العز وزد دم عليه  
لان الخلل وقع بافعال العز فكانت في حق فانت الحج بمنزلة كدم في حق المحصر فلا يجب بها  
ولا وقوف للعز وهي احرام وطواف للبيت وسعي بين الصفا والمروة ونحوه في كل سنة  
وتكره يوم عرفه ونحو ايام التشريق لما روي عن ابن عباس لا تقرب في خمسة ايام يوم عرفه يوم  
الحج وثلاثة ايام التشريق واعتبر قبلها وبعدها ما شئت ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة له  
وقيل تكره في شهر الحج والصحيح ما في الكتاب وعن ابى يوسف انها لا تكره في يوم عرفه قبل الزوال  
ولو اعتبر في هذه الايام صح شروعه بقى محرما بها لان كراهة غيرها وهو ينقسم امر الحج  
وتحليص وقته له ففتح الشروع في غيرها ثم يقضيها وعليه دم ويقطع التلبية بها في العز  
باول الطواف على ما مر في باب كمنع **باب من افاض في هذا من صلى او صام او**  
**او حج او فرائض ثواب ذلك لغيره** فهل يجعل له بجملة او لا يجعل بل ينفو جملة فقال اصحابنا  
انه يجعل بجملة مستدلين بما روي في الصحيحين عن النبي م انه ضحى بكبش احمدين احدهما عن  
نفسه والاخر عن امته من اقرب واحد انه الله تعا وشهد له بالبلد جعل نتيجة لهدى انسان  
لا منه اي ثوابها ثم العبادات انواع ماله محضه وبدنيه محضه ومركبة منها فارد ان يذكر حكم  
كل منها فقال يجوز ابتيانه في العبادات المالية كالزكاة والعشر والصدقات مطلقا اي حاله  
العزورة والاختيار لان التوفيقا سد حلة المحتاجين وذلك يحصل بفعل النائب كما يحصل بفعل  
نفسه وكذا المشقة المطلوبة في العبادات يحصل بفعل النائب فيها كما يحصل بفعل نفسه وهي  
تنقبض لما للجوب للنفس ولا يجوز في البدنية كالصلوة والقنوم مجال لانه حال العز ولا حال  
الاختيار لان التوفيقا انقاب النفس الامارة بالسوء طلبا لمرضاة وذلك لا يحصل بفعل غيره  
لان فعل غيره لا يتحقق به المشقة على نفسه وفي الركبتين كما في يجوز عند العز عن الحج بنفسه من  
اوله كالحرم للمرأة وهذا حصول المشقة تنقبض ماله لا عند القدرة لعدم انقاب النفس **باب**  
**الموت او البعث الدائم الى الموت** لانه وطفة العز وكل ما هو كذلك يشترط فيه العز الدائم لقوله  
النيابة ليقع به اليأس عن الاداء بنفسه حتى لو حج عن نفسه ثم زال عنه العز يلزمه ان يحج بنفسه  
ويبطل الاول لظهور انه لم يتحقق الشرط فان قيل ان القدرة على الاصل يبطل الخلف فلحقص



بالخلف وقد حصل الموهبة بالخلف وهو حصول المشقة بتسقيص المال لجيب عنه بان هذا ليس  
بناء على مسئلة الاصل والخلف بل بناء على ان الحج مركب من امرين احدهما يحمل النيابة والاخر  
لا يحملها فعملنا باحدهما عند القدرة فلم نجوز النيابة وبالاخر عند العجز فجازنا ها لكن شرطنا  
لكونه وظيفة الامر ان يكون العجز دائما وانما شرط العجز للحج الفرض لا للفعل لان مبنى الفعل على  
التوسعة ولانه لم يجب عليه واحد من المشقتين بدنية ومالية فاذا كان له تركها فله ان  
يخلل احدهما بغيرنا الى رتبة فله الاستنباط في الحج فالحج صح فيه اشارة الى من قد  
عليه بنفسه واج تم عجز لا يصح وان استمر عجزه الى الموت لانه الحج قبل وجود الجوز وهو  
ويقع الحج عنه اي عن الامر في ظاهر الذهاب كحديث الخشعية ان النبي لم قال فيه حتى عن ابيك  
واعزى رواه مسلم وعن محمد انه يقع عن الحج وللأمر ثواب النفقة عبادة بدنية وعند  
العجز اجماع الاتفاق مقامه كالتدبير في باب الصوم فانه مع كونه عبادة بدنية محضه يقوم  
التدبير مقامه فالحج اولى منه ومع هذا يقول ان اصل الحج يسقط عن الأمر على ما في النيابة قال  
شيخ الاسلام عامة المتأخرين على قول محمد وينوي اننا نثبت عنه اي عن الأمر لان الاعمال بالنيابة  
فيقول لبيك بحجة عن فلان وبر ما فضل من النفقة الى الوصي او الورثة واعلم ان النفقة  
الشروط ههنا ما تكفيه لذهابه وايابه لانه في ذلك عامل للميت حتى لو توفى مكة بعد الفراغ  
خمسة عشر يوما بطلت نفقته في مال الميت لان توطينه ح حاجة نفسه لا حاجة للميت فخلل  
ما اذا اقام اقل من ذلك فانه مسافر على حاله في حاجة الميت وقال بعض مشايخنا اذا اقام  
اكثر من ثلثة ايام فالنفقة في مال نفسه قالوا هذا في زمانهم اذ كانوا يقدرون على الخروج  
متى شاؤا في زماننا فلا يمكن الخروج الا مع القافلة حتى قالوا اذ كان مقامه بمكة او غيرها  
لا يتخارفا فانه نفقته في مال الميت وان كان اكثر من خمسة عشر يوما فان اقام بعد  
خروج القافلة فنفقته في مال نفسه فان بدله بعد ذلك ان يرجع رجعت نفقته في  
مال الميت لانه كان استحق نفقة الزوج في مال الميت وعن ابي يوسف لا نفقته نفقته في  
مال الميت لانه في الزوج عامل لنفسه لا للميت لكننا قلنا اصل سفره كان للميت فما بقي ذلك  
السفر بقيت النفقة ولو اقام بمكة اياما من غيرنية الاقامة قالوا ان كانت اقامة مقارة  
لم يسقط وان زاد على المعتاد سقطت ولو تجل الى مكة ففي في مال نفسه الى ان يدخل عشر  
ذي الحجة ثم يقصر في مال الأمر ولو سلك طريقا بعد من المعتاد ان كان ما يسلكه الناس في

مال الأمر والآفة في ماله وما دام مشغولا بالعمرة بعد الحج فنفقته في مال نفسه لكونه مشغولا  
بحاجة نفسه فاذا فرغ عادت في مال الميت ولو بدأ للعمرة لنفسه ثم حج عن الميت قالوا نعم  
جميع النفقة ولو صنعت النفقة بمكة او بقرب منها ولم يتوفى فانفق من مال نفسه كان له ان حج  
في مال الميت وان فعله بغير قضاء لانه لما امر بالحج فقد امره بان ينفق عنه ثم اكرام بالنفقة  
ما يحتاج اليها من طعام ومنه الكم وشرا به وثيابه وركوبه وثوبا حرامه وليس له ان يدعو له  
الى طعامه ولا يتصدق به ولا يفرض احدا ولا يصرف اكرامه بالديار لا حاجة تدعو اليه  
ولا يشتري منها ما لا يوصو بل يشيم ولا يدخل احكام وفي فاضل ان له ان يدخلها بثلثها  
وبعطي ليرة كارس من مال الأمر وله ان يخلط دراهم النفقة مع الرفقة ويبيع المال ويختلف  
في شراء دهن السراج والادهان قبل لا وقبل نعم ولا تبدأ وى منه ولا يجزم ولا يعطى ليرة  
الحلاق الا ان يوسع عليه الميت والوارث ويقول اصنع به ما شئت ولا ينفق على من تحب  
الا اذا كان من لا يجزم نفسه وله ان يشتري دابة يركبها ومحملا وقربة وادوة وسائر  
الآلات ومما فضل من الزاد والامثلة يرد على الورثة او الوصي الا ان يترج به كوارث والوصي  
له به الميت وبهذا لان النفقة لا تقصر ملكا للحاج بالايجاج وانما له ان ينفق في ذهابه وايابه  
على حكم ملك الميت لانه لو ملكه كان بالا استيجار ولا يجوز الا استيجار على الطاعة حتى لو  
اوصى ان حج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي ان حج بنفسه الا ان يكون الوصي وارثا او فقه  
الى وارت حج فانه لا يجوز الا ان يجير الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع بالمال فلا يصح للوارث  
الاباحارة ابنا فبين ولو قال الميت للوصي ارفع المال لي حج عنى لم يجز له ان حج بنفسه مطلقا  
واذا اراد ان يكون ما فضل للمورس انشاب وسائر نفقته بقول له وكلت ان تنب الفضل من نفسك  
فان كان على موت قال وابناء منى لك وصية وفي الفتاوى لو حج الما مور بالحج ماشيا وامسك مؤنة  
الكرى كان ضامنا ما للميت والحج لنفسه لا مضراف الامر بالحج الى المتعارف وهو بائزاد والراحلة  
ولو اوصى ان يعطى بعيره هذا الى رجل حج عنه فاكرأه الرجل وانفق اكرأه على نفسه في الطريق  
وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا وهو المختار لانه ملك ان يبيعه وحج عنه فكذا يملك ايجاره  
ثم يرد البعير الى الورثة ولو مرض بالحج عن غيره في الطريق ليس له ان يدفع المال لغيره للحج به الا  
اذا قال له كذا دفع اصنع ما شئت واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الأمر وايضا  
كون الكل من ماله الا ان في التزام ذلك حرجا بئنا فاسقطنا اعتبار القليل واعتبرنا الأكثر



فان انفق الاكثر من مال الميت يقع عنه وان انفق من مال نفسه يقع عن نفسه الكل كذلك في فتح القدير  
وقال في التنازل خاتمة ان كان الميت قال ما بقي من النفقة فذلك يكون للامور فهذا على نوعين ان لم يكن  
رجلا لم يقع عنه كانت الوصية بالباقي باطله والحيلة في ذلك ان يقول الموصي للموصي اعط ما بقي  
من النفقة من شئت فاذا اعطى الوصي الباقي من النفقة للامور كان جائزا كما لو وصي ان يعطى  
ثلث ماله من شاء الوصي وان عين رجلا لم يقع عنه كانت الوصية باثباته جائزة ثم قال نفلا عشر  
الطحاوي اذا وصي الميت للحاج بما فضل في يده بعد رجوعه بحوز وصيته له ويجزله الفضل  
بالوصية وقال مشايخنا لا يجوز هذه الوصية لان الوصي له مجهول الا ان الاول اصح انتهى اذا  
بان حج عنه وهو في منزله ان بين مكانا حج عنه من حج عنه من وطنه عند علمائنا وهذا اذا كان  
ثلث ماله يكفي للحج من وطنه وان لم يكف حج عنه من حيث يمكن الاحتجاج عنه بثلثه وان كان له  
اوطان شتى حج عنه من اقرب اوطانه الى مكة بغير خلاف واذ اخرج من مصره يريد الحج فمات  
واوصي ان حج عنه فيج من حيث مات في قول ابى يوسف ومحمد وفي قول ابى حنيفة حج عنه من وطنه  
كذلك في التنازل خاتمة ثم نقل عن الجامع الصغير ان القياس ان حج من وطنه وفي الاستحسان  
حج عنه من حيث مات وفي قاضيان ان جاوز الامور وهو الوصي لكان الذي مات فيه الامر  
ثم امر رجلا لم يقع عنه ورفع اليه المال لا يجوز في قولهم جميعا انتهى اي لا بد من ان يكون من وطن الامور  
وجوز الاحتجاج بالصورة بفتح الصاد المهملة وهو الذي لم يقع لنفسه وقال في الزبلي وفتح الزيد  
الافضل ان يكون رجلا عالما بالتمسك قد حج عن نفسه حجة الاسلام حرجا عن الخلاف وذكر  
في البداية كراهة الاحتجاج بالصورة لانه نارك فرض الحج ثم قال في لزوم الباب ان حج الصروة عن  
غيره ان كان بعد تحقق الوجوب ملك الزاد والرحلة والصحة هو مكره وكراهة تحريم ومع ذلك  
يجوز لان النبي ليس لعين الحج للفقول بل لغيره وهو خشيته ان لا يدركه اذا تكون في سنة غير  
نادر انتهى ومراده بالخلاف خلاف الشافعي فانه لا يجوز الاحتجاج بالصورة عنه ويجوز ايضا  
لحجاج المرأة والعبد وكذا الامة اي باذن مولاهما لاحلاق ما روينا من حديث الخشبية والحصول  
التقريب وفيما ايضا خلاف الشافعي قال في فتح القدير وفي الاصل نفس على كراهة المرأة لان جميعها  
انقص فانها ليس عليها مل ولا سبي في بطن اوائى ولا رفع صوت بالكلية ولا الحلق وذكر في  
البداية كراهة الاحتجاج بالعبد مع انه ليس احد الاداء افترض عن نفسه فبكره عن غيره  
وعنه هم اي غير الصروة والمرأة والعبد اولي لما ذكرناه ومن امر رجلا فاحرم حجة عنها ضمن نفقتها

ولجته له لان الامر شخصان كل منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك وليس لاحد من الامور  
فلا يقع عنها ولا عن احدها فيقع عن الامور ولكنه لا يقع عن حجة اسلامه بل يقع نفلا على ما صح  
به في الخبر فان قيل اذا وقع عن الامور فليجعل عن ايها شاء او عنها معا كما اذا اهل عن ابويه فان له  
ان يجعل عن ايها شاء على ما سيبا في قلنا انه متبرع بجعل ثواب حله لاحدهما او لهما فبقي على حياته  
بعد وقوعه سببا لثوابه وفيما نحن فيه يفعل بحكم الامر بل يتبرع وقد خالف امرها فلا يقع عنها  
بل يقع عن نفسه وبعد وقوعه عنه لا يصير لغيره وفيمن النفقة لهما ان انفق من ماله لانه  
صرفها الى الحاجة بنفسه وان اهتم الاحرام بان نوى عن احدهما غير معين ثم غير احدهما قبل المضي  
بالوقوف والتعاون صح عندهما استحسانا لان هذا ايهام في الاحرام والاحرام ليس بمقصود وانما شرع  
وسيلة الى الافعال ولكم يصلح وسيلة بواسطة التقيين فاكفى به شرطا لان اكثر وطبيعة  
وجودها كيف ما كان وفيه اشارة الى انه لو عين الحجج عنه واهم ما احرم به من حجة او عزة يجوز  
بغير خلاف على ما في الزبلي وله فيه ان يعين ايها شاء من حجة او عزة لان جهالة المثلزم غير مانعة  
من التقيين ولما التامع جهالة من له الحق نظيره اذا اقر بمعلوم لم يحول لا يصح وان اقر بمجهول لم يحول  
يصح خلافا لابي يوسف اي لم يصح التقيين بل يقع ذلك عن نفسه بغير توقف وضمن نفقتها وهو القاسر  
لانه ما مور بالتقيين والاختصاص فاذ لم يتبين بخلاف الامر فيقع عن نفسه وفيمن النفقة وبعد ذلك  
بعد المضي لا يصح تعيينه بل يقع عن نفسه لان التودي لا يحتمل التقيين فصار مخالفا ولما اذا امر  
بحجة وسكت عن ذكر الحجج عنه معينا ومما بان احرم ابتداء على ايهامه فلا رواية فيه على ما في  
الكافي وقال في الزبلي وفتح القدير ينبغي ان يصح التقيين هنا اجماعا لعدم مخالفة ودم النفقة  
والقران بان امره ولحد بالقران منه او امره اثنان ولحد بالحج ولحد بالعمرة واذن له بالقران  
لانه لو لم ياذن له بالقران قرن عنها لا يجوز له ذلك فيضمن نفقتها لمخالفة امرها ويقع القران  
عنه ثم في هذه الصور اثنتان قدم القران على الامور لان هذا اتم وجب شكر الله وفقه الله تعالى  
من الجمع بين التسيك والامور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفضل صدر منه ولو امر ولحد  
بالحج ففرن عنه يصح عن الامر ودم القران على الامور لما ذكرناه وهذا عندنا لان القران افضل  
من الفرد فقد فضل الامور به على وجه احسن فلا يكون مخالفا وقال ابو حنيفة يقع عن الامور وفيمن  
نفقة الامر لمخالفة امره والاصح قولها لان مخالفة لا يجوز خبرا كما لو قيل ان ابا حنيفة ما سمى الله التوك  
وكذا دم الجناية لانه لكان فيجب عليه كفارة ودم الاحصاء على الامر عندنا لان الامر هو الذي



ادخله في هذه العهدة خلافا لابي يوسف بقوله انه على الامور لانه وجب للخلل لدفع ضرر امتداد الاحرام  
وهذا الضرر رجع اليه فيكون ادم عليه وان كان اي الحجج عند منافع ماله ادم الاحصاء في  
مال التبت عند الحج ومحمد خلافا لابي يوسف لما ذكر ثم قبل من تلك ما التبت لانه صلا كما ذكره قبل  
من جميع ماله لانه وجب حقا للامور فصار دينا وان جامع قبل الوقوف ضمن النفقة لانه عند  
الحج والامور به هو الحج الصحيح وعليه دم الجناية لانه جان عن اختيار واما اذا فانه الحج فلا ضمن  
النفقة لانه ما فانه باختياره وكذا لا يضمن النفقة اذا جامع بعد الوقوف لان حجه لم يقصد  
وحصل مقصود الامر وعليه ادم في ماله لكونه جانيا عن اختيار وان مات الامور اي اذا  
اوصى شخص بان يحج عنه فاجزا عنه وجلا فوات ذلك الرجل في الطريق يحج من منزل امره  
لان القدر الموجود من السفر قد بطل في حق احكام الدنيا لقوله عم اذا مات ابن ادم انقطع عنه  
الا ولد صالح يدعو له بالحج وعلم يتفقون به الناس وصدقة جارية وتنفيذ الوصية  
من احكام الدنيا وليس من تلك فبقت الوصية من وطئه كان لم يوجد الحج بثلث ما بقي من ماله  
عند الحج وعند ما من حيث مات الامور بنا على ان الموجود من السفر لم يبطل عندها استخشا  
لكن عند ابي يوسف بما بقي من الثلث الاول وعند محمد بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء  
والا بطلت الوصية عنده اعتبارا بتعيين الوصي في غير المال ودفعه الى رجل يحج عنه ومات فملك  
المال في يد النائب لا يؤخذ غيره فكذا اذا عين الوصي لانه قائم مقامه ولا يبي يوسف ان الثلث  
هو الحجل لنفاذ الوصية فما بقي منه ينفذ عنه ولا يحج ان قسمه الوصي وعمله المال لا يصح  
الا بالتسليم على الوجه الذي سماه الوصي لانه لا يحضم له ليقبض ويتم القسم ولم يوجد التسليم  
على ذلك الوجه كما اذا هلك قبل الافراز والعزل في ثلث ما بقي ويرد ما فضل من النفقة الى الوصي  
او الورثة وهذا وقع مكررا وقد مر شرحه ومن اعلم بالحجة عن ابو بيه ثم عين احد عجار تعيينه  
ويجعل ثواب حج من عين له ولا انسان ان يجعل ثواب عمله لغيره في جميع العبادات لان  
الشرع يجعل ثواب عمله لغيره جاز عندنا وقد ما ما يتعلق به في اول ابواب **باب الهدى**  
هو الهدى من النعم الى احرم تقربا هو من ابل او بقرا او غنم واقلة شاة واعلاه ابل ونحو ذلك  
تقريبه له معان ثلثة على ما في الكفاية التشبيه باهل عرفه في غيرها والهدايا بالهدايا الى  
عرفه وتقريب الهدى اي اعلامها بعلامه مثل التقليد والاستعار وكل ذلك ليس بواجب لان  
الهدى ينشئ عن النقل الى احرم للتقرب بارادة دمه فيه ولا ينشئ عن التقريف ولو عرف به

النفقة والقران فحسن لتوقفه يوم النحر فربما لا يجد من يحفظه فيحتاج الى التقريف ولانه دم نسك  
فيكون مبنيا على الاشياء وتحققا لمعنى استعار ولا كذا دم الجناية فان مبنيا على الاختصاص  
ويجزي فيه اي في الهدى ما يجزي في الاضحية لانه فريضة تعلقت بارادة الدم كالاضحية  
فيختصصان بحلل واحد فلا بد ان يسلم من العيوب التي تمنع جوار الاضحية على ما سببنا في  
بابها ويجزي الشاة في كل موضع الا اذا طاف للزيارة جنبا او جامع بعد وقوف عرفه قبل  
الحلق فلا يجزي فيها الا البدنة على ما مر ذكره ويأكل من هدي التطوع والنفقة والقران لانه  
دم نسك فيجوز الاكل كالاضحية ما رواه مسلم انه عم اكل من لحم هديه وشرب من مرقها وهذا  
الاكل مستحب لقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واقل الامر الاستحباب لانه غير هالكا  
من دماء الكفايات وما صح ان النبي عم ما احصر بالحديبية وبعت الهدايا قال لا تأكلت وروى  
منه شيئا فان قيل مودة فما عطف في الطريق على ما نذر عليه اهل الحديث واكثر يلحق والكلوم  
فيما اذا بلغ احرم قلنا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص كونه وحقق في هدي النفقة والقران بابا  
النحر وكذا دم التطوع على ما ذكره القدر في لانه دم نسك مثلها وذكر في الاصل يجوز في  
دم التطوع قبل يوم النحر وزججه يوم النحر افضل وهو الصحيح على ما في الهداية لان الفريضة في  
التطوعات باعتبار الهدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك يجوز فيها  
في غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى الفريضة في الارادة فيها اظهر ما دم النفقة والقران  
فهو له تعالى فكلوا منها واحلوا لبائس الفقير ثم ليقضوا نفثهم وقضاء النفقة يختص يوم النحر  
ولانه دم نسك فيختص يوم النحر كالاضحية والكل اي كل الهدايا بالحج مما ذكرناه ان الهدى  
اسم لما يهدى الى احرم ويجوز ان ينصدق به على فقير احرم وغيره لان الصدقة معقولة النحر  
فيجوز على كل فقير وينصدق بحبله وحظا له ولا يعل على اجر ليزار منه لقوله عم لعل تصدق  
بحلها وحظها ولا تعطى لجر اجزا منها ولا يركبه لانه حمله خالصا لله تعالى فلا ينبغي ان يجعله  
لنفقة نفسه ولان في ركوبها استهانة وقد جعلها لله تعالى فلا ينبغي استهانتها الاعتناء بغيره  
فان نقص بر كونه صفة وينصدق بها على الفقراء دون الاغنيا ولا يجعله خالصا  
لله تعالى بجميع اجزائه فلا يصرف جزا منه الى نفسه فان حمله تصدق به على الفقراء في موضع ضعه  
بالماء ابادا لنقطع لبنة اذا كان قريبا من وقت البني فاذا كان بعيدا منه يجعله ويتصدق  
بلبنة على الفقراء لا يصرف ذلك به وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بثلثه او فخته لانه معقولة



فان عطف الهدى الواجب او تعيبا حشا اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته والعيب الفاعل  
ان يذهب اكثر من ثلثه لانه عند بائع وعندها ان يذهب اكثر من نصفه وصنع بالمعيب  
ما شاء لانه بائع ان ملكه وان عطف النطوق بحره وصنع فعلة بدمه ليعلم الناس انه هدى فياكل  
منه الفقير دون الكفى والمعاد بالنقل القلادة وضرب به اي بدمه صفحته ولا ياكل منه هو ولا غيره  
لما رويته من قوله عم لا تأكل انت ولا رفقتك شيئا قاله للاسلي وليس عليه غيره لان الفدية تعلق  
بذات الخل وقد فات بخلاف الواجب على ما ذكرناه ونفقد بدنة النطوق والكسفة والقران لانه  
نسك وفي التقليد اظهارة لا غيرها من دم الاحصار والكميات لان السرايق بها والله لم  
**مسألة في النكاح** شهد وان هذا اليوم الذي وقف فيه يوم النحر بطلت شهادتهم وصحت  
حجهم استحسانا لانها شهادة على الكفى فلا يقبل ولان الاحتراز عن الخطأ غير ممكن والنداء منه  
وفي الامر بالاعادة جرح يبي فوجب ان يكتفى به عند الاشتباه بخلاف ما اذا وقفوا يوم النزوة  
على ما سياتي ولو وقع هذا الفلظ في العيد بان صلوا فظهر انهم صلوا بعد الزوال فربما  
فيه تلك روايات في رواية لا يخرجون فيها من العدة لانه في الفطرات الوقت وفي الاصحى  
فان السنة وفي رواية اخرى عنه انهم يخرجون فيها من العدة لانه في الفطرات الوقت وفي الاصحى  
في الاصحى بقاء وفنه ولا يخرجون في الفطرات وقتا ولو شهدوا في اي يوم الذي وقف  
فيه يوم النزوة صحت شهادتهم وعليهم الاعادة لان مكان النذر بان يزول الاشتباه في يوم  
عرفة ومن ترك الجرة الاولى في اليوم الثاني فان شاء رماها فقط لانه لا يلقى المتروكة في وقته  
ولم يترك الا ان يتبين انك ذلك ليس بلزم والاواني يرمى الكل لمرابة كترتيب وقال الشافعي  
لا يخرج منه ما لم يبد الكل لانه عم رماه مرتين فلا يكون غيره مشروعا كما اذا سعى قبل الطواف اطاف  
قبل الوقوف او بداه بالمرور قبل الصفا قلنا ان كل جرة فدية مقصورة بنفسها ولا يتعمد  
ولا ترتيب جنة بينهما بخلاف السعي لانه تابع للطواف فلا يعتبر قبله والسعي بين الصفا والمروة  
فدية واحدة شرعت بدلتيها بالصفا وخمسين بالمرور بالنقص فلا يجوز تغييره وانما قلنا في  
الحل اول الفلظ عم مرتين وهو غاية ما يدل عليه فعلة ومن نذر ان يج ماشيا يعيش من بينه  
حتى يطوف للزيارة وقيل في حديثهم والاصح هو الاول على ما في الروايات لانه هو المراد في المعروف  
فان باب الزمان لانه التزم الفدية بعبادة الكمال لان المشي استوفى على النفس فيجب عليه الايفاء كما ان  
وبالركوب يدخله نقص بترك الواجب فيلزمه الجواب فان قيل هذا نذر لا يفعله في الشرع

ومن شرط صحة النذر ان يكون له نظير في الشرع فلا يعمل بموجبه قلنا له نظيره في الشرع لان اهل مكة  
ومن حولها لا يشترط في حصرهم الركعة بل يجب المشي على من قدر منهم ولوركب اركب ما على ما صح  
به في التبعي حدل اشترى امه محرمة بالاذن من مولاه له اي للمشتري ان يحللها بالجماع او بغيره  
على ما في بعض نسخ الجامع الصغير وقال زفر ليس له ان يحللها اصله لان هذا عقد سبق ملكه  
فلا يقدر بفصده كما اذا اشترى جارية منكوبة قلنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان البائع  
ان يحللها كذا المشتري الا انه يكره للبائع ذلك لما فيه من خلف الوعد وهذا الكفى لم يوجد في  
حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع فيه ان يفسخ اذا باشرت باذنه فكذا لا يكون  
ذلك للمشتري ايضا والاواني ان يحللها بقص شعر او ظفر قبل الجماع فليطأ الامر الخ والله اعلم  
**كتاب النكاح** لما وقع من العبادات شرع في تعاملات وقدم النكاح من بينها لانه اقرب منزلة  
من العبادات لان فيه مصلحة الدين والدنيا وقد اشهرت الانارة وعيد من رغب عنه  
وحرى من رغب فيه وله معنى لغوي وشرعي اما اللغوي فقال في المغرب اصل النكاح الوطى  
ثم قيل للتزويج نكاح مجاز لانه سبب للوطى المباح وقولهم النكاح الفهم مجاز ايضا لانه  
هذا من باب شبيه السبب باسم السبب والاول بالعكس منه انتهى وقيل انه حقيقة في الفهم  
مجاز في العقد والوطى وقال في الصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد الا بقرينة نحو كونه في  
بني فلان ولا يفهم الوطى الا بقرينة نحو كونه زوجته وذلك من علامات المجاز وفي الشرع  
هو عقد يرد على ملك الكسفة قصدا واعلم ان للنكاح علة فاعلية وهي ائتفاقدان ومادته  
وهي الإيجاب والقبول وصوريته وهي ارتباط المادة ارتباطا شرعيا وغائية وهي ملك  
الكسفة اي حل استمتاع الزوج من الزوجة فالمراد بالعقد هنا مجموع الارتباط والشرط  
لان الغاية ترتب على هذا المجموع ويجوز ان يراد به الارتباط ايضا وقوله قصد كونه من عقد  
بملك به الكسفة ضمنا كالبسع والكسبة لان المقي فيها ملك الرقبة لا الكسفة ويجب عند النوقان اي شدة  
الاشتياق لان التزويج من الزنا واجب وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ويكره عند  
الجمهور بان لا يقدر على ايفاء حقوق الزوجية وليس مؤكدا حاله الا عند دحي قالوا ان لا  
ما النكاح افضل من التحلي للعبادة لقوله عم من كان على ديني ودين داود وسليمان وارايم  
فلينزوج فان لم يجد اليه سبيلا فليجاهد في سبيل الله فعمل النكاح من الدين وقد مله على  
الجهاد وانه عم اختيار لنفسه الاستغفار به وهذا حجة على من قال ان التحلي للعبادة افضل من



النكاح والراد بالاعتدال ههنا حالة العدة على الوطى والكهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والحر  
وترك الفرائض والسنن قلوبهم يقدر على واحد من كنفته او خاف واحدا من كنفته فليس معتلا  
فلم يكن سنة في حقه كذا في البحر وسيعقد بيان للارتباط المذكور اي يحصل شرعا بالاجاب  
وقبول معنى الاجاب هو الابتناء ويسمى ما تقدم من كلامهما فذين اجابا بالانه ثبت للغير  
حيثما ركبوا فاذا قيل يسمى كلامه فتولا ولهذا يسمى المتأخر قبولان قيل قد مر ان الاجاب  
والقبول كل منهما جزئي النكاح والباء يدخل الالة فينا في الجزئية لجيب بان الباء ليس للاستعانة  
بل للابتناء تدخل على الاجزاء ولو سلم ذلك فعناء في الحقيقة انه يحصل شرعا بالارتباط  
الاجاب والقبول ارتباطا شرعيا فالباء يدخل بين الحضور والحصول ومن البين ان الثاني  
سبب الاول وفي انهاء عن بدر التورسكي النكاح عبارة عن معنى شرعي مثبت في الحل وقولنا  
زوجت ونزجت الالة انتفاء ذلك المعنى وقوله بالاجاب والقبول يشير الى هذا المعنى لان  
الباء تدخل على الالة انتمى ثم اشار الى شرط هذا الانتفاء بقوله كلاهما بلفظ الماضي مثل  
وتزوجت واحدهما بلفظ الماضي والاخر بلفظ الاستقبال كزوجتي وهو مستقبل لان  
الامر طلب الفعل في المستقبل وهذا الجواب لان لفظ الامر في النكاح اجاب كانه انطوى  
كما حتى اذا قالت امرأة طلقتني على الف فقال الزوج طلقت يكون بائنا بلا توقف على قول المرأة  
قبلت وكذلك في الكلع والكفالة بالنفس او بالمال ولو قال الرجل اكفلت بنفس فلان او كفل  
عليه فقال الرجل كفلت به تمت الكفالة بلا توقف على القول فقال الاخر زوجت وهو قبول  
ويجوز ان يكون لحدما مضارعا والاخر ما مضيا ايضا على ما في قاضيان حيث قال يكون  
النكاح على وجه الاستقبال بان يقول الرجل للمرأة ان تزوجك على كذا فنقول المرأة قبلت او يكون  
بلفظ الامر بان يقول الرجل زوجتي بنفسك متى بكذا فنقول زوجت وانما شرط لفظ الماضي لان النكاح  
انشاء لغرض شرعي فلا يعرف الامر قبل الشروع والشرع قد استعمل الموصوف للاخبار الماضية  
لغة في الانشاءات ليدل على التحقق والثبت فينعقد به وهذا المعنى موجود فيا اذا كان احدا  
ما مضيا فقط ايضا لان قوله زوجتي توكل وانابة وقوله زوجتك قبول وامشال لامره  
فينعقد به النكاح لان الواحد يتولى طرفة النكاح لان حقوق النكاح ترجع الى الزوجين والباء  
سفير محقق بخلاف البسيع حيث لا ينعقد بقوله يعني فقال بعتك ما لم يقل قبلت واشتريت  
لان البسيع لا يتولى الواحد طرفه فان قيل لو كان هذا الوجه لما اقتصر على المجلس لجيب بانه توكل

في ضمن الامر بالاعتدال فيكون قبوله بتحصيل الفعل في المجلس فاذا قام قبل الفعل فقد قام قبل القول فيقبل  
وان لم يعلم معناها اي معنى لفظها سواء كان عربيا او فارسيا وسواء علم بان لفظها ما ينعقد  
به النكاح او لا لان العلم بمعنى اللفظ انما يشترط لاجل العقد والارادة فكل عقد يستوى فيه  
والجد لا يشترط فيه العلم بمضمونه كالتلاق والعتاق والتبدير والنكاح بخلاف البسيع ونحوه  
واما الخلع فاختلصوا فيه قال بعضهم ان لم يعرف معنى اللفظ ولم يعلم ان هذا اللفظ الخلع فيما بين  
الناس لا يصح الخلع على الصحيح وقيل ينبغي ان يقع الطلاق ولا يبرأ الزوج عن الكهر ونفقة العدة  
فيما اذا تحولت على مهرها ونفقة عدتها كذا في قاضيان وقال في خزائن الفتاوى ولو عقد  
عقد النكاح بلفظ لا فيها ان كونه نكاحا هل ينعقد لاختلاف المشايخ قال بعضهم ينعقد وقال بعضهم  
لا ينعقد وقال في الخلاصة لقت المرأة زوجتي بنفسي من فلان بالقرينة وهي لا تعرف اي  
شيء هذا وقيل فلان وذلك بحضور الشهود والشهود يعلمون او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق  
وقيل لا يصح كالبسيع انتهى وفي البرازية والفتوى على انه يصح وهل ينعقد نكاح المكر في الفتاوى  
انه ينعقد ولو قال دادي او يذير في فقال داد او يذير في بلا ميم صح اي اذا قيل للمرأة خويشتن  
بذني بفلان دادي فقال في جوابه داد ثم قيل لا يبرأ يذير في وقال يذير في بلا ميم صح النكاح  
وان لم يقول داد او يذير في مع ميم والاحتياط ان يقول بالميم على ما في المختارات كبيع وشراء  
اي اذا قيل للبائع فروجتي فقال فروجتي ثم قيل للشري خريدي فقال خريدي يصح البسيع وان لم يقول  
فزوجتي خريدي ولو قال عند الشهود ماذن شويم لا ينعقد لانه اقرار بالنكاح والاقرار اخبار  
عن امر متقدم ولم يتقدم النكاح فلا يصح الاخبار وكذلك ان اقر بالبسيع لم يكن ثم اجاز لم يجز ومن  
منتخب الفتاوى كصغرى انه لا يكون نكاحا عند البعض وقال في قاضيان وينبغي ان يكون الجواب  
على التفصيل ان اقر بعتد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحا وان اقرت المرأة انه زوجها  
واقر الرجل انها امراته يكون ذلك نكاحا وبغير اقرارها بذلك انشاء النكاح بينهما بخلاف ما اذا اقر  
بعتد لم يكن لان ذلك كذب محض وهذا كما قال ابو جعفر اذا قال الرجل لامرأته لست لي بامراة ونحو  
به الطلاق يقع ويجعل كانه قال لست لي بامراة لاني قد طلقتك ولو قال لم اكن تزوجتها  
ونوى به الطلاق لم يقع لان ذلك كذب محض لا يمكن تصحيحه وانما يصح النكاح بعد تحقق سائر  
الشروط بلفظ نكاح وتزوج وما وضع لتمليك البين في الحال كبيع وشراء بان يقول بعتك نفسي  
او بعتك ابنتي بكذا او قال الاخر اشتريتك بكذا وقال بعض مشايخنا انه لا ينعقد بها كما قال الشافعي



والصحيح ينعقد على ما اكتشف وهدية وصدقة وتمليك بان قال تصدقت ووهبت وملكك وخشك  
خاطبا وجعلت نفسي لك وكذا لو قال كوني امرأتى مائة فقبلت او اعطيتك مائة على ان تكون امرأتى  
فقبلت او صرت لامرأة او صرت لك زوجا فقبلت كان نكاحا على ما في البرازية وهل يشترط  
فيه البينة او لا قالوا انها لا تشترط لصحته مطلقا سواء كان بالبرج من الفاظه لفظي النكاح  
والزواج او كناية ما وضع لتمليك العبد وسواء ذكر معه مهورا ولم يذكر لكن ذكر الترخي  
انه ان ذكر معه مهر لم يحتج الى البينة لعدم التلبس وان لم يذكر محتج الى البينة والصحيح انه لا يحتاج  
اليها مطلقا ولكنه شرط في البينة ان يطلب الزوج منها عدا حتى لو طلب منها التمسك من اوطى  
فقالته وهبت نفسي منك وقيل الزوج لا يكون نكاحا على ما في المحيط واكتشف وانبلج هذا  
عندنا وقال الشافعي لا يصح بغير لفظ النكاح والزواج لان غيرهما من الالفاظ المذكورة  
ليست بموضوع للنكاح ولا يسبيل الى الجواز لعدم التماسية لان الزوج والنكاح للتلفيق  
والضم ولا تلفيق ولا ضم بين المالك والمالوكه وبين الموهوب له والموهوبه حتى لا يرعى فيها  
الامساح المالك والموهوب له بخلاف النكاح فانه يرعى فيه مصاحح التناكح قلنا انما ثبت  
بالنكاح هو ملك المتعة وما ثبت بما وضع لتمليك العبد هو ملك الرقبة وهو سبب ملك المتعة  
والسببية من اقوى علامات الجواز فوجد التماسية ولان النكاح والزواج لا يدلان على  
الملك لغة وتلك تدل عليه لغة لغة فكانت اولها وانما يصح بها النكاح مع عدم دلالتها  
على الملك لغة لكونها علمان لهذا العقد في عرف الشارع ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى القوي  
ولان النكاح بلفظ البينة انعقد في حق ابنتي عم لقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها  
للبنى الاية فكذا انعقد في حق غيره ايضا لان الجواز لا يختص بحضرة او رسالة فان قيل يخفى  
به لقوله تعالى خاصة لك قلنا انما هو الاختصاص في الحكم لانه اللفظ اى صحة النكاح بالبينة  
مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك وامانة غيرك فالمرء واجب فان قيل ان ملك العبد  
مضى وورث على ملك النكاح افسده فكيف ثبت النكاح بهذه الالفاظ الدالة على افساد النكاح الجيب  
عنه في النهاية بان قال ان ملك الرقبة لا يفسد ملك المتعة من حيث انه يحرم وطئ امرأته عليه  
وكن من حيث ان ملك الرقبة ابطال مالكية المرأة فان النكاح ضرب ملك على الزوج  
موجب النكاح من طلب القسم ونقد المتعة والسكنى والمنع عن الفرج وغيرها ففند وروى  
ملك الرقبة بصير الرجل ما كان محضنا والامة ملوكة محضه ونحن لم نجعل هذه الالفاظ كناية

عن النكاح الام من حيث انه سبب ملك المتعة اذا ثبت حقيقة ومن هذا الوجه لا يبطل بحقيقة  
ملك الرقبة فلم يكن بينهما منافاة فصلى للاستفارة انتق واليه اشار في الاسرار ايضا  
لا باجارة وعن الكرخي انه ينعقد بها لان المستوفى بالنكاح مفعلة في الحقيقة وان جعل في  
حكم العبد ولان الله تعالى سقى العوض اجرا في قوله فانوهن ليجورهن وهذا يدل على ان النكاح بمنزلة  
الاجارة والصحيح ما في الكتاب لان الاجارة لا تنفذ شرعا الا موقنة والنكاح لا ينعقد الا  
مؤبدا فكان بينهما تناق فلا يجوز استفارة احدهما للآخر لكن هذا اذا كان لاجر غير المرأة بان يقول  
الاب لجرتك بنتي بكذا واما اذا كانت المرأة نفسها لجرة فينبغي ان ينعقد اجماعا على ما في الرنبي  
لاننا نخرج بغير ملك الرقبة واعارة خلاف الكرخي ايضا والصحيح ما في الكتاب لما ذكرناه واباحة  
ولعل لانها لا يوجب ان الملك اصلا لا من ارباح لغيره اطعما او لغيره لا يملكه وانما يتلفه على  
المبيع ووصية لانها لا توجب للملك مضافا الى ما بعد الموت فيكون موقفا فينا في النكاح وهذا في  
الوصية المطلقة بان قال اوصيت لك بابنتي وفي الوصية المكيدة بما بعد الموت بان قال اوصيت  
بابنتي لك بعد موتى واما اوصيتك بابنتي في الحال ينعقد لانه ملكا يملك للمالك كذا في الرنبي فافهم  
وكذا لا ينعقد بلفظ التمتع والاجارة بالزاد الجملة والرضاء والابراء والورثة ونحوها لعدم  
اقدامها للملك واختلف في لفظ السلم قبل ينعقد وقيل لا وكذا اختلف في لفظ الصرف واقرض  
وكذا في لفظ الكحل والصحيح انه ينعقد به على ما في الرنبي وهل ينعقد النكاح بالنكاح في غير ذلك  
قال في البرازية عن صاحب الهداية في امرأة زوجت نفسها بالفس رجل عند الشهود فلم يقل  
الزوج شيئا لكن اعطاها الكهنة للجلس ان يكون قبولا وانكره صاحب المحيط وقال لا مال لم يقل  
بلسانه قبلت بخلاف البيع لانه ينعقد بالنكاح والخبر لا حتى يوقف على الشهود ويخالف  
اجازة النكاح الفضولي بالعدل لوجود التناول عند انتق وقالوا كل لفظ لا ينعقد به النكاح يحصل  
الشبهة حتى يسقط به التحذير ويجب مهر الاقل من المستوي ومهر المثل بالدخول بها وشرط سماع كل  
من العاقلين لفظ الاخر حتى لو سمع احدهما دون الآخر لم يصح النكاح كانه سائر العقود لان عدم  
سماع احدهما بمنزلة غيبته ثم السماع لغيره ان يكون حقيقيا كما اذا كان المتعاقدان حاضرين حتى  
لو كتب احدهما حاضرين تزوجتك فكتب الاخر قبلت لم ينعقد النكاح او يكون حكما كما اذا كان المتعاقدان  
غائبا فكتب رجل واشهد جماعة فاوصلوا الكتاب الى المرأة فقرأتها عندهم فقبلت ينعقد به النكاح  
لان الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر وفي الخلاصة قال محمد ان اكتب اليها ليخطبها فزوجت



نفسها منه كان صحيحا والاصل في ذلك ان الكتاب من القاب بنزلة الخطاب من كاضر الا ان الكتاب  
من القاب مع الخطاب من كاضر بغير فان من وجه فان كاضر اذا خطبها فلم يجبه في مجلس  
الخطاب ولجأته في مجلس آخر لا يصح النكاح واذ بلغها الكتاب وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها  
منه في ذلك المجلس وانما زوجت نفسها منه في مجلس آخر بين يدي الشهود وقد سمع الشهود  
كلامها وما في الكتاب ايضا يجوز النكاح واذ بلغها الكتاب فقالت زوجت نفسي من فلان وكان  
ذلك بحضور الشهود لا ينعقد النكاح وان بلغه كبر ولما رجع عن ابج ومحمد لان سماع الشهود  
كلام المتعاقدين شرط انعقاد النكاح فالشهود وان سمعوا كلامها لم يسمعوا كلام الزوج ولو  
الكتاب على الشهود او قالت ان فلانا كتبالي بخطتي فاشهد والى قد زوجت نفسي منه في النكاح  
واذا ارسل اليها رسولا فاحر والعبد والصغير والكبير والعدل والفاقد في ذاك سواء لان  
اكرسالة بتلغ عبارة كرسالتهى وهكذا ذكره في فتح القدير وقال نقلا عن المصنف هكذا  
اذا كان المكتوب بلفظ التزويج واما ان كان بلفظ الامر كقوله زوجني نفسك متى لا يشترط  
اعلامها الشهود بما في الكتاب لان لاها تنولى طرقة انعقاد الحكم الكوالة انتهى وشرط ايضا حضور  
حريين اي عند انعقاد لقوله عم لا نكاح الا بالشهود فان قيل كيف يجوز تخفيض عموم قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب لكم من النساء بخبر الواحد قلنا ان حديث مشهور تلقنه الامة بالقبول على ما ذكره  
في المبسوط فيجوز اكرناده بنقله على الكتاب ولا ان الكتاب عام خص منه المحرمات فيجوز بعده  
تخفيضه بخبر الواحد وهذا جمة على ما لك وابن ابي بلي وعثمان البتي في اشتراطهم الاعلان  
دون الشهود حتى لو اعلنوا بحضور الصبيان والجمانين صح ولو امر الشهود ان لا يعلنوا انعقد  
لم يصح لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف قلنا الاعلان يحصل بحضور الشهود كشاهد من حقيقة قولنا  
اعتبر الحرية لان العبد لا شهادة لعدم الكوالة فقا او مدبر او مكاتب او حر وحرى فيه اشارة  
الى ان وصف الذكورة ليس بشرط خلافا للشافعي بناء على اصله ان شهادة النساء في غير المال  
ونواحدة غير مقبولة عنده على ما سببنا في في الشهادات ان شاء الله تعالى والى ان شهادة النساء  
وحدوث لا يجوز على ما في الخلاصة مكلفين فيه اشارة الى اشتراط العقل والبلوغ لان الكسبي  
والجنون ليسا من اهل الكوالة لعدم نفوذ عقولهما على الغير فلا تقبل شهادتهما مسلمين ان كانت  
على التزويج سبيلا وفيه ابترابه والاصل ههنا ان من صلح في النكاح وليا بنفسه صلح شاهدا  
على التزويج سبيلا وفيه ابترابه والاصل ههنا ان من صلح في النكاح وليا بنفسه صلح شاهدا

كالا في والآخر من الذي يسمع والفاقد والمحدود في القذف والغفل لا العبد والكافر والصبي والجنون  
والمكاتب وزاد عليها في الخلاصة شهادة المدبرين والنساء وحدهن والتامين سامعين معا لفظها  
اي لفظ المتعاقدين وفي الخلاصة اذا تزوج امرأة بالعربية والزواج والمرأة بحسنان العربية والشهود  
لا يعرفون العربية لاختلاف المشايخ فيه قال في المحيط الاصح انه ينعقد وعن محمد اذا تزوج امرأة  
بشهادة هندیين لم يفها ولم يمكنها ان يعبر لم يجوز وهذا خلاف الاصح وفي التوازي عن محمد ايضا ان  
امكنها ان يعبر اما لا جاز وساء كل من العاقدین كلام الآخر شرط ولا يشترط سماع الشاهدين  
كلامها حتى لو حضرواها اصح ان ينعقد النكاح بحضورها لان الشرط حضور الشهود دون السماع و  
عامة المشايخ قالوا لا يجوز وشرطوا السماع كذا في البرازية وهل يشترط معرفة الشهود المرأة ودون  
وجهها في الخلاصة امرأة وكلت رجلان بزوجهما من نفسه فقال الوكيل اشهد والى قد زوجت  
فلانة من نفسي ان لم تعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم ابها وجدها وان عرف  
الشهود فلانة وعرفوا انه اراد به تلك المرأة يجوز وان لم يذكر ابها وجدها كذا في الفتاوى وفي  
قاضيخان عن الحضايف رجل طلب من امرأة ان تحمل امره في النكاح في يده ليزوجهما من نفسه على  
صداق كذا ففعلت فقال الوكيل بحضور الشهود زوجت من نفسي امرأة جعلت امره في النكاح في  
على كذا من الصداق وهو كفوا المرأة فانه يجوز هذا النكاح وقال شمس الامة اكلوا في هذا قول الحضايف  
اما على قول مشايخنا ومشايخ بلخ لا يجوز ما لم يذكر اسمها ونسبها ثم قال شمس الامة ان حضايفا  
كان كبيره في العلم يجوز الاقتداء به وفي فتاوى البغالي ان لم ينسبها الزوج ولم يعرفها الشهود وسعه  
فيما بينه وبين ربه ولو لم ينسبها الى ابها وجدها لكن احوها قال زوجت اخي ولم ينسبها ولا اخت  
ولمدها اوساها اذا كانت له اختان جاز وهذا اذا كانت امرأة غائبة فان كانت حاضرة متنبئة  
ولم يعرفها الشهود فقال تزوجت هذه المرأة وقالت زوجت جاز هو المختار والاحتياط ان يكشف  
وجهها او يذكر ابها وجدها حتى يكون متفقا عليه فيقع الام من ان يرفع الى قاض بري فذل تصير  
انه لا يجوز فيبطل النكاح هكذا ذكره في الخلاصة ثم قال ولو قال رجل اشهد والى قد تزوجت امرأة  
التي في هذا البت وقالت لراة قبلت فسمع الشهود مقالها ولم يروا شخصها ان كانت لراة في  
البيت وحدها جاز النكاح وان كان معها غيرها لا يجوز وعلى هذا لو وكلت المرأة رجلا فسمع الشهود  
قولها ولم يروا شخصها انتهى لا بد ان يدل مراده في مسئلة الكوالة على الفصا والآفوية الشهود  
شخص الكوالة ليس بشرط في جواز الكوالة ولا في جواز النكاح ولو ذكرن المرأة التوكيل فلا بد للشهادة



من يميز ولا يكون الا برؤيتها فلا يصح ان سمع متفرقين وذلك بان عقدا بحضور واحد ثم بعد  
غيبة عقد بحضور اخر او بان عقدا بحضورهما في مجلس واحد فسمع احدهما دون الآخر فاعاد العقد  
في ذلك المجلس فسمع الآخر دون الاول او بان عقدا بحضورهما في مجلس واحد فسمع احدهما كلام  
الزوج والآخر كلام المرأة ثم اعيد العقد فسمع كلام المرأة من يسمع كلام الزوج وسمع كلام الزوج من  
سمع كلام المرأة والاصل هنا انها عقدان لم يحضر كل واحد منهما شاهداً كذا في التبريد حيث قال وفي  
كفنا وفي تزويج بشهادة رجلين فسمع احدهما ولم يسمع الآخر فاعاد الكلام فسمع الآخر لا الاول لا يجوز  
وهذا لضعف على ان سماعها كلامها معا شرط ثم نقل عن الشيخ لا يجوز ان كان العقدان في مجلسين او في  
اشهاد فرد على كل عقد ولو كان في مجلس جاز عند محمد وعن ابي يوسف انه لا يجوز حتى يسمعا معاً كذا  
في الخلاصة ثم اشترط سماع الشاهدين كلام العاقلين لاختيار عامة مشايخنا على ما ذكرناه واختار  
بعض مشايخنا ان اشترط حضور شاهدين لا سماعهما حتى لو عقدا عند اثنين او ثلثين صح ومنه  
قالوا لو برهننا امرأه على رجل انه تزوجها او على العكس وقضى به القاضي ولم يكن تزوجها حل له وطأها  
ولها تمكينه عند الجرح واليوسف لما روى ان رجلاً اقام بنية على امرأة انها زوجته بين يدي على قضى  
على ذلك فقالت المرأة ان لم يكن لي منه بد فزوجني اياه فقال على شاهدك زوجاك وهل يصح النكاح  
بلاذن القاضي ام لا بد من اذنه قالوا يصح ولا حاجة الى اذنه لكنه ممنوع من جهة السلطان خوفاً  
عن التزوير والفساد ومع هذا لو عقدوا بلاذن القاضي ينعقد كما افق به مشايخ الاسلام قلت  
ينبغي ان يقدّر النكاح بلاذن القاضي ان لاحتل التزوير والا فلا وجاز كونها قاسقين او محمدين  
في قذف من قبيل التخصيص بعد التعميم لكنه سبب في ذكرها وفيه خلاف آشافي وهو يقول انه لا ينفق  
بمحضرة القاسقين لان الشهادة من باب الكرامة والقاسق من اهل الاهانة قلنا انه من اهل التولية  
على نفسه فيكون من اهل الشهادة ايضا لانه لم يحرم التولية على نفسه لا يحرم على غيره ايضا انه  
من جنسه ولانه اهل الامامة الكبرى ومن ضرورة كونه اهلها ان يكون اهلاً للقضاء فيلزمه  
منه ان يكون اهلاً للشهادتين لانها من واد واحد فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقبل شهادة المحمدين  
قذف كلقاسق لانه اهل التولية لها كلقاسق قلنا ليس المراد من الصلاحية للشهادة ههنا صلاحية  
الادب بل المراد صلاحية العقل للشهادة وكفائت من المحمدين قذف هو الاداء لصلاحية العقل  
وهو لا يستلزم صحة الاداء او عيدين او ثلثين او سكرانين بذكره بعد الصحيح كذا في التبريد  
واخي القاسقين او اخي لهما اي يبيع النكاح بسماعها كلام العاقلين وان لم يسمع الا راجحاً لو تكلم بها

ابن الزوج فادعى لم يقبل شهادته ابني له وان ادعت هي تقبل شهادتها لها وان تكلمها عند ابني الزوج  
فان ادعت لا تقبل شهادتها لها وان ادعى تقبل والنكاح صحيح في جميعها وصورة شهادة ابني القاسقين  
بان وقعت الفرة بينهما ثم تزوجا بحضور ابنيها ولا يطرأ النكاح عند القاضي بشهادتهما اي بشهاد  
ابني احد الزوجين حتى لا يحكم بالمهر وغيره عند دعوى القريب بتمته القريب فاذا عقد بحضور ابني  
الزوج لم يقبل شهادتهما له وان بحضور ابني المرأة لا يقبل شهادتهما لها وان بحضور ابنيها لا يقبل  
شهادتهما لها وانما صح النكاح فيما لان صحته مبنية على محل الشهادة وقد وجد ذلك لا على ادائها  
عند القاضي وصح تزويج مسلم ذميلة عند ذميين خلافاً لمحمد وزفر لان سماع كلام العاقلين في  
النكاح شهادة ولا شهادة للكا فرفع على المسلم فلم يبيع سماعها كلام المسلم بطريق الشهادة ونظر انفاً  
سماع الشاهدين شرطي للعقد ولم يوجد فصار كانهما سماعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولا يزوج  
والابو يوسف ان الشهادة في النكاح انما شرطت لاثبات ملك المنة على المرأة لاثبات المهر وكل ما كان  
كذلك فهو شهادة عليها فاشهادة في النكاح شهادة عليها فكانت من قبيل شهادة الذميين على  
ذميلة وذلك جازم بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام المسلم فانه لم يكونا شاهدين على العقد ولا يبرهن  
اي النكاح عند القاضي بشهادتهما اي بشهادته ذميين ان ادعت الذميلة على المسلم لان شهادة الكافر  
على المسلم لا يجوز وتقبل على الذميلة ومن لم ير رجلاً ان يزوجه صغيرته فزوجها عند رجل صحيح ان  
كان الاب حاضراً لان الاب يجعل مباشرة ويكون المهر شاهداً للاتحاد المجلس والوكيل في باب  
النكاح صغير محض والا فلا يصح لانه عند غيبة الاب يختلف المجلس فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرة  
فلا ينتقل كلام الوكيل الى الاب فيبقى الرجل وحده شاهداً وبالشاهد الواحد لا ينعقد النكاح  
وكذا الزوج الاب بالقنة اي بامرهما عند رجل واحد ان حضرت ابنة لفة صح والا فلا لهما لو كانت  
حاضرة جعلت ابنة مباشرة والاب مع الرجل يصير شاهداً بخلاف ما اذا لم يكن والاصل في جسر  
هذه المسائل ان من امكن جعله مباشرة حقيقة يجعل مباشرة حكماً والا فلا ولهذا جعل الزوج واطناً  
حكماً بالخلوة الصحيحة ما لم يكن علجاً عن الوطى حقيقة او شرعاً لعدو كذا الجاهل بالحكام في  
دار الاسلام جعل عالماً تعذيراً لتمكنه من التحصيل بخلاف ما اذا كان في دار الحرب ولهذا الزوج  
المرأة ابنتها ابنة لفة برضاها بمحضرة رجل وامرأته بحضورها وان كانت غائبة لم يجز  
لما ذكرناه وان كانت ابنت صغيرة لم يجز سؤلها كانت حاضرة ام لا لعدم الانتقال كالاب  
اذا زوج الصغيرة بمحضرة رجل واحد ومن هذا الوجه ان رجلاً ان يزوجه امرأه فقذف الوكيل



بحضرة رجل واحد وامرأتين فان كان المؤكل حاضرا جازوا فلا وكذا لو وكلت امرأة رجلا من زوجها  
فقد بحضرة رجل او امرأتين جازا ان كانت هي حاضرة والا فلا ولو وكل رجلان بزواج عبده فزوج  
المؤكل العبد امرأة بشهادة رجل وامرأتين والعبد حاضرا لا يجوز لان العقد لا ينتقل اليه لعدم  
التوكيل من جهته وان اذن لعبد ان يزوجه فتزوج بشهادة المؤلى ورجل اخر معه قبل يجوز وقبل  
لا يجوز لانه وكل ينتقل عبارته الى المؤلى فيكون كانه زوجه بشهادة رجل واحد قالوا هذا ليس  
بصواب لانه مخالف لاصل اصحابنا فان اصلهم ان العبد يتصرف باهلية نفسه والا زن  
فك الحرج وليس بتوكيل ولا ينتقل الى المؤلى فيصير شاهدا ولو تزوج المؤلى عبده كبايع امرأة  
بحضرة رجل واحد والعبد حاضرا معه صح لان المؤلى يخرج من ان يكون مباشرا فينتقل الى العبد  
والمؤلى يصح ان يكون شاهدا وان كان العبد غائبا لم يجز وعلى هذا الامة ائبا لغة وقال  
المرغبني لا يجوز في المسئلة روايتان كذا في التلخيص **فصل في الحرامات** اي في بيان من  
يحرم تكاحه بالنسبة الى بعض بنى آدم واسباب الحرمة تسعة انواع القرابة والمصاهرة  
والرضاع والجمع وملك اليه والشرك وتقديم الحرة على الامة وفيما حق العيز من تكاح  
والطلاق الثلث وسبب في بيان كل منها فالاول تسعة انواع فاشارة اليه بقوله يحرم على الرجل  
امته وجدته امه الام والاب وان علت لقوله تتاحرت عليكم امهاتكم وبناتكم والجدات  
امهات لان الام هي الاصل لغة فدل على حرمتها دلالة وعليه انفق الاجماع وبنته وبنات ولده  
وان سقطت لما تلوناه لان بنات الولد بنات له واخوته لقوله تتاحرت وبناتكم وهن اصناف الامة  
الاب وام والاخت لاب والاخت لام اذا اخبته عبارة عن المجاورة في صلب او رحم فكان  
الاسم حقيقة في الكل فكان الاصناف الثلاثة من مناصبات النفس وبناتها لقوله تتاحرت وبنات الاخت  
شامل للاصناف الثلاثة المذكورة وبنات اخيه لقوله تتاحرت وبنات الاخ شامل للاصناف الثلاثة  
ايضا وان سقطت لعموم ما تلوناه وعمد وحالته لقوله تتاحرت وبناتكم وبناتكم سواكم تا لا ب  
وام والاب والام وكذا يحرم عليه عمات الابداد والاجداد وعات الام والجدات وان بعد  
وكذا يحرم عليه خالات الابداد والامهات تكاحا ووطنا وروايعه كذا في حاوي القديسي  
هذا ما يتعلق بالنوع الاول ثم اشار الى النوع الثاني وهو اربعة انواع بقوله وام امرأته مطلقا اي  
دخل بها اولم يدخل بعد ان تكاحا صحيحا لا طلاق قوله تتاحرت وبناتكم وبناتكم  
البنات يحرم الامهات وهو كروى عن ابن عباس وعمران بن حصيان وريندين ثابت وبخلة

الام الجذات على ما ذكرناه وقال محمد بن شجاع وبشر للوسى ومالك ان ام الزوجة لا تحرم بحج التكاح  
ما لم يدخل بها وهو المروى عن علي وابن مسعود لقوله تتاحرت وبناتكم وبناتكم اللاتي في  
جواركم من نسائكم اللاتي دخلتم بين ذكرا منهن النساء وعطف عليهن الزنا ثم اعقبها بذكر كشر  
وهو المدخول فينصرف الشرط اليها وهو الاصل في الشرط فينقصد حرمتها بالدخول قلنا قوله تتاحرت  
وامهات نسائكم مطلق عن المدخول وهو كلام تام منفصل عما بعده فلا يتعلق به وهو الاصل  
وقوله من ينصرف الشرط اليها وهو الاصل قلنا ذلك في الشرط الاصطلاحي واما في القصة  
المذكورة في اخر الكلام فالاصل فيها ان ينصرف اليها بلها فانك اذا قلت جاء زيد وعمر والعالم  
تفصر القصة على المذكور لخر اعلى انه لا يجوز ان يكون صفة لها هنا لان التعامل في امهات نسائكم  
الاضافة وفيه نسائكم حرف كبر ولو كان صفة لها لزم نواردها ملين للتحليل على معمول واحد  
اعني الصفة لان التعامل في الموصوف هو التعامل في الصفة وفي الخلاصة عن الاصل ام المرأة  
حرام على الرجل وتحريم بنفس العقد والدخول ليس بشرط حتى لو تزوج امرأة اي تكاحا صحيحا  
وطبقها قبل الدخول ليس له ان يتزوج باقها وكذا لو ماتت المرأة قبل الدخول بها ويجل له ان يتزوج  
باقها في الوجهين واما قيدنا التكاح بالصحح لان التكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول حتى لو تزوج  
امرأة تكاحا فاسدا ثم تركها له ان يتزوج امها على ما في فضل التكاح الفاسد من الخلاصة  
وينتأمرأة قد دخل بها بثبوت قيد الدخول بانفس فيما تلوناه والمراد بالدخول في النكاح  
على ما صرح به في البحر نفلا عن الكشف وكذا المراد في قول المصنف وسائر مشايخنا هنا ويدل  
عليه قوله عم وطى الامهات يحرم البنات وكذا المراد بالدخول في قوله عم من تزوج امرأته  
عليه امها دخل بها اولم يدخل وحرمت عليه بنتها ان دخل بها بمعنى الوطى بقرينة ما روينا  
لان بعض النصوص يفسر بعضنا ولا يفرقه عموم الدخول في قوله دخل بها اولم يدخل تاملا  
واما اطلاقه ليشمل ما كانت في حجر الزوج وما لا يكون فيه وقيد الحرج فيما تلوناه خج مخجج القادة  
فان القادة ان تكون البنات في حجر زوج امها لا يخرج الشرط ولهذا اكتفي في موضع المدخول  
الاصل في الدخول في قوله تتاحرت فان لم تكونوا دخلتم بين فلان جراح عليكم ولو كان الحرج شرطا  
لما اكتفي به فان قبل يجوز ان يكون علة الحرمة مجموع الدخول والحرج ثم ينتفي الحرمة بانتفاء الحرج في  
العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء المدخول دليل على ان الحرج ليس بشرط في الحرمة قلنا  
نعم ان الحكم المتعلق بالشرط ينتفي بانتفاء احداهما لكن لان الحرج ههنا متعلق بالشرطين



لان العادة في امثاله في مقام الكففي في الجزئين مما او في العلة مطلقا فانه لا يقال ان في حرمه الزوا  
بانتفا جرد العلة اعني الجنسية او المذهب بل يقال ان في الانتفاء الجسد والنفق او يقال الانتفاء  
العلة مطلقا وفيما نحن فيه لما اكفى بنفي العين اعني الدخول علم انه هو المناط وحده ويدخل في  
ابنات بنات اولاد المرأة وان سفلن على ما في الحواشي والخلوة بالمنكوحه هل هي كالدخل  
بما نحن مجرم البنت في مسائل الخلوة من الخلاصة عزوا الى الاجناس اذا خلا بها امرأته وهو محرم  
بحجة فرض او نافله او في صوم رمضان ثم طلقها له ان يتزوج بابنتها وقال ابو يوسف لا يحل  
له ان يتزوج اذا طلق الام ثم قال وجعلته ان الخلوة توجب كالالمهر والعدة وبنوت النفقة  
والنسب والسكنى في هذه العدة وحرمه نكاح لغيرها واربع سواها والامة مادامت العدة باقية  
ولا توجب الاحصان والاباحة للزوج الاول وفي خبرهم البنت عليه بعد الخلوة بالام اختلفت  
الروايات انتهى ومراده بالخلوة هي هنا الخلوة الصحيحة وسيا في بيانها في باب المهر ان شاء الله تعالى  
قال ابن شحنة في شرح المنظومة ان الخلوة الصحيحة لا تقوم مقام الوطى في اثني عشر حكما الاول  
حرمه البنات فانه لا يحرم بنات المرأة عليه بالخلوة الصحيحة التي تصادق على عدم الوطى فيها ثم  
استشكل وقال وعندي في هذا نظر لانهم بالخلوة اوجبوا العدة والعدة انما شرعت لصون  
الماء واستبراء الرحم لما ان الخلوة قائمة مقام الوطى وهو المعلق به التحريم في الآية ولا ننم اثبتوا  
حرمه الزوجة لمسة ابنته منها وهو بناتها الام التي هي زوجته والخلوة لا تخلو عن مس او قبيل  
غابا وان خلت عن الجماع اللهم الا ان تحمل الخلوة على الخلوة الجردة عن المس بشهوة فصار الحاصل  
ان الخلوة الجردة عن الوطى والمس بشهوة والتقبيل لا تقوم مقام الوطى والثاني حرمه الميراث  
يعني انها لا ترث بالخلوة اذ ماتت وهن في العدة وقيل ترث والثالث الاحصان يعني لا يصير ثوبا  
محصنا ولا محصنة والرابع انها لا تخل من طلقها قبله ثوبا والخامس لا يسقط حرمها من جبر  
نفسها عن الزوج حتى تقبض المهر المتعارف التخييل والسادس انه لا يبرأ من العدة والنسب  
انه لو طلقها في العدة فقد قبل لا يقع وقيل يقع والثامن عدم وجوب الغسل والتاسع بقاء  
الحجرات في كنفين ومن بمعناه عند معنى السنة قرانه لا يسقطها وكما شرع عدم وجوب الكفارة  
عليه لو كانت في رمضان وكما في عشر لا يكون في ان لا يلا ولا يمتح في بيته بها ولا  
بما نحن لو مضت اربعة اشهر ولم يطأ يقع الطلاق ابيان والثاني عشر ان العبادات التي تصور  
عن الزوج في الخلوة اذا كانت ما يبطل بالجماع لا يبطل وتكون صحيحة كالاحرام والصوم والاعتكاف

هذا واما الاحكام تقوم الخلوة مقام الوطى في عشرة على ما ذكره في شرح المنظومة الاول لزوم كمال المهر  
المسمى بالثمن والثاني ثبوت النسب والثالث وجوب النفقة والرابع لزوم السكنى فيها والخامس  
وجوب العدة والسادس حرمه نكاح لغيرها في العدة والسابع مراعات وقت الطلاق في حقها  
والثامن حرمه نكاح اربع سواها في عدتها والتاسع حرمه نكاح الامة عليها في مدة الدوام  
طلاق باين والعاشر انه لو عقد عليها بعد ذلك والحال انها بكر فانما يعقد عليها لما تعقد على  
البنات حتى لا يكتفى بصانها في الاذن هذا وصرح في البرازية خلاف العاشر حيث قال انها  
تتزوج كالابكار وامرأة ابية اعم من منكوحة نكاحا صحيحا دخل بها الا باولا لثبوت الحرمة  
هنا بنفس العقد بالاجماع ولا يشترط الدخول على ملء الخلوة ومن موطونة ايضا لقوله  
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فان النكاح فيه اعم من العقد الصحيح وما يفضي هو ابيه من الوطى ورواه  
كالقبلة والمس بشهوة وعليه انقضاء الاجماع واما العقد الفاسد فلا يشترط الحرمة قبل الدخول بها  
لكونه سبيبا للوطى فلا يصح اقامته مقام الوطى كانه في العقد الصحيح فيجوز نكاح امرأة ابنة نكاح  
الفاسد قبل الوطى وكذا يجوز نكاح بنت مربية ابية كاجاز له نكاح بنت مربية ابنة على ما وقع  
عليه الفتوى وحرمه المصاهرة انما يمنع نكاح مربية ابية او ابنة على ما سبينا ولو اشترى  
جارية من ميراث ابية يحل له وطئها حتى يعلم ان الاب وطئها ولو كان لرجل جارية وقال وطئها  
لا يحل لابنه وطئها ولو كانت في غير ملكه يحل لابنه ان يطئها الا ان يصدق اياه كذا في شرح  
النفاية للشمسي والمراد بالاب هنا اعم من النسب والرضاع على ما سبينا في وان علام لحداده  
لعموم الاب فيما تلوناه وللجماع ايضا وامرأة ابنة اي سبيبا او رضاعا دخل بها الابن اولا  
وكذا يحرم نكاح امة ابنة التي وطئها الابن على ما في محرمات قاضيهان وكذا يحرم عليه نكاح مربية  
ابنه ولا يحرم امرأة ربيبة على ما وقع عليه فتاوى مشايخ الاسلام لقوله تعالى وحلوا لناكم  
الذين من اصدابكم والذين بالابن الفرع فبنينا وحليلة ابن الابن وابن البنت وذكر الاصلوب  
ليس لاحلال حليلة الاب من الرضاع لانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بل لاحلال حليلة  
الربيب ولا سقط اعتبار ابنتي هذا ما يتعلق بالمصاهرة ثم شرع في بيان النوع الثالث بقوله وكل  
رضاعا اي يحرم عليه جميع من تقدم ذكره من الرضاع كما يحرم من النسب وكصهرته لقوله تعالى وتعاونوا  
الذين ارضعكم واخوانكم من الرضاعة ولقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فيحرم عليه  
امه وبناته واخوته وعمته وخالاته وام امرأته وبناتها كلها رضاعية وكذا يحرم عليه البنات



الرّضا عية لاخته الرضا عية وبنات النسبية لاخته الرضا عية وبنات النسبية  
على ما في شرح الوقاية وكذا البنات الرضا عية لاخته الرضا عية وبنات النسبية لاخته الرضا عية  
والبنات الرضا عية لاخته النسبية وكذا يحرم عليه امرأة الابن والاب الرضا عيين وكذا يحرم عليه  
ثم لاخته الرضا عية والبنات الرضا عية لمزنية وشرح في بيان النوع الرابع بقوله وليجع بين الاختين  
من جهة نسب او الرضا عية على ما في الفتاوى تلكا لقوله تعالى وان يجوعا بين الاختين ولقوله عم من كان  
يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجوع ما في رحم الاختين ولان الجمع بينهما اذا كانا من النسب يفضي الى  
ظلمة رحم وعليه انعقد الاجماع وفيه اشارة الى ان الجمع بين الاختين لا يتصور في عدة الوفاة  
ولهذا قال في الخلاصة اذا ماتت امرأة الرجل فزوج باختها بعد يوم حار وكذا في الفتاوى  
فظهر من هذا ما في شرح الوقاية للفتاوى في عزو الى انتفاء ان عدة الوفاة يمنع جمع الاختين  
ايضا قال في انتفاء ما في عدة في جميع الفرق كلها من قبل الرجل والمرأة في طلاق رجعي او باين واما  
كانت الطلاق او شئين او ثلثا في نكاح صحيح او فاسد او شبهة او وطئ صحيح او فاسد او شبهة او عدة  
أوقات او غير ذلك فانها تمنع نكاح الغير ولا يمنع نكاح الذي يعقد منه الا ان يكون حرمت عليه  
بثلاث ان كانت حرة وشئين ان كانت امه انتهى ولا يخفى عليك ان مراده بيان ان عدة مطلقا وفاة  
او غيرها تمنع نكاح تلك المرأة الى الغير لا بيان انها تمنع الجمع على ما ظنه الفتاوى وكذا لا يجوز الجمع  
بين الاختين نكاحا ولو في عدة لحدتها كذلك لا يجوز الجمع بين امرأة وبنات اختها قال في الحاوي  
أنفسى يحرم الجمع في النكاح بين امرأتين لو قدر واحدة منها ذكرا والاخرى انثى لم يجعل النكاح بينهما وكذا  
لا يجوز ان يتزوج احدهما في عدة الاخرى انثى ولو كان النكاح في عدة من باين او رجعي وقال في الفتاوى  
ان كانت عدة عن طلاق باين وهو عتده انما يكون بالمال او بالثداء فيجوز لانقطاع النكاح بالكلية  
قلنا ان النكاح الاول قائم من وجه لبقاء بعض احكامه كالنفقة والنفق من الخروج والتزويج والنفقة  
حتى يثبت نسب ولد هامة فيكون جمعا من وجه فيحرم احتياط او وطئ بملك بين ما تلوناه وروناه  
وهذا مذهب على اخذه عامة مشايخنا وقال عثمان بن جبر في الجمع وطئا لا طلاقا قوله تعالى او ما ملكنا بكم  
قلنا انما خصت بما تلوناه وقد قال على لعلنا ابنة وحرمتها ابنة فالأخذ بالحرم اولى احتياط وفيه لنا  
الى ما في الخلاصة عزوا عن الامام الشافعي رجل وطئ اخت امرأته لا يحرم عليه امرأته انثى وقال  
في قاضيان اذا وطئ الرجل اخت امرأته بشبهة يجب عدة على الموطونة ولم يفسد عليها لا يجعل له  
ان بقاء المنكوحه انثى فظهر من هذين النقطتين ان وطئ اخت امرأته لا يوجب حرمة المصاهرة فلو تزوج

اخت امه التي وطئ او قبلها بشبهة على ما في كراهية الخلاصة لا يبطأ واحدة منهما ولا يفسد ولا يقبل  
ولا ينظر بشبهة الى فوج واحدة منها لانه لو وطئ امه لموطونة قبله لم يجمع وطئا لان المنكوحه موطونة  
حكما ولو وطئ المنكوحه يلزم الجمع ايضا وهو ظاهر فلا يبطأ واحدة منها واما لو كانت الامه غير موطونة  
له قبل النكاح فيجوز وطئ المنكوحه لعدم الجمع لان الملوكة ليست موطونة حكما كالمنكوحه ولهذا قيد  
الامه بالموطونة حتى يحرم الاخرى بيح الملوكة او تزوجها او الهبة والتسليم والا عتاق او انكاتبه  
ويطبق المنكوحه فانه بعد تحريم الاخرى على نفسه بل هذه الاسباب يجوز وطئ ابنته في ملكه  
لوجود المنقضي ورواها للامام ولا يخفى عليك ان هذا ينفع في التحريض لعله ولا يخلص معروف ولو تزوج  
لختين في عقدين قبل ذلك لانه لو تزوجها في عقد واحد يكون النكاح باطلا للجمع بينهما نكاحا فلهذا  
شئنا من المهر ولا عدة عليها قبل الدخول وان دخل بها وجب لكل الاقل من المستى ومن مهر المثل كما  
هو حكم النكاح الفاسد وعليها عدة فان في الخلاصة الواجب في النكاح الفاسد الاقل من المستى ومن  
مهر المثل ان كان هنالك تسمية وان لم يكن يجب مهر المثل بالعاما ببلغ وانما يجب ذلك بالخاص في القبل  
ولا يجب بالكلية والمس عن شهوة والتقبيل والوطئ في الدبر ولو جاءت بالولد الى ستة اشهر  
في النكاح انفا سد ثبث النسب وستة اشهر من وقت النكاح وعند محمد من وقت الوطئ وعليه  
الفتوى اما بالكلية فيصحح والفاضة في النكاح الفاسد لا يجب عدة وكالمرأة انثى وفيه الخط  
بطلان نكاحها بان لا يكون احدها مشغولة بنكاح الغير او عدة حتى لو كانت مشغولة بها صحح  
الفاضة لعدم تحقق الجمع بينهما نكاحا كالزوجة امرأته زوجين في عقد واحد واحدها متزوج  
باربع نسوة فانها تكون زوجة للاخر لانه لم يتحقق الجمع بين رجلين اذا كانت في لخل لاحد انثى  
ولم تعلم الاولى فيدبر لانه لو علت بطل نكاح الثانية وله وطئ الاولى الا ان يطأ الثانية فيحرم الاولى  
الى انقضاء عدة الثانية كالوطئ اخت امرأته بشبهة حيث يحرم عليه امرأته ما لم تنفق عدة ذات  
الشبهة وفيه في تقدير عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حشفة  
وهذا مشكل انثى وجد الاشكال على ما في الجهرانه لا اعتبار بما ذكرنا في ولد الزنا امرأته برجل لم يحرم  
عليه وجاز له وطئها عقبا لانه فرق بينه وبينها لان نكاح احدها باطل قطعا ولا وجه الى التقييد  
لعدم الاولوية ولا الى التحريم في احدها لا بعينها لعدم الفائدة اذا جعل القران للزوج اصلا  
ولتضررها لبقائها معلقة بلا بعل ولا مطلقه فتبين التفريق واذا اراد ان يتزوج احدها بعد  
التفريق فله ذلك ان كان التفريق قبل الدخول وان كان بعده فليس له ذلك حتى تنقضي عدتها وان



وان انقضت عدلها دون الاخرى فله ان يتزوج بالمتعة دون الاخرى كيد يكون جامعا بينهما وان  
 باحديهما فله ان يتزوجها دون الاخرى ما لم تنقض عدتها لان عدتها منع الزوج باختها وان انقضت  
 عدتها جاز له ان يتزوج بايتها شاء لعدم تمنع فان قبل ما افرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا طلق  
 احدي نسائه بينهما ونسبها حيث يورث بالبنين بل ينفق كلاهما الجيب بما كان هناك لاهلالات  
 شكاحه كان متيقن البتة فله ان يدعي نكاح من شاء بعينه من شك بما كان متيقنا ولم يثبت  
 نكاح واحد منها منها بعينه فدعواه غشك بما لا يتحقق بثبوته وهل هذا التفريق طلاق او فسخ  
 ففيه القدر الظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منها طلاق واحد واعلم ان المراد بالاختين  
 هنا اعم ما كانا نسبيا وما كانا رضاعا ما في الخبر عن الذخيرة ولو وكل رجلا ان يزوجه امرأة  
 ووكل رجلا اخر فبذل ذلك فزوجه كل واحد منها امرأة وها اختان من الرضاع ووقع العقدان  
 منها معا فها باطلون لان عبارة التوكيل في باب النكاح منقولة الى التوكيل فاذا خرج الكلامان معا  
 صار كان التوكيل خارجا بها بالنكاح معا فلم يوكلا وانما كانا فصوليين ووقعا معا فللزواج الجبر  
 نكاح احديهما ولو خرج الجواب بالاختين معا بان قالت كل واحدة منها لرجل زوجت نفسي منك  
 بكذا وخرج الكلام منها معا فقبل الزوج نكاح احديهما فهو جائز لعدم الجمع من الزوج واما من  
 الاختين فكل واحد من كل واحدة زوجت نفسها على حدة ولا ولاية لاحديهما على صاحبتها حتى يتقبل كل  
 كل الاخرى ولو بداء الزوج فقال تزوجتك كل واحدة من منكما بالف فقالت احديهما رضىت وابت  
 الاخرى فتكاحا باطل لوجوب الجمع في الخطاب بينهما في احدي شرطى العقد انتهى ولها اي لها  
 معا نصف المهر لانه واجب للزوج والنصف المهر لان نكاحها صحيح وقد طلقت قبل الدخول ولكن  
 لم يتبع الاول للجهل بها فنصرف اليها فنصف بينهما قالوا لا بد منها من اربعة فيتولد احدها ان يكون  
 المهر مستحق في العقد فلم يكن مستحقا وجبت منه واحدة لها بدل نصف المهر والثاني ان يكون مهرها  
 مستساويا بين الزوجين لو كانا مختلفين جنسا او قدرا يقضى لكل واحدة منها ربع مهرها والثالث ان يكون  
 التفريق قبل الدخول اذ لو كان بعد مجب لكل واحدة منها المهر كاملا لانه استقر بالدخول فلا يستغنى  
 منه شيء والرابع ان تدعى كل واحدة منها انها الاولى ولا بنيتها لها اما اذا قلنا لا ندري اتي  
 النكاحين اولي لا يقضى لها بشيء لان القضي له مجهول وهو يمنع صحة العقدان قال الرجلين  
 لاحد كما على القضي لاحدهما بشيء الا ان يصطحا بان تنفقا على احد نصف المهر منه فيقبض  
 لهما به وهذا القيد الرابع زاده ابو جعفر الهندواني وهو حسن يدفع به ما روى عن ابى يوسف

انه لا يجب لها شيء كما لا يقضى له وما روى عن محمد ايضا انه يجب المهر كاملا بينهما نصيب قال في  
 الزبلي وكل ما ذكر من الاحكام بين الاختين فهو الحكم بين من لا يجوز جمعه من المحارم والجمع عطف  
 على الجمع السابق اي ويجوز الجمع شكحا او وطنا بين امرأتين لو فرضت احدهما ذكر المحرم نسبيا او  
 عليه اي على من يفرض ذكر الاخرى يعني يحرم نكاح احدي هاتين امرأتين وعدتها مطلقا نكاح الاخرى  
 منها ووطنها ملكا وكذا يحرم وطئ احديهما ملكا وطئ الاخرى منها شكحا وملكها لا نكاحها على ما سبق  
 في الاختين فعلى هذا لا يجوز الجمع بين امرأة وعمتها وخالتها وعمتها وخالها وعمتها وخالها وعمتها  
 وخالتها ايها وبنت لختها وبنت لختها ولا بين امرأتين كل منهما عمه للاخرى او خالة للاخرى صورة  
 العين ان يتزوج كل من الرجلين ام الاخر فولد لكل منهما بنت فيكون كل واحد من البنين عمه للاخرى  
 وصورة الخاليتين ان يتزوج كل واحد من الرجلين بنت الاخر فولد لكل منهما بنت فتكون كل واحدة  
 منها خالة للاخرى وقال عثمان بن عيسى وداود الظاهري يجوز الجمع بين المحارم كلها غير الاختين لقوله  
 نقلا وحل لكم ما وراء ذلك ولنا ما رواه مسلم متفرقا والترمذي مجوعا من حديث ابى هريرة مرفوعا  
 لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة لختها ولا على ابنة لختها وان ابنتي عمي الجمع بين  
 عثمان وخالتها ولان الجمع بينهما يقضي في طبيعة الرحم والكتاب عام خض منه بنته وعمته من الرضاع  
 والمشرقة فيجوز تخصيصه بعدة بخبر التوحد والقباس وقد يقال ان الحديث مشهور تلقته الا  
 بالقبول فيجوز الزيادة على الكتاب فان قيل ما فائدة تكرار الحكم في الحديث حيث الجمع بين المرأة  
 وبين عمتها وبين ابنتها وبين ابنة لختها وكذلك الجمع بينهما وبين خالتها عمن الجمع بينهما وبين ابنة  
 لختها اجيب بانها اما ذكر النبي من البانين لتأكيد الخبر او لانه لو فهم الجواز في العكس لانه لو  
 افترض على قوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لزمهم ان العكس جائز لفضل الامة والخاله عليها  
 كما يجوز ان خال المرأة على الامة دون العكس ولا يخفى ضعفه لان مفهوم الخلاف غير معتبر  
 في الدرايات عندنا والحديث في معرض الاستدلال بخلاف الجمع بين امرأة وبنت زوجها لانها  
 اي لام تلك المرأة بل من غيرها لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر وابن ابى بلي لا يجوز لالا  
 ابنة الزوج لو فرض ذكر الايجوز له ان يتزوج بامرأة ابنة فلان امرأة الاب لو فرض ذكر لخاله  
 الزوج بهذه الابنة والشرط ان يصور ذلك من كل جانب كانه في الاختين نسبيا او رضاعا  
 وقد صح ان عبد الله بن جعفر حج بين امرأة على وبنته وكذا يجوز الجمع بين امرأة وامرأة ابنتها  
 لانه لو فرض امرأة الابن ذكر لخاله ان يتزوج بتلك المرأة هذا ما يتعلق بالجمع ثم اراد ان يبين ان كذا



بوجوب حرمة المصاهرة فقال والزنا بوجوب حرمة المصاهرة وقال انشا في ابوجهال انها نفقة فزال  
 بالمحذور ولنا ان الوطى سبب للحرمة بين الوطى والوطى بسبب تولد لانه جزء لكل واحد من الوطى  
 والوطى كل واحد يضاف الى كل واحد منها يقال ولد فلان وفلانة وبواسطته يصير كل منها  
 جزء من الآخر فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وبصير اصوله وفروعه كاصولها  
 وفروعها والاستمتاع بالجزء حرام لانه موضع الضرورة وهي الوطى نفسها والوطى ليس  
 بسبب للحرمة من حيث ذاته حتى حل الوطى الشرعي ولا من حيث انه زنا لانه وصف له بل من حيث  
 انه سبب للتولد فاقم مقامه كالسفر مقام الكسفة ولا معصية في السبب الذي هو منه الولد  
 لعدم انصافه بذلك فكذا السبب الذي قام مقامه لان الشئ اذا قام مقام غيره بعينه في صفة  
 اصله لا صفة نفسه كالزنا في النكاح فلا يكون الوطى محظورا من هذه الجهة فلا يقال انها  
 نفقة لاننا لا نحظره وقال في البحر اذا جرم المصاهرة المحرمات الاربع حرمة المرأة على اصول  
 الزاني وفروعه نسبيا ورضاعا وحرمة اصولها على الزاني نسبيا ورضاعا ويجل لاصول الزنا  
 وفروعه اصول الزاني بها وفروعها انتهى فظهر منه ان الزنا انما توجب حرمة نكاح الزاني بها على  
 اصول الزاني وفروعه لا حرمة اصول الزاني بها وفروعها على اصول الزاني وفروعه حتى جاز  
 تزوج اصول الزاني وفروعه اصول الزاني بها وفروعها وانشاء بلفظ الزنا لانه لو اناها في  
 دبرها لا يثبت حرمة المصاهرة على ما اختاره بعض المشايخ وثبت عند بعضهم واختاره الاورخي  
 والآول اصح ما ذكرنا من ان الوطى سبب للحرمة بينها بسبب تولد وهذا لان الوطى في الدبر لا يكون  
 سببا للحرمة قالوا لو وطئها فضاها لا يحرم عليه اثمها ونفثها لعدم ثبوت كونه في الفرج  
 لان حبلى وعلم كونه منه ثم لم يرد بالزنا الوطى الحرام مطلقا وانما حصد بالذكر كونه محل الخلاف  
 المذكور لان حرمة المصاهرة ثابت بالاتفاق بوطى المنكوحه نكاحا فاسدا وبكارية المشتراة  
 شراها فاسدا وبكارية المشتركة والمكاتبه وامته للجوسية وامرأة الحائض والنفسا او كما  
 محرما او صانما او مظاهرا منها ولا يثبت حرمة المصاهرة بوطى المرأة الكنية ولا بوطى الصغيرة  
 الغير المشتهة لعدم انصافه الى الولد كما في الدبر بخلاف وطى المجوزة الشوها لا مكان وفروعه  
 كما وقع لابراهيم عم وذكرياعم وعن ابى يوسف بنيتها بوطى الصغيرة ايضا اعتبارا بالاجوز  
 انشوها والعبي الذي هو اربع سنين اذا جامع امرأة ابية لا يثبت حرمة المصاهرة على ما في  
 الخلاصة وفي الحاوي اذا دخلت المرأة ذكرنا ثم في جها ثبت حرمة المصاهرة ووجوب غسل

وكذا المتشبهون من احدى اجابتي من الرجل والمرأة كنه لا بد ان يكون المتشبهان حتى لو كان بينهما  
 حائل يمنع وصول الحرارة المتسوسة لا يثبت الحرمة لانه الخلاصة قال ولو متش امرأة مع الكدع  
 ان كان يمنع وصول الحرارة ابية لا يثبت حرمة المصاهرة وان انشئت الندة وان كان رفيقا لا يمنع  
 ثبت حرمة المصاهرة وفي الفتاوى الصغرى اذا لم يذكره بخرفة وجا معها كذلك ان كانت خرفة  
 لا يمنع وصول الحرارة الى ذكر الرجل محل المراد على الروح الاول وان كانت تمنع نصير كالمندبل  
 فلا يخل ولو متش شعرا امرأة ثبت حرمة المصاهرة وفي هذا اذا متش ما على الرأس اما لو متش كمنسرسل  
 لا يثبت ولو متش ظفرا بشفوة يثبت وكذا انها ولو عمتها بشفوة يثبت ولو مسته ومكثها  
 يثبت ثم لا بد فيها ان كان المتش من جانب المرأة ان يصعد فيها الرجل انها مسته بشفوة لانه لو كثر بها  
 ولم يقع في كبر رايها فقلت ذلك عن شهوة ينبغي ان لا يحرم عليه اثمها ونفثها على ما في العناية  
 اطلقه فشميل المسترعد او سهوا او خطاء او كرها على ما في الزيلعي وفي التنوير وحرم اصل من يشه  
 وممسوسه بشفوة وما مسته ولم يذكر القبلة وهي ما توجب حرمة المصاهرة ايضا وفي  
 فاضلنا لو قبل ام امرأة ثبت الحرمة ما لم يظهر انه قبلها عن غير شهوة وفي المتش ما لم يعلم انه كان  
 عن شهوة لا يثبت الحرمة لان قبيل النساء غالبا يكون عن شهوة انتهى هكذا ذكره في البحر نفقة عن الرجل  
 ثم قال الا انه قال في الذخيرة وظاهرهما اطلاق في بيعه كمن يصدق على انه يصدق في القبلة  
 سوله كانت على الفم او على موضع لغيره وقد استفتينا عن رجل قبل بدام امرأة في الاعباد  
 كما هو المعتاد بين كثير الناس هل يثبت الحرمة ويجب بانها دائرة على الشهوة وان يصدق في قوله  
 والغالب في قبيل لا يدع المصاهرة وفي البزاية عن الامام الظهيري على ان القبلة ان على  
 الفم والمخد والذوق لا يصدق في انه لا عن شهوة وفي غيره يصدق في انه ونظرة الى فرجها  
 الداخل ونظرها الى ذكره وقال انشا في لا يثبت الحرمة بالمتش والنظر مطلقا لانها ليست في مح  
 الدخول ولهذا لا يتعلق بها فساد الصوم والاحرام وجوب الاغتسال فلا يلحقان به  
 ولنا انها سببان داعيان الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاحتياط اطلاق النظر فشميل  
 النظر الى الفرج الداخل والخارج والمعتبر هو الاول على ما في الهداية والزيلعي ولا يتحقق ذلك  
 الا اذا كانت متكئة حتى قالوا لو نظر الى فرجها وهي قائمة او قاعدة على الستة لا يثبت الحرمة  
 على الصحيح وعن ابى يوسف النظر الى منابت الشعر يكفي لبنوت الحرمة وقال محمد لا يثبت حتى ينظر  
 الى موضع الشق وهو الاصح على ما في الخلاصة ولو نظر الى فرجها من الزجاج ثبت الحرمة كما لو كان



المرأة في ثلث فرجها في ثلث شهوة واما لو راها من المرات لا يثبت الحرمة لان المرء منها هو العكس  
 لا الفرج كما لو كانت ثمرأة فاعادة على راسها ففطر رجل فرجها في ثلث لا يثبت الحرمة على الصحيح لان المرء  
 من ثلث هو العكس على ما في الخلاصة وكذا لا يثبت الحرمة بالنظر الى الذكر ولو الى موضع الوطئ  
 على ما اشار اليه بلفظ الفرج ولو نظر لافرج نبتة من غير شهوة فتمت ان تكون له جارية مثلها وقعت  
 له الشهوة ان كانت الشهوة على اليك ثبتت حرمة المصاهرة وان وقعت الشهوة على ما غناها لا يثبت  
 بشهوة عند المس والنظر حتى لو وجد بغير شهوة ثم اشتد بعد التزاك لا يثبت الحرمة وحد الشهوة  
 في الشبابة ان ينشأ عنه او تزاد انتشارا ان كانت منتشرة وهو الصحيح على ما في الكفاية في الصحيح  
 والعين ميل القلب وزيادته على ما في المحيط وجور الشهوة من احدها يكفي واعلم ان حرمة المصاهرة  
 كاشت بالوطئ ونحوه مما ذكره ذلك يثبت بالاقرار بما لا يبرأ منه فيلزم له ما فعلت بأم امرئ قال  
 جامعها يثبت حرمة المصاهرة بهذا الاقرار ولا يصدق في انه كذب في قوله ذلك ونفي الحرمة مطلقا  
 فيا اذا سئل انه قبل ام امرئ بلا قيد بالشهوة لكنه لا ادعى عدم الشهوة صدق في رواية لان  
 الاصل فيه عدم الشهوة انتهى وفي الخلاصة ان الاصل ليس بشرط في الاقرار بحرمة المصاهرة انتهى  
 وظهر من هنا انه لو شتم امرأته بوطئ اثم لم يحرم امرأته عليه لانه شتم لا اقرار بوطئ ام امرأته ولهذا  
 افق مشايخ الاسلام في هذه المسئلة بلزوم التقدير بالشتم لا بحرمة زوجته وهل يرتفع الكساح  
 بثبوت حرمة الرضاع والمصاهرة قالوا لا يرتفع في البرزخية وثبوت حرمة المصاهرة وحرمة  
 الرضاع لا يرتفع الكساح حتى لا يملك المرأة التزوج بزوجه لحر الا بعد التناكح وان معنى عليها سنون  
 والوطئ فيه لا يكون زنا اشتبه عليها او لا انتهى ما دون سبع سنين غير مستهات وبه يفتي  
 وبت حسن ليس بمشتهات بلا تفصيل وبت ست او سبع او ثمان ان كانت عبلة خفية فيلزمها مشتهات  
 وفي الاطلاق لو انزل مع المس والنظر لا يثبت الحرمة هو الصحيح على ما اختاره الامام المسعودي في الخلاصة  
 وصاحب الهداية لانه يبين بالانزال انه غير مقوض الى الوطئ وهو المحرم وقال لا بد من جلد في ثبوت  
 الحرمة لان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة فالانزال بعده وان لم يوجب زيادة الحرمة لكنه لا يوجب  
 خلافة والصحيح هو الاول لما ذكرناه وصحح اننا في لعوله ثلثا والمحضات من الذين اوتوا الكتاب  
 وعن ابرهانه لا يخل لانها مشركة لانهم يعبدون لكسيم وعزير او حل المحضات على المسلمين  
 قلنا الشرك ليس من اهل الكتاب ولهذا عطف على اهل الكتاب في قوله ثلثا من اهل الكتاب وكثيرين  
 والمراد بالمحضات كفائف ولا فرق بين الكتابية الكفرة والامة عليها سياتي وصح ايضا كساح الكتابية

المؤمنة بين المؤمنة بكتاب اي بالاتفاق لا اي لا يصح نكاح عابدة كوكب اي بالاتفاق ايضا وانما الخلاف  
 بين ابي وصاحبه في ان الكتابية من عبدة الاوثان ام لا فقال ابيح انهم ليسوا بعبدة الاوثان  
 وانما يعبدون النجوم كتفيم المسلم تكعبة وقالوا انهم من عبدة الاوثان فليما فستره ابيح يجوز نكاحهم  
 بالاجماع وعلى ما ستره لا يجوز بالاجماع وصح نكاح المحرم والحرة وقال الشافعي لا يجوز لعوله عم لا ينج  
 المحرم ولا ينج وراه مسلم ولنا ما رواه البخاري ومسلم انه عم تزوج ميمونة وهو محرم فان قيل قد روى  
 انه عم تزوج ميمونة وهو حلال فتعارضنا قلنا المراد بكل في هذه الرواية ليس الحلال الاصل لاننا فيهم  
 على انه عم ليس في الحلال الاصل وقت نكاحه ميمونة بل الحلال العارض بعد الاحرام فرواية انه محرم ناف  
 للحل العارض ورواية انه حلال مثبت له والثاني مقدم على ان روى انه محرم عبد الله بن عباس  
 وروى انه حلال يزيد بن الاصم ولا يعيد عبد الله فالبرج معناه ولا نه عقد معاوضة والمحرم  
 غير ممنوع عنه وما رواه ضعيف ولو صح فهو محمول على الوطئ لانه احصى في اي لا يبطأ المحرم ولا يمكن  
 الحرمة من الوطئ والتذكير باعتبار الشخص وصح ايضا نكاح الامة المسلمة والكتابية ولو مع طول  
 الحرمة وقال الشافعي لا يجوز للحر ان تزوج امة كتابية اصل ولا امة مسلمة عند القدرة على طهر  
 لعوله ثلثا ومن لم يستطع منك طولا ان ينج المحضات المؤمنات فمنها ملكة يملك من فيها كالمؤمنة  
 ابلح نكاح الامة بشرط عدم الطول والمؤمنة فاذا انتفى احدها انتفى الكل ولان جوار نكاح  
 ضروري لما فيه من تفرغ من ان على الارفاق وقد اندفعت الضرورة بالقدرة على المسئلة وعلى طول  
 الحرمة ولنا عموم قوله ثلثا فانكحوا ما طاب لكم من النساء وما نلوه انما يدل على الوجود عند الوجود  
 لا على العلم عند العلم بل هو ساكت عنه لان المفهوم غير معتبر ولان نكاح الامة الكتابية ولو مع  
 طول الحرمة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر ايضا كسائر النكح التي يملكها العبد وبقا سنا هذا اقول  
 تاثيرا من ارقاق ما في مع الاستقنا لان الحرمة من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق  
 والانتفاع في باب النكاح الذي هو من كسب والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في  
 المنع والتقييد فالانتفاع لكل الذي هو من باب الكرامة على العبد وتضييقه على الحر يمنع نكاح الامة  
 مع طول الحرمة قلب المشروع وعكس المقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولان  
 ارقاق الماء دون تضييع الماء بالقرن لانه اندك حقيقة والارقاق اندك لصفة الحرمة مع انه  
 امر بما يرجو زواله بالتمتع فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب  
 الوجود وفي ارقاق مباشرة السبب على وجه يفتي في الهداية قلنا في التزوج امتناع من ايجاضة



الحكمة ان شاء الله لا يوصف بالرق والحرة بل هو قابل لان يوجد منه ارقق والحرة فزوج الامة امتناع عن  
 مباشرة سبب وجود الحرة في خلق يخلق رقيقا الا انه ينقل من الحرة الى الرقبة وان اثار الرق انما هو  
 في تنصيف الطلاق دون تحرير كاحها وصح ايضا كالحرة على الامة لقوله ثم تنكح الحرة على الامة  
 ولا تها من الخلات في جميع الحالات الا نفاد وحالة الانقضاء لعدم المنصف في حقها فتعمل  
 بالطلاق للمنفق عند عدم تمكن بخلاف انعكس على ما سياتي فان قيل فيه ارقاق مائة مع الاستثناء  
 عنه بالعدرة على الحرة مع بقاء نكاح الامة قلنا ليس بارقاق ابتداء بل بقاء وذلك لا يحرم اذ ليس للبقاء  
 عنها حكم الا ابتداء وصح ايضا كالحرة اربع فقط للحرارة او امة ولا يجوز اكثر من ذلك لقوله قلنا فانكروا  
 ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وانصروا على العدرة في الرقبة عليها فان قيل ان عطف ثلاث  
 ورباع بالولو يقتضي جواز جمع تسع نساء كالحرة على ما ذهب اليه القاسم بن ابراهيم ونحن قلنا ان الولو  
 بمعنى او فلا يفيد الجمع ضرورة ان هذا القول بهذا الجمع خرق للاجماع لان الامة لجمعت على انه لا يجوز  
 اكثر من اربعة وقال ان شاء الله في لا يجوز بنحو الامة فوق الواحد لان نكاحها ضروري وقد اندفعت  
 بواحدة منها والحجة عليه ما تلوناه وللمبدئين وقال مالك يجوز له اكثر من ذلك لانه في حق النكاح  
 ينزله امر عند محي ملكه بغير اذن الولي ولنا ان الرق منصف فينزوج العبد اثنين والحرار بعا  
 اظهار الشرف بالحرة وصح ايضا كالحرة جلي من رنا عند ابي ج ومحمد خلافا لابي يوسف قال انه فاسد  
 كنكاح الكامل الذي قد ثبت نسب حملها بجامع ان الامتناع في ثابت النسب من الحمل الحرة المحل هذا  
 كالحمل محرم ايضا لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولما انه من الخلات لقوله تعالى ولحق  
 لكم ما وراء ذلكم والامتناع في ثابت النسب ليس حرمته اخل بل حق صاحب الماء والاحرمه كزاني وردي  
 عن ابي ج في ثابت النسب اخل انه ان كان الحمل من حربي كالمهاجرة والنسبية يجوز النكاح كنه لا يبا  
 حتى يرفع حملها كالحامل من كزنا رواها ابو يوسف عنه واعتمدها الخطاوي والمنع رواية محمد  
 واعتمدها الكرخي وهو الاصح على ما في كزني ولا يوطأ حتى يرفع حملها لتلك يسبق ماؤه ذرع  
 غيره وفي آية ولا يبا وطها ولادوا عيه ويجب عليه نفقة حتى يرفع حملها لان المنع من اباها  
 وقيل يحل وطها ويجب عليه نفقة لصحة النكاح وموطئة سبيلها اي صح نكاح امة وطها لا  
 ما لم تكن حلي لانها ليست بفرأش ولا حلي لوجاهة تولد لا يثبت النسب بلا دعوة فاذا جاز النكاح  
 لا يجب على الزوج الاستبراء بل له ان يطأها قبل الاستبراء وقال محمد لا حبان يطأها قبل  
 الاستبراء لاحتمال شغلها بماه لولي فوجب التزوي صيانة لثانته كانه انشاء ولها ان الحكم يجوز النكاح

امارة الفراق بخلاف انشاء لان يجوز مع الشغل اوان اي حل نكاح امارة وطها رجل بالزنا وله  
 ان يطأها قبل الاستبراء عندها وعند محمد يجب عليه الاستبراء والوجه من ابا بنين ما ذكرنا  
 في الامة الموطونة ولو تزوج امرأين بعقد واحد واحد بها محرمة عليه بالنسب والرضاع او عدة  
 الغير او نكاحه كزوج امرأته في عدة لختها من طلاق باين او ثلاث او في نكاحها وفي الخلاصة  
 ولو جمع بين الامة والحرة في عقد واحد صح نكاح الحرة وبطل نكاح الامة وهذا ان كان يصح نكاح  
 الحرة وحدها فان لم يصح فضتها الى الامة لا يوجب بطلان نكاح الامة صح نكاح الاخرى لان  
 المبطل في احدها دون الاخرى بخلاف ما اذا جمع بين حرة وعبد في البيع لانه ما يبطل بالشرط  
 الفاسد وقبول العقد في الحرة شرط فيه فيبطل العقد بسببه على ما سياتي والمسكي كالهائى  
 للاخرى عند ابي ج وعندها يقسم على مهر مثلها يعني اذ كان المستي الفاسد ينظر الى مهر مثلها  
 ويقسم المستي عليها فما اصاب حصته التي لا تخل بسقط عن الزوج وما اصاب حصته الاخرى  
 يثبت عليه وذلك لانه قابل للمستى بالضعيف وكل ما كان مقابلا بشئين فانما يلزم اذا سلما  
 لمن قابل ولم يسلم ههنا الا لحدتها فلا يلزمه الا حصته كالوطأ بامرأين بالنكاح على الف  
 فاجابت احدها دون الاخرى ولا يبا ان ضم ما لا يحل له الى ما يحل كضم الجدار الى المرأة في ان كل  
 كل واحد منها ليس يحل للنكاح ولو قبل ذلك وسعى كان المستي كالهائى فكذا ههنا لم يحل بخلافها  
 اذ لوطأها بالنكاح لانها قد استويا في الايجاب حتى لو اجابنا صح نكاحها جميعا فيثبت انقسام  
 الالف بالمساوات في الايجاب فان قيل اذ لم يكن محلا للنكاح ولم تدخل تحت العقد ينبغي ان يحل  
 ان يدخل بها ولا حجة عنده قلنا انما لم يحد لشبهة صورة العقد فان قيل انه لو دخل بها يلزم مهر  
 مهر مثلها ولا يبا ورية حصتها من المستي على ما نص عليه في كزيادات ومقتضى هذا كونها  
 دخلت تحت العقد محلا للنكاح والا لوجب مهر مثلها بالفا ما بلغ قلنا في وجوب مهر مثلها بان  
 احدها رواية كزيادات وهو قولها والاخرى رواية المبسوط وهو الاصح على ما في كزني  
 انه يجب مهر مثلها بالفا ما بلغ وفي كزني وبعد تسليم رواية كزيادات ان المنع من مجاوزة  
 حصتها من المستي يحصل بمجرد النسبية ورضاها بان لا ينفق العقد عليها ودخولها  
 تحته وذلك موجود في التي لا تخل نكاحها ولا يصح تزويج امته او سيدته للجماع على بطلانه  
 ولان النكاح لم يشرع الا من ائترات مشتركة بين النساء كالحرة يوجب له عليها البتة من نفسها  
 وقرارها في بنيتها وخدمته دخل البتة وبوجب لها عليه المهر والنفقة والكسوة والمسكنة



والمملوكية من كل وجه نفي في المكينة فبمنع ترتب الكثرة الشتركة عليه فلا ينسج لغزاف المومنه ولا ن  
المومن النكاح النوال والاحسان وتكون ارق الامهان والفهر فينا فيان ولعلم انه انشا بلفظ النكاح  
الى ان هذه النكحة باطلة على ما صرح به في النهاية حيث قال نغلا عن مبسوط فخر الاسلام المراد  
من الفاسد ههنا الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع التملك وانما يثبت الملك ضرورة تحقق  
المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد ولا يثبت الملك  
وهو الفاسد فان قيل فاذا كان النكحة باطلة في باب النكاح فلم حكم في الهدية وغيرها على بعض  
النكحة بانه فاسد كنكاح كمال من البسي ومن ارضا وعلى بعضها بانه باطل كنكاح ام الولد كمال لعيب  
عنه بان كل نكاح باطل اختلفت الرواية في صحته وبطلانه واختار بطلانه عبر واعنه بالفاسد  
وان كان باطلا كنكاح كمال من ارضا فانه صحيح على رواية وباطل على اخرى وكنكاح المسببة صحيح  
على رواية الحسن عن ابي وباطل على غيرها وكل نكاح لا رواية في صحته عبر واعنه بالباطل فيها  
على ذلك التفاوت هذا الجواب هو المعلوم من النهاية لكنه ذكر في فصول الاسر ونشئ ان نكاح غلام  
قيل فاسد فترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا يترتب عليه الاحكام فظهر منه الفرق بين النكاح  
الفاسد والباطل كانه البسج والباطل لا يترتب عليه الاحكام لصاد وهو مخالف لما ذكر في النكاح  
وتكويج من ان النكاح بغير شهود باطل كبيع المتعاضدين والملاقع ومع ذلك يترتب عليه بعض الاحكام  
من سقوط لحد وثبوت كسب وجوب عدة وكهر لشبهة العقد وهي وجود صورية لا لصحة  
النكاح فانه المفترات والرد بمولم ولا يجوز للمولى ان يتزوج امته علم الجواز في احكام النكاح من ثبوت  
الكهر في ذمة المولى وبقاء النكاح بعد الفسق ووقوع الطلاق عليها وغير ذلك اما اذا تزوجها نكاحا  
عن وطئ احراما على سبيل الاحتال فحسن لاحتمال ان تكون حرة او معتقة الغير او محلوقا عليها  
بعتها وقد حثت كالحالف انتمى وهذا ما يتعلق بالخامس من الانواع التسعة اشارة ثم اشار الى  
السادس بقوله او مجوسية لقوله عم سنوايم سنة اهل الكتاب غير نكاح نسائهم ولا اكل بيوتهم  
انما علمهم معامل اهل الكتاب في اعطاء الامان او وثنية لقوله نكاح ولا نكحوا المشركين حتى  
يؤمن وكذا لا يجوز وطئها بملك اليمين على من انزلي لما روينا ونلناه لان النكاح حقيقة  
في كوطي او بقول هو في موضع النفي فينا والوطي والعقد ولا يصح ايضا نكاح خامسة  
في عدة اربعة ابانها بواحد او اكثر حتى تنقضي عدتها لقيام حق النكاح قبل انقضائها هذا هو  
للعبد فلا يجوز الثالثة في عدة الثانية وفيه اشارة الى ما في الخلاصة لو كان له اربع نسوة

مات احد من قترين بالخامسة بعد يوم جاز نكاحها ثم شرع في بيان النوع الثاني بقوله ولانه  
على حرة حركات الزوج او عبدا برضى الحرة او لاما ذكره محمد بلفظنا عن رسول الله ص انه قال  
لا نكح الامة على الحرة وهو باطلا فله حجة على انشا في قوله يجوز نكاح الامة على الحرة للعبد  
مستدلا بان منع الحرة لما منع ارقا فمات مع الاستنفاد عنه وهذا لا يوجد في العبد لانه  
رفيق بجميع اجزائه وعلى ما ان ايضا في قوله يجوز في صورة ورضي الحرة مستدلا بان المنع  
لحرة الحرة وقد اسقطه برضاها وذلك لان الرأى في مقابلة النص غير معتبرة ولان للرفق  
اثران في تنصيف النعمة فاثبتنا الحرة في حالة الانفراد عن الحرة دون حالة الانضمام اليها يعني  
ان الحرة التي بنى عليه النكاح نعمة في الجانبين وتنصف تلك النعمة في طرفي الرجل برقية  
الزوج حتى ينكح العبد ثانيا نصف الاربع وتنصف ايضا في طرف النساء برقية المرأة لكن  
لا يمكن اظهار التنصيف في طرفها بنقصان العدد لان المرأة الواحدة لا تصل الا لواحد من الرجال  
فيظهر التنصيف باعتبار النكاح والاحوال ثلثة حال التقدم على الحرة وحال التأخر عنها والتفارئة  
معهما في عقد واحد فيصير نكاحها مطلقا حال التقدم ولا يصح مطلقا حال التأخر عنها واما حال  
التفارئة فيجوز الصحة كما قالها بحال التقدم ويحتمل عدم الصحة كما قالها بحال التأخر فالحقاها  
حال التأخر قليلها للحرمة وقد يقال ههنا في الحقيقة حالان حالة الانفراد اعني حالة التقدم  
على الحرة وحالة الانضمام وذلك بالتفارئة والتأخر فاثبتنا الحرة في حالة الانفراد دون حالة  
الانضمام وفي الجرح المجب لوزوج امه بغير اذن مولاه ولم يدخل بها ثم تزوج حرة ثم اجازت كولي  
لم يجز نكاح الامة لان نكاحها ارفع بنكاح الحرة لان الملك والحل انما يثبت عند الاجازة فكان لا بد  
حكم انشا العقد فيصير من زوجها امه على حرة ولا يجوز ثم المنع ههنا نكاح الامة على الحرة  
لا رجعتها لان رجعتها على الحرة صحيح على ما صرح به في رجعة الرزلي في عدة الحرة  
من طلاق رجعي او باين عند ابي خلد قالها فيما اذا كانت عدة البائين لان هذا ليس بنكاح على  
الحرة وهو المحرم حتى لو حلف لا يتزوج عليها لا يجتنب هذا التزوج ولا يباح ان نكاح الحرة باق من  
وجه لبقاء بعض الاحكام فبقى المنع احتياط بخلاف اليمين لان الموان يدخل غيرها في قسمها ولم يخل  
فلا يجتنب والفرق لها بين هذه المسئلة وبين المسئلة المسئلة من انه اذا تزوج تحت امرأة  
في عدتها من طلاق باين لا يجوز عندهم بالانفاق ان المحرم ههنا لك الجمع بينها في نكاح على امر  
وههنا ليس لجمع بل ادخالها قصة كالحال على كماله الحال وهذا لا يوجد بعد الطلاق البائين



بخلاف الجمع في النكاح فان حقوق النكاح قائمة مادامت في العدة ولا حامل من سبب اي ما لم ينع  
 حملها لانه ثابت النسب من زوجها لان النسب يثبت في دارهم كما يثبت في دارنا وكذا الهجيرة الى دارنا  
 اذا كانت حاملا ليس لها ان تزوج ما لم ينع حملها لانه ثابت النسب وروى الحسن عن ابي  
 النسبية ونكاحها لانه لو تزوجت جاز النكاح ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع حملها لما ذكرنا  
 وان لم تكن حاملا يجوز النكاح لوفج العدة باختلاف الدارين او حامل ثبت نسب حملها بالاطاع  
 لا حزن لم صاحب الملاءم بخلاف الزاني اذا حرمة لما فيه يجوز نكاح المريبة ولو حمل ولو كان الحمل من  
 سيدها يعني اذا زوج رجل ام ولده وهي حامل منه فالنكاح فاسد لانها فرشت لولاها حيث  
 ثبت نسب ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفرائش لانه غير متأكد  
 حتى ينتفي تولد بالنفي بل لمان فلم يعتبر هذا الفرائش مانعا ما لم يتأكد بالكل ومجرد الاقدام  
 على النكاح لا يكون نكاحا للنسب اثبات منه لان كلامنا فيما علم ثبوت النسب منه لان الدلالة لا تملك  
 2. مقابلة الصريح ولا نكاح المتعة وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا امثال او يقول  
 خذي هذه العشرة لا اتمتع بك بل ذكر الددة وقال مالك نكاح المتعة جائز لانه كان مباحا فيبقى  
 الى ان يظهرنا سمحة قلنا ثبت النسخ لاجماع الصحابة على ان النبي من نكاح المتعة بعد احلاله  
 عام الفتح وروى ثلثة اشياء لنسخ مزين المتعة وكوم الحجر الاعلى والنسج الى بيت المقدس  
 3. الصلوة وقال بعض مشايخنا ان المتعة لنسخ بقوله تعالى والذين هم لغوهم حافظون الا  
 على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وذلك لان تلك المرأة ليست من الازواج بدليل استيفاء حكم النكاح  
 عنها واستيفاء شرطه من وجوب النفقة والسكنى والطلاق والعدة والارث وصحة الابد  
 والظهار والشهود ولا هي ما ملكت الايمان فيجب حفظ الفرج والبناء عنها اذ هي ليست من  
 المستنبات وروى مسلم انه عزم قال كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك  
 اليوم القيمة ولا نكاح الموقت مدة طويلة او يسيرة في ظاهر الرواية وعن الحسن اذا قنا  
 بما لا يعلم انها لا يعيشان البه كان النكاح صحيحا لانه في معنى التابيد وقال رفر النكاح الموقت  
 صحيح مطلقا لان التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد كما لو قال لبيته  
 ان دخلت الدار زوجتك فلانا وقال فلان تزوجتها او قال لها وهوني في رمضان زوجتك  
 فلانا في شهر او قال فلان زوجتك فلانا فالنكاح صحيح في الصورين والشرط والاضافة الى المستقبل  
 فاسد قلنا انه الى معنى المتعة بلفظ النكاح والمبرقة في العقود للعاني دون الالفاظ والصور

ولهذا جعلت الكفالة بشرط براءة الاصيل حواله والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كماله بخلاف الغلق  
 بالشرط والاضافة الى المستقبل لانها تحصيل بالاضافة سقاطات المحض كالتلاق والعناق  
 والنكاح لا يقبلها اصلا فيبطلون فبقى اصل النكاح قال في النهاية والفرق بين نكاح الموقت ونكاح  
 ان يذكر لفظ الزوج او النكاح في الموقت مع ذكر التوقيت ولفظ المتعة في نكاح المتعة ان  
 وذكر في النهاية فرقا اخر قال ان الموقت تكون بحضرة الشهود ويذكر فيه مدة متعة بخلاف  
 المتعة وهل يصح النكاح على الشرط بان قال تزوجتك على شرط كذا فيفنده بفضيل في فضل  
 النكاح على الشرط من نكاح فاضحنا حيث قال رجل زوج امرأة على انها طالق او على ان امرها  
 في الطلاق بيدها ذكر محمد في الجامع الصغير انه يجوز النكاح والطلاق باطل ولا يكون الامر  
 بيدها وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد اذا تزوج امرأة على انها طالق الى عشرة ايام  
 او على ان يكون الامر بيدها بعد عشرة ايام ان النكاح جائز والطلاق باطل ولا يملك امره لقال  
 الفقيه ابو الليث هذا اذا بدا الزوج فقال تزوجتك على انك طالق وان ابتدأت المرأة فقلت  
 زوجت نفسي منك على اني طالق او على ان يكون الامر بيدي اطلق نفسي متى شئت فقال  
 الزوج قبلت جاز النكاح وبه ويقع الطلاق ويكون الامر بيدها لان ابدية اذا كانت من  
 الزوج كان الطلاق والتفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت ابدية من قبل المرأة يصير  
 التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المرأة قبلت والجواب ينضم اعادة ما  
 في السؤال صار كانه قال قبلت على انك طالق او على ان يكون الامر بيده فيصير مفوضا  
 بعد النكاح وكذا اذا زوج الكولي امته من عبده ان بدا العبد فقال زوجني امته هذه على الف  
 على ان امرها بيدي اطلقها كلما شئت فزوجها منه يجوز النكاح ولا يكون الامر بيده الكولي  
 ولو ابتدأ الكولي فقال زوجتك امته هذه على ان امرها بيدي فقال العبد قبلت جاز النكاح  
 ويكون الامر بيده الكولي وهكذا في التفصيل انما شر من نكاح الخلاصة وبيان جملة ما لا يصح  
 تقليقه بالشرط ويبطل بالشرط انفسا وما لا يبطل به سببا في قبيل كتاب العرق **باب**  
**الاولياء والكفاء** اخر بيانها عن المحرمات وان كانا من شرط النكاح لان محل النكاح  
 شرط جواز بالالاتفاق بخلافها والمتفق عليه اولى بالتقديم نقض نكاح حرة اي صح ذلك  
 ويترتب عليه الحكماء في ظاهر الرواية عن ابي يوسف الا انه يمكن رفعه فان كانا  
 اعم من اللزوم فانه لا يمكن رفعه واخص من الصحيح والمنفقدان نكاح الفضولي صحيح منققد



وليس بنا فذو الحجة انهم من الكبر والتب ولعنوا من الامة فان نكحها موقوف على اذن مولاهما  
 كنكاح الصغيرة والمجنونة على اذن الولي على ما في قاضيان مكلفة اي عاقلة بالغة اذا زوجت  
 نفسها برضاها احترازه عن الصغيرة والمجنونة بدولي ولو ائى غير كفوء في ظاهر الرواية  
 وله اي للولي عصبة او غيرها محرما او غيره على ما في التماري والخاصة الاعتراض اي المرافعة  
 الى القاضي ليقيم على ما في شرح النقاية وفيه ايضا ولو رضى واحد من الاولياء ليس له في  
 درجته او اسفل اعتراض واما الاقرب فله ذلك وقال ابو يوسف للبا في الاعتراض مطلقا  
 كان في الاختيار وفي اطلاقه اشارة الى ان له الاعتراض وان ولدت ولدت ولاد كافل وقال  
 بعضهم لا اعتراض ان ولدت ولد لثلاث بضع الولد بلو مرتبة في غير الكفو وروى الحسن  
 عن الامام عدم جوازه في غير الكفو وانما يجوز في الكفو وعليه فتوى قاضيان وقال  
 الامام السرخسي وهو اقرب الى الاحتياط ان ليس كل ولي يحبس المرافعة ولا كل قاض يدل فكان  
 الاحوط سد باب التزوج عليها من غير كفوء وقال صدر الاسلام لوزوجت المطلقة نفسها  
 من غير كفوء ودخل بها الزوج ثم طلقها لايجل للزوج الاول على ما في المختار وفي البحر المختار  
 هذا ما يجب حفظه لكثرة وقوعه وعند محمد ينعقد موقفا على اجازة الولي ان اجاز نفذ  
 وان رد بطل ولو من كفوء الا انه اذا كان الزوج كفوءا كان للقاضي ان يحدد النكاح اذا  
 الولي ان يزوجها كذلك في النهاية وهذا رواية ابي حفص عن محمد وفي رواية ابي سليمان عنه انه  
 باطل مطلقا عنده وفي رواية عن ابي يوسف الاحوط ان يجعل العقد موقفا على اجازة الولي  
 لان الزوج اذا لم يكن كفوءا في النكاح وان كان كفوءا لا يصح فسخه فان كان الزوج طلقها  
 قبل المرافعة الى القاضي وهو كفوء في طلاقه عليها وكذا في المهر وان مات احدهما  
 بتوارثان وعلى قول محمد لا يكون ذلك طلاقا بل متاركة حتى لو اجاز الولي بعد ذلك نكاح  
 المرأة لا يصح اجازته لكن لا تحرم المرأة بهذا الطلاق عنده ويكره له ان يزوجها بعد ثلث  
 قبل التزوج بزواج اخر على ما في قاضيان ولو فله لم يفرق بينها عنده وقال مالك والنسائي  
 لا ينعقد النكاح بعبارة انشاء اصل لان النكاح انما يرد لمقاصده وانفق بعضه من قبل  
 بها لانهم سبب الاختيار الا ان محمد يقول يرتفع التحلل ببلجاجة الولي ووجه الجواز انها تنصرف  
 في خالص حقها وهي من اهله لكونها مكلفة ولهذا كان لها ان تنصرف في الاموال ولها اختيار لانها  
 وانما يتطالب الولي بالتزوج كيلا تنسب الى الوقاحة لباشرتها بنفسها لهذا العقد ولا يجبر ولي

بالغة اي ليس له ولاية تزوج المجنونة البالغة ولو بكفو وهي ساحطة غير اصبه ولو كانت البالغة  
 بكراهية عرف الشريعة امرأة لم توطأ بالنكاح كان في المبسوط وقيل لم يجامع بنكاح ولا يفترق هذا  
 قولها والا وبقوله الصحيح ان الاول قول الكل كان في شرح النقاية نقلا عن الظهيرية وفيه ايضا  
 ان الولي لا يجبر الخ كالبالغ بالطريق الاول وكذا لا يجبر المكاتب والمكاتب ولو صغير كان في  
 النظم وقال الشافعي للولي اجبار البالغة اعتبارا رايها بما للصغيرة بجامع انها جاهلة الامر النكاح  
 لعدم تجربتها ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها قلنا انها حرة مخاطبة مكلفة فلا يكون  
 للغير عليها ولاية والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب  
 اليها فصار كالنصر في مالها وكان فلام يجوز لجبار قبل البلوغ وبعده لا وانما يملك الاب  
 قبض الصداق برضاها دلالة حتى لا يملكه مع غيرها لان الدلالة تبطل بصريح مخالفتها وقد  
 صح من حديث ابن ابي جارية بكرا انت النبي ثم ذكرت ان اباهما زوجها وهي كارهة فخيرها  
 النبي ثم وفي الخاتبة ان الجدا لا لاب في قبض المهر اي عند عدم الاب على ما في الفصولين وفي  
 البحر عن جوامع الفقه انه جعل القاضي كالاب في حق قبض المهر وفي المبسوط بخلاف سائر  
 الاولياء فانه ليس لهم حق قبض مهرها بدون امرها وفي الذخيرة للاب الخاصة مع الزوج  
 في مهر الكبر البالغة كاله ان يقبضه ولا يشترط احضا رها للاستيفاء عند تخلد فائز  
 فان قال الزوج للقاضي مر الاب يقبض المهر مني وليسلم بكارية الى فان القاضي يقول قبض  
 المهر وادعها اليه فان امتنع الاب من ذلك ليس على الزوج دفعه اليه وان قال الاب ليس  
 في منزلي ولا اعرف مكانها فليس على الزوج دفعه ايضا وان قال الاب هي في منزلي وان افقر  
 المهر واجهرها به واسلمها اليه فالقاضي يامر الزوج بالدفع اليه فان طلب الزوج كفيلة بالمهر  
 فالقاضي يامر الاب بكفيل بالمهر فاذا اتى بكفيل امر الزوج بدفع المهر وان سلم اليه برأه كقبيل  
 وفي الظهيرية رجل تزوج بكرا بالغة على مهر مستي ودفع اليها بمهرها صيغة فلما بلغها الخبر  
 قالت لا ارضى بما فعل الاب ينظر ان كان في بلد لم يجر استعارف بدفع الصيغة في المهر  
 لم يجز لان هذا شراء وكبلوغ قاطع للولاية فيه وان كان في بلد جرى استعارف بذلك جاز لا  
 هذا قبض للمهر وان كانت ابنت صغيرة فخذ الاب مكان المهر صيغة لانسواي المهر فان كان  
 في بلد جرى استعارف بذلك جاز ولا فلا انتق وفي البحر عن الذخيرة وعليه الفتوى فان  
 قال استاذن الولي اكبر البالغة سواء كان قبل النكاح او بعده والسنة ان يستأذنها قبله



وفي نحو ويستحب للمولى عند الاستئذان ان يدنو اليها ويقول بحيث تسمع وتعلم ان فلانا  
 يذكره ويسمي الزوج فسكننا وصحكت او بكت بلا صوت وفي اربعين عن المصنف ان دمعها  
 ان كان باردا يكون رضى وان كان حارا لا يكون رضى انق وكذا الزوجها عندها ففعلت  
 هذه الافعال ثلثة فهو اى كل واحد من هذه الثلثة اذن لنكاح المولى ومع الصوت رد اما السكوت  
 فلما في السنن من حديث ابى هريرة ان النبي عم قال لا تنكح ابكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله  
 كيف اذننا قال ان تسكت ولا تجنبه الرضا فيه راحة لانها لا تستحي عن اظهار الرغبة  
 لاعن الرد واما الضحك فلا يرد في الغالب يكون عن سرور و فرح فيكون اذ على الرضا واما البكاء  
 ففي ابى يوسف فيه روايتان في رواية يكون رضاء وهو قول محمد لانه غالبا يكون عن حزن  
 والخفا راته ان كان مع التبعيض يكون دليلا على الرد ولا يكون دليلا على الرضا ذكره في الفتاوى  
 ان السكوت رضى في مسائل كالمطلق منها سكوت ابكر عند استئذان المولى قبل التزويج  
 وبعده ومنها سكوتها عند قبض الاب والجد مهرها ومنها سكوت القبيصة اذا بلغت بكر او بطل  
 خيار بلوغها لا لو بلغت ثيبا ومنها بكر حلفت ان لا تتزوج نفسها فروجها ابوها فسكت حنث  
 في بينها ولزم النكاح ومنها تصدق على انسان فسكت المتصدق عليه فسكوتة قبول شئ  
 له الملك لا الكو هو ب له فان سكوتة ليس يقبل كذا في الاستباه ومنها سكوت ائمالك  
 عند قبض الكو هو ب له او المتصدق عليه فهو اذن له ومنها سكوت المديون عند ابرائه  
 قبول ويرتد ب رده ومنها سكوت المقر له قبول ويرتد ب رده ومنها سكوت الوكيل قبول ويرتد  
 ب رده ومنها سكوت الوصى اية قبول يعني لو اوصى الى رجل فسكت في حيوة فلامات باع  
 الوصى بعض التركة او قضى دينه فهو قبول ومنها سكوت المقروض اية قبول للتفويض وله  
 رده ومنها سكوت الموقوف عليه قبول ولورده قبل يبطل وقيل لا ومنها سكوت احد الشاهدين  
 في بيع التركة اى لو اوصى على تركة ثم قال احدها لصاحبه قد بدلت الى ان اجمعه سباعيها  
 ثم سكت الاخر ثم بناها صاع البيع وليس للتسكت ابطاله ومنها سكوت ائمالك القديم حين  
 قسم ماله بين العائدين رضى ومنها سكوت المشتري بلحنا حين راي العبد يبيع ويشترى  
 بسقط اجنار ومنها سكوت البائع الذي له حق حبس البيع حين راي المشتري قبض البيع  
 اذن بقبضه ومنها سكوت الشفع حين علم بالبيع ومنها سكوت المولى حين راي عبده  
 يبيع ويشترى اذن في التجارة ومنها لو حلف المولى لا ياتن له فراء فسكت حنث في ظاهر

الرواية ومنها سكوت الفق وانقباده عند بيعه او رهنه او فدية جناية اقرار برقه ان كان  
 يعقل قال في الموازية سكوت مجهول النسب عند البيع اقرار منه بالرق وكذا اذا بيع قبل له  
 قم مع مولاه فقام ساكنا يكون اقرارا بالرق حتى لا تسمع دعوى الحرية بعده منه بلا بينة  
 بخلاف ما اذا لم يسبق له الانقياد حيث لا يحتاج مدعى الرق عليه الى اثباته انتهى وهكذا في  
 الخارصة قلت مرادهم بالسكوت عند البيع هو السكوت عند البيع والتسليم الى المشتري واما  
 سكوتة عند البيع بدون التسليم فليس باقرار منه بالرق كما في الفضل الاربعين من ائماله  
 ومنها لو حلف لا ينزل فلانا في داره وهو نازل فيها فسكت حنث لا لو قال له لخرج فلم يخرج  
 فسكت ومنها سكوت الزوج عند ولادة المرأة ونمشته اقرار فلا يملك نفسه ومنها سكوت  
 المولى عند ولادة ام ولد اقرار به ومنها السكوت قبل البيع عند الاخبار بالبيع فهو رضى  
 بالبيع ومنها سكوت ابكر عند اجنارها تزويج المولى ومنها سكوت رضى حنث او فدية  
 عند بيع العقار على ما صرح به في قاضينها قبيل باب اربعين حيث قال فيه رجل باع عقارا  
 وسلم وامرته او ولده او فريده حاضر ولم يقل شيئا ثم ادعى على المشتري من كان حاضرا  
 البيع ان العقار له لاختلاف المشايخ فيه قال مشايخ سمرقند لا يسمع دعواه وقال مشايخنا  
 يسمع دعواه فينظر المفتي في ذلك ان كان في رايه انه لا يسمع هذه الدعوى وافق بذلك  
 كان حسنا سيد الباب التزويج وان لم يكن له رضى في ذلك يفتي بقبول مشايخنا لان الفضولي  
 اذا باع مال الغير وصاحب ائمال حاضر ولم يقل شيئا لم يكن سكوتة لحازة وهذا اذا لم يكن اسلطا  
 استثنى في تقليد القاضي سماع هذه الدعوى انتهى وهكذا ذكره في القواعد والفتاوى والموازية  
 وذكر قاضينها في باب ما يبطل دعوى المدعي الصحيح ان دعواه مسموعة كما افق به مشايخنا  
 في سكوت روجه البائع وفريده وهل هو كذلك في سكوت الاجنبي عند البيع قال في الخ  
 دعوى الموازية قبيل باب الاستحقاق ان سكوت الاجنبي عند البيع لم يكن اقرارا منه ان البيع  
 ملك البائع لكنه قال في الاستباه نقلا عن الفضولين رايه يبيع عرضا او دارا فتصرف  
 فيه المشتري زمانا وهو ساكت سقط دعواه انق فالقوله ان سكوت الاجنبي عند البيع اقرار منه  
 بان البيع ملك البائع مثل سكوت القريب اللهم الا ان يفرق بينها ويقال ان سكوت الاجنبي انق  
 تصرف المشتري اقرار بخلاف سكوت القريب فانه اقرار مطلقا وبخلاف ما اذا فوض ارضه لا يترتب  
 الى رجل وراه شخص وسكت ثم ادعى ان تلك الارض له يسمع وبخلاف ما اذا راي شخص يبيع



ملكه وسكت ولم ينفذ عن بيع لم يكن سكوتة فوكلا له بالبيع الا عند ابن ابي ليلى ومنها احد شريك النسا  
قال للحراني اشترى هذه الامة لنفسه خاصة فسكت الشريك يكون للمشتري كانه الاشتبا  
لكن المذكور في التهادي والقصود لا يكون له ما لم يقل الشريك نعم بل يكون لها ومنها سكوت  
المؤكل حين قال له المؤكل اشترى مدين لي اريد شراء لنفسه فشراء كان له ومنها سكوت ولي  
الصبي العاقل اذا رآه يبيع ويشترى اذن له ومنها سكوتة عند رؤية غيره ليقذفه حتى سال  
ما فيه ومنها سكوت الحال لا يستخدم ملوكه فلا ثم ما خدعه بلامره ولم ينفذ حنت ومنها انها  
دفت لبنها في تجهيزها استيلاء من امته الاب وهو ساكت فليس الارصاد ومنها النفقة  
في جهاز ابنتها ما هو معتاد فسكت الاب لم تقض الام ومنها باع جاربه وعملها حلي وقرطان فلم  
ذلك للمشتري لكن سلم لجاربه وزهبا وسكت كان سكوتة بنزلة التسليم فكان للمشتري  
للمشتري ومنها سكوت الرهن عند قبض الرهن اذن له بخلاف ما لو روى الرهن الرهن  
يباع الرهن وسكت لا يبطل الرهن بسكوتة ولا يكون رضى في رواية كذا في الاشتبا وكذا  
لوزوجها فبلغها الخبر ان لوزوج الولى ابكر ابنا لفة فبلغها خبر النكاح فسكت وصحكت وكذا  
بلا صوت هو اذن على ما مر وعن محمد بن مقاتل اذا استأذنها قبل العقد فسكت فلو  
اذن منها اما اذا زوجها وبلغها الخبر فسكت فليس ياذن لان الحاجة بعد العقد الى الاجازة  
والسكوت ليس يلجاة والخنا هو الا قول اعتبارا ربا لتسكوت قبل العقد وعن ابي يوسف  
سكوتها بعد العقد ثم الخبر ان كان فضوليا بشرط فيه العدد او العدالة عند ابي خليفاتها  
ولو كان رسولا لا بشرط لجاءا له ان هذا الاخبار مما فيه الزام من وجه دون وجه وكل  
ما كان كذلك بشرط فيه العدد والعدالة عنده كالشفيع اذا شفع بيع المشفوع والمؤكل  
بالعدل والعبد الماذون له في التجارة بالبحر والولى بجناية عبده فتصرف فيه بالتقوى او البيع  
بعد الاخبار والمسلم الذي لم يهاجر اليها بشي من الشرايع وقال ان هذا الخبر ليس ما فيه الزام  
اصلا كالتولات والمصاربات والرسالة في الهدايا والاذن في البتارات وكل ما كان كذلك  
لا يشترط فيه العدد والعدالة بل انما يشترط فيه ان يكون الخبر مبرا سواء كان عدلا او لا  
ون في الخلاصة عن المحيط ابكر اذا بلغها الخبر فقلت لا ارضى ثم قالت رضى لانكاح بنها وعن  
هذا استحسن مشايخنا تجديد العقد عند الزفاف لان ابكر عسى يظهر الرصد عند التسامع واذا  
واذا زوج ابكر وبيان كل واحد من رجل لحر وهما في الدرجة سواء فبلغها العقدان فاجازتهما

بطل ولو سكت ولم يظهر منها رضاء بطلان في رواية وفي رواية الامر موقوف ليس برد ولا لجارة التوق  
فلم ينفذ ان كون سكوتها رضى فيما لوزوجها الولى الواحد بشرط فيها اي في الاستيذان وبلوغ  
الخبر تسمية الزوج على وجه يحصل لها بذلك المعرفة ليظهر رغبها فيه حتى لو قال اريد ان ازوجك  
من رجل واحد جبراني واحد بني عتي اوبني تميم فسكت لا يكون سكوتها رضى لان الرضاء بالجهول  
لا ينصور واما لو قال لها اريد ان ازوجك فلانا او فلانا فذكر جماعة يحصون فسكوتها اذن فلو  
ان يزوجها لمن شاء من يذكر فكذا لو قال لها ازوجك من احد جبراني وهم جماعة يحصون والا  
فلا لا المهر هو الصحيح كذا في شرح الجامع الصغير للامام فخر الدين واختار منه الهداية والخلاصة  
معلل بان تسمية الصداق في النكاح ليس بشرط فكذا في الاستيذان وفي الذخيرة وهو المذهب  
وقبل بشرط ذكر المهر لان رغبها يختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة وفي الذخيرة  
وهو قول المتأخرين وقيل ان الزوج اذا كان ابا او جدا لا بشرط تسمية المهر بل يكفي تسمية الزوج  
وان كان غيرها بشرط وصحة في النكاح والبراح وفي الخبر وكان سهو وقع عن قائله لان  
التفرقة بين الاب والجد وبين غيرها انما هو في تزويج الصغيرة بحكم الخبر والكلام هنا في  
الكبيرة التي وجب مشاورتها والاب في ذلك كالا جني لا يفعل شيئا الا برضاها وقيل ان قال  
زوجتك رجلا يزوجك سكوتها بلا تسمية الزوج ولو قال ازوجك لا يجوز حتى يسمي الزوج الصحيح  
ان الاجازة كالاستيذان في شرط تسمية الزوج على ما في الكفاية ولو استأذنها اي ابكر  
ابنا لفة غير الولى الا قرب اي مع وجود الاقرب سواء كان غير الاقرب قريبا لها كالاخ او اجنبيا  
او قريبا لها لكنه لا ولاية له عليها بان كان كافرا او عبدا او مكاتباً فلا بد من القول الدال على الرضا  
صريحا لان هذا السكوت يجوز ان يكون لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا الا ان يكون  
المستأذن رسولا او الولى الاقرب لانه قائم مقامه وعن الكرخي ان سكوتها عند استيذان غير الولى  
الاقرب اذن لانها تستجيب منه اكثر ما تستجيب من الولى الاقرب والاصح هو الاول لان جعل السكوت  
رضاء ضروري وقد اندفعت الضرورة بجعله رضى في حق الاولياء القريب كذا في الترتيلي وكذا  
اي لا بد من القول لو استأذن الولى الاقرب الشيب كقوله عم الشيب تشا ور من المفاعلة يقتضي الفعل  
من الجابنين وقد وجد المنطق من الولى فلا بد من الجابن الاخر ايضا والمنطق لا يبعد عينا من الشيب  
لقلة الجفاء منها بكثرة الممارسة فلا مانع من المنطق مع وجود التفتي فلا بد منه كذا في الترتيلي  
في الترتيلي وقال وليس في هذا الحديث دلالة على اشتراط المنطق للشيب فان ابكر تشا و ايضا



مع انه لا يشترط انطق لها فكذا لا يشترط في حق النيب ايضا بل رضاها قد يخفى تارة بالقول  
 كقولها رضىت او قبلت او حسنت او بارك الله لك اولنا ونحوها وتارة بالدلالة كطلب مهرها  
 ونفقها او تمكينا من الوطى وقول التثنية والضحك بالسرور من غير استهزاء فثبت بهذا انه  
 لا فرق بينهما في اشتراط الاستبذان والرضا وان رضاها قد يكون صريحا وقد يكون دلالة  
 غير ان السكوت من البكر رضى دلالة دون انيب لقله حياها استقى ومن رآلت بكارتها بوثبة  
او حيضه او حرجه او نفيس عنت كثره نفس من باب ضرب اذا طال مكنتها في منزل لعلها  
 ببداد رآكها ولم تزوج حتى خرجت من عداد الابكار في بكرى لها حكم الابكار في ان سكوتها رضى  
 في الاستبذان وبلوغ الحيز في الولي الا قرب وقال الشافعي من نيب لان البكر اسم لامرأها لا امرأ  
 عذرتها قائمة وانيب من رآلت عذرتها وهذه قد زالت عذرتها فتكون نيبا ولهذا لو اشترى  
 على انها بكر يردّها اذا وجدها بهذه الصفة قلنا ان البكر من يكون مصيها اول مصيهاها وانه  
 البكرة لا اول لها و**البكورة** لا اول آثار ولهذا يدخل في الوصية لابكار بنى فلان ومثله  
 رد البكار به فقد قيل لا يردّها الا اذا اقر المشتري بذلك قلنا ان منع ذلك ولو سلم ذلك لكن  
 ردّها ليس لكونها غير بكر بل لفوات وصف مرغوب فيه داخل في العقد وهو الكثرة ولان  
 النطق انما يسقط للحياء وهو موجود في حقهن لانها تستحي لعدم الممارسة وكذا اي بكر لو رآلت  
 بكارتها برزنا حتى بان لا يظهر زناها باقامة الحجة عليها وان لا يكون لزنا عادة لها بالتركز عند  
 الحج خلافها وهو قول الشافعي اي لا يكتفى بسكوتها عندهم لانها نيب حقيقة لان مصيهاها  
 اليها وهو مشتق من ثاب اذا جمع ومنه المثوبة اي كثرة ابي والثناية اي للوضع الذي يرجع اليه  
 والشوب اي الاعلام بعد الاعلام واذ كانت نيبا وجب مشورتها بالنظر على ما روينا ولا يخفى  
 ان سكوت البكر انما جعل اذا نال لعله منصوص عليها ولان عايشة ان البكر تستحي فقال النبي  
 سكوتها رضاها والكلام اذ يخرج يخرج الجواب يتضمن إعادة السؤال فكانت عم قال سكوتها رضاها  
 لانها تستحي وعلله الحياء موجودة ههنا لانها ابتليت بالزنا كرها او من فرط التحيق فلا يزدل  
 حياها بل يزدل لان الناس يعرفونها بكرا فاذا وجدت العلة يترتب عليها حكمها فيمنع عن  
 النطق ويكتفى بسكوتها ولا حجة لهم في حديث المشورة لانه حصر منه الامة والمختونة وكل  
 بالعله المنصوصة اول من العمل بالنظر بخصوص منه البعض بخلاف من وطئت بشبهة لو كحل  
 فاسد حيث لا يكتفى بسكوتها لعدم الحياء ههنا لان اشرع المهره حيث علق به الحكم من لزوم

العدة والمهر واثبات النسب فلم يبق الحياء حتى لو اظهر الزنا بالحد او العادة لا يكتفى بسكوتها ايضا على ما  
 ذكرناه وفي الزبلي ولو خذ بها زوجها ثم طلقها قبل الدخول بها او فرق بينهما بعنة او جبر ففج  
 كما تزوج الابكار وان وجبت عليها العدة لانها بكر حقيقة والحياء فيها موجود ولو قال لها تزوج  
 سكنت حبي بلفك خبر النكاح او حين الاستبذان وقالت المرأة ردت ولا بينة له فاقول  
 لها وقال زفر القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد عارض فكان الظاهر شاهد له فصار  
 كالشروط له الحجار اذا ادعى الرد بعد مضي الكدة حيث لا يقبل قوله وكذا اذا ادعى المشتري  
 حجار الشرط او البايع فاقول لصاحبه لما قلنا وكذا اذا رقبها الولي وهي صغيرة ثم ادركت  
 وادعت انها ردت النكاح حين بلغت وكذبها الزوج كان القول له قلنا انه يدعي عليها لزوم  
 العقد وملك البضع والكره تنكر فصار القول للمكر كالزوج اذا ادعى رد الكود بعدة فاقول  
 للمكر بخلاف مسئلة الحجار لان العقد لم يمتد الحجار ولم يظهر اللزوم ههنا وبخلاف  
 دعوى حجار الشرط لانه عارض والاصل عدمه وبخلاف ما اذا زوجها الولي وهي  
 صغيرة لان العقد نفذ عليها في حالة العفر والظبقاؤه وهي يدعواها الفسخ نريد  
 ابطاله فلا يقبل قولها الا بحجة وهذا لان الشئ اذا ثبت في وقت فالظبقاؤه فلا يقبل منها  
 اسناد الفسخ الى وقت الادراك حتى لو قالت عند القاضي ادركت لان وفسخت صح لان القول  
 قولها هذا ان لم يكن لها بينة على ما اشار اليه لفظه واما اذا اقام ايها بينة قبلت بينته وان  
 اقامها معا فالبينه بينة المرأة لانها تثبت خلاف الاصل وهو الرد لان الاصل هو السكوت  
 والبنات شرعت لاثبات خلاف الاصل كالزوج اذا ادعى رد الكود بعدة فاقول قوله  
 والبينه بينة كذا في الزبلي ثم ذكر عن قاضينا ان الزوج اذا اقام بينة على انها جازت  
 النكاح حين اجبرت واقامت هي على انها ردت حين اجبرت كانت البينة بينة الزوج لانها  
 بينة اللزوم فرجحت بخلاف الاول لان بينة الزوج قامت فيه على امر عدى وهو السكوت  
 استوفيه ان البينة على السكوت ليست على عدم بل على الوجود لانه عبارة عن ضم الشفيع  
 ويلزمه عدم الكلام على ما في البحر عن المبرج وكذا في البرازية ولو سلم ذلك لكن البينة  
 على النفي مقبولة عند حاطة علم الشاهد به كالوادعت ان زوجها تكلم بكلمة الكفر في  
 مجلس واقام الزوج على عدم التكلم فيه فانه تقبل بينته ثم ما ذكره عن قاضينا من مخالف  
 لما في الخلاصة عن الحضا في هذه المسئلة حيث قال ولو اقام الزوج اولاب البينة على



الاجازة والمرأة على الرد فبينتها أولى من بينته ثم ذكر فيها عن الجامع الكبير القول قولها وأبينه  
بينها فبينا بعدم الدخول بها لأنه لو كان دخل بها طوعا قاهرا لاصدق في دعوى الرد  
مخلاف ما إذا كان كرها فانه تصدق كذا في البحر عن الثانية وتختلف الروجة عند عدم  
بينه الزوج عندها لا عند الامام وهذا بناء على ان فائدة اليمين القضاء بالنكاح وهو  
عنده وقرار عندها وثمة الخلاف يظهر في كل موضع لا يصح فيه البذل وهي المسألة الست  
التي سببنا في بيانها في كتاب الدعوى وفيه أثر يبلغ عزوا الى آقائنا ان رجلا لودع على الاب  
انه روجه ابنته الصغيرة فانكر الاب يحلف عند الحاج وفي الكبيرة لا يحلف عنده اعتبارا  
بالاقرار فيها قال وهذا مشكل جدا على قوله لان امتناع اليمين عنده لا امتناع البذل لا امتناع  
الأفراد لا ترى ان المرأة لو اقرت لرجل بالنكاح فقرارها ومع هذا لا يحلف والاستنبه  
ان يكون هذا قولها انتهى وصرح في العماد كونه قولها وللولى وهو العصبه على ترتيب  
الأول فاقرب الاولاد الابن وابن الابن وان سفل ثم الاب وان علا ثم الاخ لاب ولم ثم  
لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم  
لاب ثم اعلم ان الحد ثم مولى العتاقة ثم عصبه مولى العتاقة وفي البحر ثم المفق وان كان لرا  
ثم نبوه وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبانه النسبية كذا في فتح القدير وغير  
انتهى كذا في ترتيب لا يتصور في الصغير والصغيرة لانه ليس لها ابن بل المتصور لها هو الترتيب  
بعد الاب الى اخ العصبات وكذا ترتيب المذكور انما هو في المحنون والمجنونة والمفقوه والمفقوه  
النكاح المحنونة والمحنون والصغير والصغيرة ولو اقر الولي كالحاكم عند القاضي لم يصدق  
عند الحاج لانه اقرار على الغير الا ان يشهد الشهود على النكاح او يصدقه الصغير والصغيرة  
بعد بلوغها وقال لا يصدق مطلقا وكذا الخلاف في وكل رجل وامرأة ومولى العبد مخلف  
مولى الامة فانه يصدق مطلقا بالاتفاق صورته ان يدعى عند القاضي رجل على اب الصغيرة  
انه روجهها منه واقر الاب بيمين يدي القاضي فانه لا يقضى بالنكاح ما لم يأت الزوج بينة  
ليشهدون على ما ادعاه وينصب القاضي انسانا عن الصغير حتى ينكر النكاح فيقيم البينة  
عليه او يدركه الصغيرة فتصدق الرجل والاب في يقضى بالنكاح ولو وهب له اى ولو كانت  
الصغيرة ثيبا وقال مالك لا يجوز لغير الاب من العصبات المذكورة لان الولاية على المرأة  
باعتبار الحاجة والحاجة في الصغير والصغيرة لا تمام الشهود الا ان ولاية الاب

ثبت ايضا على خلاف القياس والجداول في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح  
يتضمن المصالح من التماسل والازدواج وقضاء الشهوة ولا يتوقف الا بين متكافئين عادة  
ولا يتحقق الكفو في كل زمان فاشتتت الولاية في حال الصغير لحراز الكفو لكل من يتأتى منه  
الاحراز ابا وغيره وقال الشافعي لا يجوز لغير الاب وليكذا كانت الصغيرة بكر وان كانت  
ثيبا فلا ولاية لها عليها اصلا لان الولاية نظرية ولا يتم النظر بالتفويض الى غير الاب وليك  
لقصور الشفقة وبعد القرابة ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه ادعى رتبة فلان لا  
في النفس اولى ولان اثباته سبب حدوث الرأى لوجود المال رسد فادرك الحكم عليها بتفسير  
قلنا ان القرابة داعية الى النظر كانه الاب وليك وما فيه من القصور اظهرنا في سلب ولاية  
الانزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر سبع الولي ثم المشتري ثم وشم فلا يمكن تدارك النظر  
فلا يفيد الولاية الامتزمة ومع القصور لا يثبت ولاية الانزام وان القسطنطينية للولاية النظرية هو  
الحاجة وقد تحققت للصغيرة ولو ثيبا وما من قصور الشفقة قد انتفى لان الشفقة من الاب  
وليك متوافرة وعند وجود مقتضى انتفاء المانع يجب تحقيق الحكم وحصول الرأى للصغيرة  
النسب منوع والرد بالمجنون ههنا المجنون لم يطبق على ما صرح به في البحر ثم قال عزوا الى الولي  
الرجل اذا كان يحسن يوما ويومين او اقل من ذلك لا يثبت وفي الثانية رجل زوج ابنة ابناغ  
بغير اذنه فيجب الابن قبل الاجازة قالوا ينبغي للاب ان يقول اجزت النكاح على ابني لان الاب  
يملك انشاء النكاح عليه بعد المحنون فيملك اجازته وفي الخلاصة ولاية الاب على الابن  
في ماله بالبيع والشراء وفي نفسه بالنكاح اذا بلغ مجنونا او مفتوحا بغيره او بلغ عاقلا  
ثم جن او عته قال الفقيه ابو الليث عند ابى يوسف لا تقود وعند محمد تقود وقال الامام  
المكي في عند الثلثة تقود والاب اذ جن او عته على قول الكل لا يثبت للابن الولاية في مال الاب  
وهل يثبت ولاية الزوج للابن قال في التبريد ولها ابنا لا ابوها عند ابى يوسف وعند محمد  
الاب اولى وفي الخط الاس اولى عند الحاج واحدى الروايتين عن ابى يوسف وعند محمد الاب اولى  
وكذا الاختلاف في الحد مع الابن والحد اولى من الاخ عند الحاج وعند سواه ابوح لم يوقت  
في المحنون المطبق في رواية وفي اخرى عنه قدره بشهر وبه يفتى على ما في الكفاية وقال  
ابو يوسف مقدر بكثر السنة وفي رواية عنه انه مقدر بكثر من يوم وليلة وقال محمد  
مقدر بسنة كاملة وفي رواية عنه بتسعة اشهر فان كان يحسن ويفيق ينفذ تصرفه حالة



الأفاقة ولا يثبت عليه ولا يحد لو كان جنونه يوما أو يومين كذا في البرائة فان كان الولي الزوج  
 ابنا أو جدا أو اب لاب لم العقد لأنها كما لا ترى بام الشفقة فليزم ما عقد على الصغيرين  
 كما إذا باشر أهله رضاها بعد البلوغ ولو يبين فاحش عند أبيه وليس لها خيار البلوغ وكذا  
 لو كان في تزويجها المحنون والمجنونة وليس لها خيار بعد الأفاقة ولو زوجها الأب فكذلك  
 بل هو أولى بناء على ما ذكرناه من التجرد والمخبط من أن وليها ابنها وقال في قاضيان غير الأب  
 الأب وليجد إذا زوج الصغيرة قالوا لا يحوط أن يزوجه من مرتين مرة بمهر مستي ومرة بغير تسمية  
 لوجهين أحدهما أنه لو كان في التسمية نقصان فاحش ولم يصح النكاح الأول يصح الثاني بمهر  
 التثنية والثاني أن الزوج لو كان حلف بطلاق امرأة يتزوجها بلفظ أن تزوجت امرأة فتي طالق  
 أو بلفظ كل امرأة تزوجها فتي طالق فإذا تزوجها بغير أن النكاح الأول ويقع عليها  
 الطلاق فيحل بالنكاح الثاني وإن كان المرفوع هو الأب أو الجد ينبغي أن يباشر النكاح على  
 هذا الوجه مرتين عند أبي يوسف ومحمد لما ذكرناه من الوجهين لأن عندهما الأب وليجد  
 لا يمكن أن النكاح باقل من مهر التثنية فاحشا كما لا يملك غير الأب وليجد عند الكل وأما  
 عند أبي حنيفة فما يمكن أن النكاح باقل من مهر التثنية فاحشا فاحشا كما لا يملك غير الأب وليجد  
 للوجه الثاني وإنما يباشر النكاح الثاني بغير تسمية لأنه لو سمي المهر في النكاح الثاني وعند أبي  
 أن الرجل إذا جدد النكاح في النكاح بلزم مهران فربما يرفع الأمر إلى القاضي يرى ذلك فيحقق  
 عليه بمهرين انتهى والخلاف بينه وبين صاحبه في جواز المهر باقل من مهر التثنية في الصاحي  
 لأنه السكران لما في الخلاصة عزوا الجمع التوارث السكران إذا زوج بنته الصغيرة ونقص  
 عن مهر مثلها أو زاد على مهر الأب لا يصح بالاجماع والخلاف في الصاحي انتهى ولو عرف منه سوء  
 الاختيار لطعه أو سمنه لا يصح اتفاقا وفي القينة زوج ابنته الصغيرة من رجل ظنه مصلح  
 لا يشرب الخمر وأجزه الناس بذلك فوجده شريفا مد من أن لم يعلم الأب شريفا وكان غلبة  
 أهل بيته الصلاح فالنكاح باطل بالاتفاق انتهى وفي التجرد الأب وليجد وفيه تشاركون  
 وغيرهم بأن لا يكون معروفا لسوء الاختيار حتى لو كان معروفا بذلك محانة أو فسقا فالعقد  
 فاسد على الصحيح انتهى وإن كان الزوج للصغيرين غيرها أي غير الأب وليجد ولو كان أمما أو قاضيا  
 على ما سباني ذكرناه في الخلاصة غير الأب وليجد إذا زوج الصغيرة من رجل كان جده متو  
 قوم وكان للصغيرة أباء أحرار فادركت الصغيرة ولما زنت النكاح لا يجوز وكذلك لو كان جده

كافرا ثم أسلم صبي تزوج امرأة بالغة وغاب فنزحت المرأة بغير خضعة القبي وقد بلغ فلجاء النكاح  
 أن تزوجت قبل بلوغ الصبي جارا لأن أقدمها على النكاح فصح للأول وبعد بلوغه ولما زنت أن كان  
 النكاح بمهر التثنية أو بما يتقاس الناس فيه لا يجوز النكاح الثاني وإن كان بمهر لا يتقاس الناس فيه  
 أن كان للصغير أب وليجد جاز نكاحه لأن له خيرا فيتوقف وإن لم يكن لا يتوقف فإذا تزوجت  
 جاز انتهى فظهر منه أن جواز نكاح الأب وليجد للصغيرين معقبة بكونه للكفو وإن المراد بالغير  
 هنا الغم من سائر الأولياء الذين لهم ولاية النكاح ومن نفس الصغيرة فلها أي للصغيرة والصغيرة  
 اختيارا أي خيرا والفسخ بالزام القاضي لأن في خيار البلوغ لا يقع الفقرة ما لم يفسخ القاضي العقد  
 فان كان ذلك قبل الدخول يسقط كل مهر سواء كان ذلك من قبل الرجل أو من قبل المرأة لأنه  
 ليس بطلاق وإن كان بعد الدخول ولو حكما لزمه كل مهر على ما في قاضيان وفي أبي حنيفة عن  
 النبيين لا يقال النكاح لا يحتمل الفسخ فلا يستقيم جعله ضمنا لأننا بقول المعنى بقولنا لا يحتمل  
 أنه لا يحمله بعد التمام وهو النكاح الصحيح التنازل لزم وأما قبل التمام فيحتمل الفسخ ونزوح الأخ و  
 العلم صحيح نافذ كنهه غير لازم فيقبل الفسخ ثم قال ويرد عليه ارتداد أحدهما فإنه فسخ وهو  
 بعد التمام وكذلك ملك أحد الزوجين صاحبه فالحق أنه يقبل كفسخ مطلقا إذا وجد ما يقتضيه  
 شرعا انتهى قال في نقد الفتاوى لا مهر لها في الفقرة بخيار البلوغ أن لم يدخلها وهذا فائدة  
 كون الفقرة فسخا وفائدة أخرى بعد الفقرة بملك بتلات وإن دخل بها فلها المسمى وكذلك إذا  
 الغلام قبل الدخول لا مهر عليه انتهى واختلف في وقت دخول الصغيرة ففي الخلاصة إذا كانت  
 بنت خمس سنين لا يدخل وإن كانت تسع سنين يدخل بها وفي الست والسبع والثمان  
 إن كانت ضخمة سميئة يحتمل الوطئ يدخل بها وإن كانت مهزولة لا وأكثر للشراح على أنه لا عبرة  
 للسن وإنما العبرة للطاقة كذا في ختان الصبي وأعلم أن الفقرة أربعة عشر فرقة سبعة منها  
 يحتاج إلى القضاء الفقرة بالحبس بالغة وبإباء الزوج عن الإسلام وباللعان وبخيار  
 البلوغ وبعدم الكفو وبنقصان المهر والأربعة الأولى طلاق والثلاثة الأخيرة فسخ وكذا إذا  
 المرأة عن الإسلام فسخ على ما في البحر وسبعة منها لا يحتاج فيها إلى القضاء الفقرة بخيار  
 وبالإبلاء بالردة وبخيار الزوج وبقياب الدار وبملك أحد الزوجين صاحبه ويكون  
 النكاح فاسدا وأصل فيه أن كل فرقة يبنى على سبب خفي يحتاج فيها إلى القضاء كذا في السبعة  
 المذكورة وكل فرقة يبنى على سبب ظاهر كذا في السبعة الثانية لا يحتاج فيها إلى القضاء كذا



البر واذا رأت الصغيرة الدم في الليل نقول فسخت النكاح وتشهد اذا أصبحت ونقول انما رأت الدم  
لان لانها لا تصدق في ان نقول رأت الدم في الليل وفسخت وليس بها ان نقول هكذا وان كان  
كذبا لان الكذب في بعض المواضع مباح كذا في الخلاصة اذا بلغا وقد كانا عالين بالنكاح  
قبل البلوغ او عنده او علما بالنكاح بعد البلوغ خلافا لابي يوسف لان النكاح عقد لازم  
وقد صدر عن المولى فلا يفسخ كانه انكاح الاب والجد ولها ان العقد صدر من هو قاصر  
الشفقة فيثبت لها الخيار اذا ملكا نفسها علما بالدليل يعني ان اصل الشفقة يعمل في جواز  
العقد المصادر عنهم وقصورها يعمل في اثبات الخيار فملنا بالدليل بخلاف الاب والجد  
اذ لا قصور في شفقتهم اصلا والجنون والجنون لها خيار الفسخ اذا عقلت في تزويج غير  
الاب والجد كذا في البر وسكوت البكر رضى سكوتها عند البلوغ رضى ان علمت النكاح وان  
لم تعلم النكاح فسكوتها عند العلم به بعد البلوغ رضى ولا يمتد خيارها الى البكر الى اخر المجلس  
مجلس البلوغ او مجلس العلم بل يبطل فور البكر وسكوت حتى لو سالت عن اسم الزوج او الكبر  
او سالت على الشهود يبطل خيارها على ما في كمال الداية ولو بلغت في الليل تخار بلسانها  
ونقول نفقت النكاح وتشهد ان امكن والا فقبل قولها مع الكيان على ما في شرح النقاية وقد  
ذكرنا في الخلاصة انه ينبغي ان نقول رأت الدم الآن وان كان كذبا ولو اختارت واشهدت  
ولم تقدم الى القاضي شهرين فهي على خيارها كخيار الرقيب على ما في التبيين وان جهلت ان لها  
الخيار لان الجهل بالخيار ليس بعد في حقها في دار الاسلام لانها تنفر عن معرفة احكام الشريعة  
وعن محمد ان العلم بالخيار شرط كالعلم بنفس النكاح قلنا انما اشترط العلم باصل النكاح لانها  
لا يتمكن من التصرف بالقبول والفسخ ما لم يعلم النكاح بخلاف العلم بالخيار وادار دار الاسلام  
بخلاف المعتقة المتكوجة سواء كانت قنة او مدبرة او مكاتبه او ام ولد وسواء كان قبل الدخول  
او بعد خرا كان زوجها او عبدا فانها معذورة بالجهل بالخيار لانها لم تنفر عن العلم بالاحكام  
من خدمة المولى فيمتد خيارها الى اخر المجلس ويبطل ببقائها عنده وبخلاف الخيرة ايضا فان خيار  
يمتد الى اخر المجلس ويبطل ببقائها عنده والفرق بين خيار البلوغ وخيار العتيق ان الاول  
محتاج الى القضاء ونسب للفرد والثاني دون الثاني بل هو مختص بالعتقة ولا يحتاج  
الى القضاء وخيار بلوغ الفلام الصغير واليتيم احره والامة لا يبطل بالسكوت والعتقة  
قاما عن المجلس لان وصية وقت خيارها العبر على ما في البر ما لم يرصيا صريحا بان يقول رضىت

او قبلت او دلالة بان فعل ففلا بد على الرضا كاعطاء الكبر والتقبيل وطلب النفقة من الزوج  
لا اكلها من طعامه وخدمته على ما في الخلاصة ولا الخوة بدوس على ما في شرح النقاية وهذا  
لان خيارها ثبت بعدم الرضا لتوهم الخل فيبطل بالرضا صريحا او دلالة لوجود النكاح دون  
غيرها لعدم المنفعة وشرط القضاء للفسخ في خيار البلوغ من الفلام واليتيم والبكر والكاتب  
وفيه اشارة الى ان هذه الفرقة فسخ لا طلاق وقد ذكرناه وهل يشترط حضور الزوج في  
القضاء بالتفريق قلت نعم في البر ولو بلغت واختارت نفسها والزوج غائب لا يفرق بينها  
ما لم يحضر كغائب ولو كان الزوج صغيرا لا ينظر كبره ويفرق بينها بحضرة والده او وصيه  
انق وانه الجامع الاستروتنى زوجت حبسه من حبس فادركت قبل بلوغه فاختارت الفرقة  
فالحكم لا يفرق بينها الا بحضرة الخضم من جانب من اب او وصيه فان لم يكونا فلجد او وصيه  
خضم فان لم يوجد احدها ينصب القاضي وصيا خاصا عنه ويبطل ويبطل منه  
يبطل دعوى الفرقة ببنية على رضاها بالنكاح بعد البلوغ او نأخيرها طلب الفرقة  
فان لم يظهر الخضم واراد تخليفها فان حلفت بفرق الحاكم بحضرة الخضم بلا انتظار الى  
بلوغه بخلاف خيار الخيرة فانه طلاق لا فسخ لكونه من جانب الزوج ولا يحتاج الى القضاء  
لان خيار العتيق لان الفسخ في خيار العتيق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها فلا يحتاج  
فيه الى القضاء بخلاف الفسخ في خيار البلوغ فانه لدفع ضرر حق وهو تمكن الخل بسبب  
فصور شفقة الزوج حتى شمل الذكر والانشى فيحتاج فيه الى القضاء على ما اصلناه فان مات  
احدها اي احد الزوجين اللذين كلاهما صغيرا او واحدهما صغيرا والاخر كبير قبل التفريق  
من طرف القاضي لان الفرقة بينهما لا يقع الا بقضاء القاضي على ما مر ورده الاخر لان النكاح  
صحح والملك به ثابت فاذا مات احدهما فقد انق النكاح سواء مات قبل البلوغ او بعده لما ذكرناه  
من ان الفرقة لا يقع الا بالقضاء فينوارثان ويجب المهر كله وان مات قبل الدخول كما لو جد  
الا اعتراض بعدم الكفاة فيما ثبت احدها قبل القضاء بالفسخ ولهذا حل له الوطى قبل التفريق  
بالقضاء بخلاف النكاح القاسد لان اصل الملك لم يكن ثابتا فلا يثبت حل الوطى وانتواثر  
وبخلاف النكاح الفضولي لان النكاح منه موقوف لانا قد يبطل بالموت قبل الاجازة لامتته  
بلغا او لا لما ذكرناه ولما اجل المولى شرع في تفضيله فقال والمولى هو العصبة نسبنا او نسبنا  
على نسب الارث على ما ذكرناه وابن الجنونة اي الكبيرة مقدم على ابيها عند اجتماعها وهذا عند



خلا فالحمد والوجع معد في رواية ولان الاب اسبق من الابن ولان الاب ولابنة في المال والنظر  
وليس للابن ولا لولادة في المال فكان الاب اولي ولها انعم جعل ولاية النكاح الى العصبات على  
ترتيبهم في الميراث فيقدم الابن عليه لان هذه الولاية مبنية على العصبية وريادة الشفقة  
غير معتبرة كاب الام مع ابن الاخ فان ابن الاخ مقدم عليه ولا فرق بين الجنون الاصل والطلاق  
لوجود البحر خلا فالفراقة قال لا يزوجها احد في الطاري لان الولاية قد زالت ببلوغها  
عاقلة فلا تقود بعده قلنا مناط ثبوت الولاية عليها وجود البحر وقد وجد ذلك فتقود  
كذلك كزبلي وفي البحر المقييد بالجنونة اتفاق لان الحكم في الجنون كذلك قال في البرازية  
والخلاصة ولاية الاب على الابن المجنون ثابتة اذ يبلغ مجنونا او مقنوها ولو بلغ عاقلة  
ثم جن او عته قال الفقيه ابو الليث عند ابى يوسف لا تقود وعند محمد تقود وقال الامام  
الميداني تقود الولاية عند ثلثة خلا فالفراقة بل تقود الى السلطان عنده فانه الزبلي منطبق  
على رواية الميذاني وعن ابى يوسف ان كلام الاب والابن وليان فابها زوج صح وعند حضور  
بقدم الاب فيظال له ولو كان مكان الاب الجدمع الابن فعلى هذا الخلاف لانه كالاب على ما في  
الزبلي ولا ولاية بعد ولا صغير ولا مجنون اى لا على انفسهم ولا على غيرهم لان سبى الولد  
على النظر ولا نظر لهم حتى احتاجوا الى ولاية الغير عليهم ولا كما فرغى ولده المسلم ولا على ائمة  
ارادت التزوج لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا حتى لا يقبل شهادة عليه  
ولا يتوارثان ولذا لا ولاية لمسلم على كافرة لا خلا فلهذا دينا الا ان يكون المسلم مستيدا مائة  
او سلطانا وكذا لا ولاية لوصي في نكاح الصغيرة بحق وصايته على ما في الكاوي فان لم يكن اى  
ان لم توجد عصبية على الترتيب الذي ذكرناه الى مولى العتاقة وعصبته فلازم ثم للبنت ثم لبيت الاب  
ثم للبنت ثم لبيت الابن ثم بنت بنت الابن وان سفل وانما لم يذكرها بل انتقل من الام الى  
الاخت لانه لا يمتشي في الصغير والصغيرة وانما يختص بالمجنون والمجنونة كذلك في البحر ثم للاخت  
لابون ثم للاخت لاب وفيه اشارة الى ان حق تقدم في تزويج الصغير والصغيرة للام عند  
عدم العصبات النسبية والسببية التي ذكرناها على ترتيبهم وقد اختلفوا فيه في الفقيه بطلان  
قاضي يدع ام الام اولي تزويج الصغيرة من الام ثم قال بعلامة المحيط والنوارى عن عطاء  
السفدي الاخت لاب ولم اولاب اولي في تزويج الصغيرة ثم قال والنساء اللواتي من قوم  
الاب لهن ولاية التزوج عند عدم العصبات بالاجماع بين اصحابنا وهي الاخت والعمه وبنت الاخ

وبنت العم فاما الام والنساء اللواتي من قبل الام فلهن ولاية عند النكاح والى يوسف خلا فالحمد ثم نقل  
عن البرهان المحيط وما ذكره شيخ الاسلام عطاء السفدي من الاجماع فتستقيم في الاخت لانه  
العمه لانها من ذوى الارحام انتهى كلام الفقيه يعني ان محكم الميراث ولاية النكاح الصغيرة لذوى  
الارحام وما ذكر في الخلاصة والبرازية مثله حيث قال الاخت مقدم على الام حال عدم  
العصبية لانها من قوم الاب ثم قال قال شمس الائمة السرخسي نكاح الاخت والعمه وبنت  
الاخ وبنت العمه والتي من قوم الاب يجوز بالاجماع وانما الخلاف في الام والحالة ونحوها  
فقد سلم ما ذكره على السفدي من الاجماع وسكت عليه صاحب الخلاصة ورز في البرازية  
حيث قال دعواه الاجماع يصح في الاخت لانه العمه وبنت العمه لان ثبوت الولاية لذوى  
الارحام مختلف فيه وقال في شرح الطحاوي جعل الخلاف في اكل لانه الام والحالة فقط  
حيث قال ان لم يكن لها من العصبات احد ولا مولى العتاقة فذوو الارحام الاقرب فالاقرب  
وعن محمد ليس لذوى الارحام ولاية وفي شرح الشافعي الاقرب من ذوى الارحام الام  
ثم البنت ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم الاخت لاب وام ثم لاب ثم لام ثم  
اولادهم ثم العات ثم الاحوال ثم الحالات ثم بنات الاعمام قال وفيه جملة في شرح الشافعي  
ان الام مقدم على الاخت وعليه اكثر المتون والفقهاء لان الام اقرب من الاخت وولاية  
النكاح على القرابة الباعثة على الشفقة ولهذا اختاره المص ومراهم بذوى الارحام هنا  
ليس ما ذكر في الفرائض من انه قريب ليس بنسبهم ولا عصبية بل مرادهم ذات قرابة غير عصبية  
بقرينة مقابلته بالعصبات ولا ادخالهم لام والبنت فيه هنا من مع انها من اصحاب  
الفروض على ما بين في الفرائض وقد صرح محي ذوى الارحام بهذا المعنى في حصانة البحر ثم لا  
الام اى الاخ والاخت لام ذكورهم وانما هم سواء ثم لذوى الارحام من اولاد ولد الام ثم  
العات ثم الاحوال ثم الحالات ثم بنات الاعمام ثم اولاد العمه والاحوال والحالات وانما  
بذوى الارحام في كلام المص ما ذكر في الفرائض لانه صرح ذكر اصحاب الفروض بعد العصبات  
من الام وغيرها ولم يبق ما يدخل تحت ذوى الارحام الا قريب ليس بنسبهم ولا عصبية  
بخلاف ما ذكرناه من شرح الشافعي وشرح الطحاوي على ما عرفت الاقرب فالاقرب على ما ذكرنا  
التزويج مبتدأ مخبر مقدم عليه من قوله فلازم عند الامام والجهد الفاسد اولي من الاخت  
عنده على ما في قاضينان والخلاصة والبرازية والظ من كلام المص عكسه لانه من ذوى الارحام



حالا قال ولاية النكاح الصغيرة الى العصبية الى مولى العتاقة وعصبه ثم الى القاضي وليس لذوي  
الأرحام أي غير العصبية ولاية النكاح لقوله عم النكاح الى العصبية اللدم للجنس اذ لا عهد في عهد  
حصص جنس النكاح في جنس العصبية ومولى العتاقة عصبه ولا يحل ان ولاية النكاح نظرية  
والنظر يتحقق بالتقريب الى من هو المختص بالقرابة الباعنة على الشفقة والام وغيرها ما ذكر  
مختص بها وما رواه محمول على حال وجود العصبية فلا ينبغي ثبوت ولاية غيرها عند عدمها واثبتوا  
مع محمد في الأشهر وفي قاضيان والخلاصة قول أبي يوسف مضطرب ثم مولى الولايات وهو من وإلى  
غيره على ان جني فارقته عليه وان مات فبهرته له لانه مؤخر في الأثر عن ذوي الأرحام  
فكذا في النكاح ثم لقاض في منشور أي في مكتوبه الذي اعطى له من السلطان ذلك أي تزويج  
الصغار لقوله عم السلطان ولي من لا ولي له والقاضي نائب السلطان ولهذا احتج الى بيعه الأثر  
في منشوره فزوج صغيره ثم اذن له السلطان بذلك فلما زاد ذلك النكاح لا يجوز كذا في خلاصة  
عن الفتاوى ثم قال صدر الشهيد الصحيح عندي انه يجوز كما اذا امر الرجل عبده ان يتزوج وقد كان  
العبد تزوج قبل ذلك فاجاز ذلك النكاح جاز استحسانا وفيه اشارة الى ان الوصي ليس له  
ولاية تزويج الصغير والصغيرة وفيه تفصيل فقال في قاضيان والوصي لا يملك النكاح الصغير  
والصغيرة اوصى اليه الاب ولم يوص ورؤى هشام عن أبي حنيفة وهو قول مالك ان اوصى ابنة الاب  
حاز تزويج الصغير والصغيرة وقال ابن بلي هو ولي في الزوجين انتهى وفيه فتح القدير ليس  
لوصي الصغيرة ولاية تزويجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصى عين رجل في حياته  
فتزوجها الوصي به كالوكل في حياته تزويجها وان لم يعين انتظر بلوغها لتاذن انتقم علم  
ان القاضي لو زوج الصغيرة التي هو وليها وهي اليتم من ابنة لا يجوز كالوكل مطلقا اذا زوج  
موكله من خلاف سائر الأولياء لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لانه لا يجوز بمخالف  
تصرف الوكيل كذا في في القدير ولا بعد من الأولياء ولو قاضيا الزوج اذا كان الأقرب عاينا  
بحيث لا ينتظر الكفو الخاطب أي الطالب للزوج جوابه أي جواب الأقرب وقال زفر وأستاذ  
لا يجوز تزويج الأبعد لان ولاية الأقرب قائمة لهما ثبت حقا له صيانة للقرابة فلا يبطل  
بغيره حتى لو زوجها فان كان من المكان جاز بالاتفاق قلنا ان هذه الولاية نظرية وليس  
من النظر التقويض الى من لا ينتفع بركه ففوضناه الى الأبعد وهو مقدم على السلطان عندنا  
كما اذا كان الأقرب محمولا او رفيقا او كافرا او صغيرا فان الأبعد مقدم على السلطان هنا

فكذا عند غيبته ولو زوجها الأقرب فيما كان من المكان فجاز حم ولو سلم فلا بعد بعد القرابة وقدر  
التدبير ولا قرب عكس ذلك فتزول منزلة وليين متساويين فابها عقد نقد ولا يرد وهذا  
الخلاف فيما اذا غاب الأقرب واما اذا منع الأقرب عن الزوج بالكفو الخاطب فولاية النكاح  
ينقل الى الأبعد بالاتفاق على ما في الخلاصة والبرازية وفي فتاوى مشايخ الاسلام اذا تزوج  
الام الصغيرة بغير اذن ولها الأقرب اعني العم وهو في مسافة يوم ظلم فسخ النكاح وتزوج  
الصغيرة الى غيره وقبل في تفسير الغيبة مسافة سفر وقبل بحيث لا يصل العواقل اليه في  
السنة المرأة واختاره القنوري والاصح هو الأول واختاره الامام السرخسي ومحمد بن الفضل  
لانه لا نظرية ابقاء ولا يندرج غاب غيبة منقطعة لعدم الانتفاع به ولهذا قالوا لو كان الأقرب  
مختفا في البلدة لا توقف عليه لعدم الكفائة في التوقف ولا يبطل ما عقده الأبعد بعود  
أي بعود الأقرب لم يحصل له ولاية تامة وانما يبطل بعوده ولاية الأبعد ولو زوجها وليا  
متساويا كالأخوين او عمن لاب وام فالعبرة للاسبق حصول المولى ولاية تامة وفي الحاشية  
المقدسي وان كان وليا في درجة كالأخوين والذين فكل واحد منها ان يستقل بنفسه في العقد  
فان زوجها كل واحد منها من رجل ولا يدري ايها اسبق فسخ النكاح وان علم الأول جاز ذلك  
ولغي الثاني دخل بها او لا وهذا النكاح تزويجها بامرها فان كان بغير امرها واذا فلها الاختيار  
اي النكاح حين شئت وان كانا عقدا معا كل واحد منها من رجل لم يزول يعلم ايها اول بطلان  
العقدان لعدم امكان نفوذهما معا ولا لاحدهما لعدم الترجيح ويصح كون المرأة وكيلة في النكاح  
لانها اهل العقد او كالة لكن لا بد ان لا تزوج نفسها لو كلاً لما في وكالة الخلاصة ولو وكل  
الرجل امرأة بان تزوجه امرأة فزوجت نفسها منه لم يجز في قولهم جميعا كالوكلت امرأة  
رجلا بان تزوجه من رجل فزوجها من نفسه او من ابن له صغير لا يجوز وفيها ايضا رجل  
وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوجت منه ان كانت صغيرة لا يجوز وان كانت كبيرة فكذا  
عند أبي حنيفة وعند هاجوز وكذا كل من لا يقبل شهادته لها على هذا الخلاف وكذا الزوج موكلته  
من ابن له بالغ او ابنة فعلى هذا الخلاف في بيان الكفاءة وقد ذكرنا ان الفرقة كما  
بعد ما فسخ لا طلاق ويحتاج فيه الى فسخ القاضي حتى لو لم يفسخ لاشي لها من المهر وان دخل  
بها فلها المهر والعدة وحق الاعتراض في الفسخ الى الولي محارم او لا على الصحيح كذا في الخلاصة  
ويدل على ان حق الاعتراض الى الأولياء ما ذكره في الخلاصة امرأة زوجت من رجل ولم يعلم



انه عبد او حر فاذا هو عبد ما دون له في النكاح ليس لها الخيار والاولياء ولزوجها  
الاولياء برضاها ولم يعلوا انحر او عبد ثم علوا الاجتنار لاحد هم ولو اجترع الزوج انه والمستبلة  
بجانبها كان لهم الخيار وتعتبر الكفاءة اي عند ابتداء العقد حتى لو زالت الكفاءة بوجه بعد العقد لا  
لافقاده صحيحا فاذا في النكاح لقوله عم الا لا يزوح النساء الا الاولياء ولا يزوحن الا من الكفا  
رواها بر ولا من مصالح النكاح لا ينقسم الا بين النكاحين عادة لان الشريعة تباين ان تكون فرشا  
للخصيس فلا بد من اعتبارها من جانبها بخلاف جانبها لان الزوج مستقر في فلو يفيظ دنائه  
الفرش وفي العجم الخيارية الصحيح ان الكفاءة غير معتبرة من جانبها عند اكل نسبها لانه يقع  
التفاخر وفيه خلاف مالك والثوري لقوله عم الناس سواسية لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل  
بالنقوى فلنا ذلك في حكم الاخرة والنكاح من احكام الدنيا والعرب يتفاخرون بالنسب فيتر  
وهو مقرب من كانه وقبل هو من مالك بعضهم كفاء بعض كيف كانوا حتى ان القرشي الذي  
ليس بها شيء يكون كفو الهاشمي منهم لان النبي عم زوج ابنته عثمان وكان قرشي اموي الهاشمي وكان  
رسول الله وقرشي هاشمي وما روي عن محمد انه لو تزوجت قرشية من اولاد الخلفاء قرشيا  
ليس من اولادهم فلا وليا حتى الرد محمول على تعظيم امر الخلافة لا على اعدام اصل الكفاءة وعلم  
اي غير القرشي من العرب ليسوا كفوهم بل بعضهم اي العرب غير القرشي كفاء بعض لقوله عم  
قرشي بعضهم كفاء لبعض بطن والعرب بعضهم كفاء لبعض قبيلة بقبيلة والوالي بعضهم كفاء  
لبعض رجل برجل والرد بالوالي العتقاء والاعاجم وانما سمي العجم مولى لان بلادهم تحت عنوة  
بابدي العرب وكان للعرب استرقاقهم فاذا تركوهم احرار فكأنهم اعتقوهم ولم يعتبر التفاضل  
بين قرشي بعضها مع بعض وعربي بعضها مع بعض الا مضاري والمهاجرى سواء وانما قال في  
المولى رجل برجل اشارة الى ان النسب غير معتبر فيهم لانهم ضيقوا انسابهم وانما التفاخر فيهم  
بالاسلام واخرية وبنو باهلة بن قيس بن سعد بن عبدون من العرب ليس كفو غيرهم من  
العرب لشهرتهم عند العرب باحسانه والدناءة ومعتبر اي الكفاءة في العجم اسلاما وحرية  
لا نسب لانهم يفخرون بها دون النسب لانهم ضيقوا انسابهم فلا يكون كفو العرب الا ان يكون  
عالم او وجهها على ما في شرح النقاية من المقدرات وفي خلاصة الكفاءة بين المولى فقير  
بالاسلام لا بالنسب مراد بالوالي غير العرب كما ان المراد بالعجم هنا غير العرب مسلم بنفسه  
او حر بنفسه المولى هو كل من كان كافرا ورفيق غير كفو لم لها اب في الاسلام واخرية لان

اب في الاسلام واخرية يفخر على من ليس له اب كذلك وعن اب يوسف ان الذي اسلم بنفسه  
او اعتق بنفسه اذا حر من الفضائل ما يقابل نسب الاخر كان كفو له على ما في النهاية  
وفيها ايضا ان الكفاءة اسلاما انما تعتبر في العجم دون العرب والمعتبر فيها الكفاءة لنسبها  
حيث قال ان من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم كفو لمن له اباء في الاسلام لان  
العرب يتفاخرون بالنسب فيعدون النسب كفو النسب اخر اذا كانا مسلمين ومن له اب فيه  
اي في الاسلام او فيها اي في اخرية غير كفو لمن لها ابوان عند ابى ومحمد خلافا لابي يوسف اخطا  
لمن له ابوان فيها ولها ان اصل النسب في التعريف الى الاب وتامة بلجد ولا يشترط اكثر من  
ذلك ومن له ابوان فيها كفو لمن لها اباء لما ذكرناه من ان الاكثر من الاثنين ليس بشرط ومعتبر  
ديانة عندنا لانها من اعلى الكفاخرة والمرأة تغير نفق الزوج فوق ما تعتبر بصفة النسب  
فكانت الديانة أولى بالاعتبار من النسب خلافا لمحمد لان الديانة من امور الاخرة فلا يشترط عليها  
لحكام الدنيا الا اذا كان يضرب على فقاء بعرض الكفو يستحي منه او يخرج الى الاسواق سكران  
فيلعب به الصبيان في لا يكون كفو الصالحة وعن ابى يوسف انه ان كان مطلبا بالنفق فقير  
كفو وان كان مسترا فهو كفو لها فليس فاسق كفو البنت صالح وان لم يعلن فسقة في اختيار  
الفضل وفي البرزخ رجل زوج بنته من رجل ظنه مسلما لا يشرب مسكرا فاذا هو مد من  
فقال البنت بعد الكبر لا ارضى بالنكاح ان لم يكن ابوها يشرب المسكر ولا عرف به وغلبه اهل  
بيتها صاكون فالنكاح باطل بالاتفاق والمختلف فيه بين الامام وصاحبيه ما اذا علم الاب  
عدم الكفاءة ومنع ذلك زوجها منه ثم قال امرأة روجت نفسها بلاء اشترط الكفاءة ولم  
انه كفو ام لا ثم بان انه ليس بكفو ليس لها الفسخ وللاولياء طلب الفسخ ما لم تد منه ولا ينقل  
حق الاولياء بالسكوت وان طال ولو زوجها الاولياء برضاها ولم يعلوا بعدم الكفاءة  
ثم علوا الاجتنار لاحد اما اذا اجترأ بالكفاءة او شرطوا ذلك ثم علم بعدم الكفاءة لهم الخيار انفق  
واختلفوا في اعتبار الكفاءة بالعقل كذا في الخلاصة ومعتبر ما لا وهو ان يكون مالكا للهر  
والنفقة في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملكها او لحد لها لا يكون كفو اما للهر فلا بد من  
البضع فلا بد من ايفائه واما النفقة فلا بد من قوام الارزواج ودوامها وفي كثير من نقل عن  
المجتبي والصبي كفو بقائه ابية وهو الاصح بمعنى بالنسبة الى الهر واما في النفقة فلا بد من غنيا  
بقائه ابية لان العادة ان الاء يتحملون الهر عن الاء ولا يتحملون النفقة وفيه نقل عن



ايضا والصحيح ان اذا كان قادر على النفقة على طريق الكسب كان كفوا لها وقد اختلفت النسخة ونسخ  
البحراني اظهر انني والمراد بالمرء قد رما مقارضا تجب له واليه اشار بقوله فالعاجز عن المهر المجل النفقة  
وحكم العاجز عن كلاهما علم منه بطريق الاولى والمراد بالنفقة ان يكسب كل يوم قدر النفقة وقد  
ما يحتاج اليه من الكسوة وقيل نفقة شهر وقيل ستة اشهر وانما يقدر القدرة على النفقة اذا كانت  
المرأة كبيرة او صغيرة تصلح للجماع اما اذا كانت لا تصلح لا تقدر القدرة على النفقة كذا في الخلاصة  
وفيها ايضا اذا كان يجد نفقة المرء ولا يجد نفقة نفسه فهو كفوا لها غير كفوا للفقيرة والغارة  
عليها كفوا لذات اموال عظام عند أبي يوسف وهو الصحيح خلافا لها في غير رواية الاصول قال ان  
من ملك النفقة ليس كفوا للفاقة في المال لان الناس يتفاحرون بالمال ويعيرون بالفقرة  
ووجه الصحيح ان المال لا يثبت له لانه غاد ورواج وقيل ان كان ادباجا كالسلطان والعالم  
يكون كفوا وان لم يملك النفقة لان لكل رجل يجره لان شرف العلم اقوى وارفع ولذا قالوا النفقة  
الجمعي يكون كفوا للعربي الجاهل وفي الخلاصة ابكر اذا زوجت نفسها من صبي ورضي وليها  
وكن العصبى ليس له طافه المهر ولكن قبل ابود الكناح وهو غني جاز الكناح والزوج كفوا لها و  
وتقدر حرفة اي صنعة عندها وعن الامام ابي حنيفة روايتان في زوايا انه لا يعتبر وهو النظم  
حتى يكون البطار كفوا للعطار وفي رواية قال المولى بعضهم كفوا لبعض الا لكناك في الحجام  
وعن أبي يوسف في رواية اخرى انه لا يعتبر الا ان يتحش كالحجام وكما بك والد باع وجهها  
ان الناس يتفاحرون بشرف الحرف ويعيرون بدنائتها ووجه القول الاخر ان الحرفة  
ليست بلازمة ويكن النكاح من الخسيسه الى النفسه وفي الخلاصة عن المحيط الكفاءة بين  
الدينين لا تعتبر وليس للمولى ان يطالبه بالتفريق الا اذا كانت بنت ملك جذعها حائك  
وكناك يفرق الا لا يعدم الكفاءة بل لتسكين الفتنة حائك او حجام او كناك او دباغ غير  
لغو لعطار او حراف او يزار و به يفتي ابي به شمس الامه اهلواني ولو تزوجت المرأة المكفنة  
نفسها من غير كفوا بلاه في المولى واختلف في المولى ههنا قبل المراد به الحرام وقيل اعم من الحرام  
وعنها وهو الصحيح على ما في الخلاصة وقاضيان ان يفرق بينهما قبل الدخول وبعده ما لم تلد  
منه على الصحيح والله لا بد ان يكون التفريق عند الفاضل لانه فتح لاطلاق على ما ذكرناه فلو كان  
التفريق قبل الدخول والحلوة يسقط كل مهر ولا عدة عليها وان كان بعد الحلوة كان عليه كل  
المهر ونفقة العدة ولو طلقها قبل تفريق الفاضل والدخول ما كان لها نصف المهر المسمى بنا على ان

هذا السكاح انعقد صحيحا فيبقى لحكامه من ارض او طلاق الى ان يفرق انقاض بينهما والفرقة لا يكون طلاقا  
كذا في الريلي وهو جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن انه لا ينعقد صحيحا وعليه فتوى قاضيان  
على ما صرح به في اول الفصل وفي الخلاصة عن النظم تزوجت المرأة غير كفوا وفرق بينهما بعد  
الدخول والزمه المهر والزمها العدة ثم تزوجته في العدة كان عليه المهر تابينا كاملا وعليها  
عدة مستقبله عند خلافا لمحمد بناء على ان الدخول في الكناح الاول دخول في الكناح الثاني  
عند خلافا لمحمد فقبلها ببقية العدة الاولى عنده وفي الخلاصة ايضا المرأة اذا زوجت  
نفسها غير كفوا هل لها ان تمنع نفسها حتى ترضى الاولياء افي الفقيه ابو الليثان لها ذلك وان كان  
خلاف الرواية وكثير من مشايخنا افتوا بظاهر الرواية انه ليس لها ان تمنع نفسها وعلى فتوى  
الفقيه مشي قاضيان وكذا لو نفقت عن مهرتها فيما اذا تزوجت نفسها كفوا لها بدولي  
له اي المولى ان يفرق عند الفاضل ما لم تد منه لدفع المهر عن نفسه ان لم يتم اي الزوج مهرها فذا  
عند ابي حنيفة خلافا لها قال لا ليس للمولى ههنا حق الاعتراض لانها تصرفت في حق نفسها لا في حق  
المولى فصارت كاللو كحت بمهر كمثل ثم وهبت للزوج شيئا منه ولا ييج ان المهر حق المرأة باعتبار  
استيفائه وحق المولى باعتبار عدم انتفاصه عن مهر كمثل لانه يعتبر بنقصانه عنه فصار كعدم  
الكفاءة فاذا فارقتها قبل الدخول فلا مهر لها وان فارقتها بعده فلها المسمى وكذا اذا مات احداهما  
قبل التفريق وقبضه اي قبض المولى المهر ويجهزه وطلبه اي طلب المولى الزوج بالنفقة او المهر  
رضي في تزويجها غير كفوا ونقصان المهر لا سكوته عن المطالبة بالتفريق وان طال ذلك الى  
ان تد منه وان رضي احد الاولياء فليس اعتبر من الاولياء من هو في درجته او اسفل منه لا غير  
اي المرافعة الى القاضي ليعينه واما من فوقه في الولاية فله حق الاعتراض على ما في شرح النفاة  
**فصل** في تزويج الفضولي ووقف تزويج فضولي من احد الجانبين او فضولين من الجانبين  
والفضولي من اوجب الكناح او قبله لغيره بغير اذنه وليس اهل له فيدخل فيه كناح العبد ولا  
بغير اذن المولى ان قلنا انه فضولي والا فهو ملحق به في الحكمه والاصل ههنا ان كل عقد صدر  
من الفضولي وله مجزئ في انعقد انعقد موقفا وما لا يجزئ له يبطل في الحال كما اذا كان تحت  
حرة وزوجها لفضولي امة او اخت امراته او كانت تحت اربع نسوة فزوجها لفضولي مائة  
فان انعقدت هذه المواضع وقع باطلا ولا يتوقف على لجارة احد حتى لو زان الكوازع بان مات  
امرأته ولجاز العقد لا يجوز وكذا لو زوجت حنسا في عقد واحد ليس له ان يجزئ في بعضه



وعلى هذا الوبايع الوحي الصبي ماله بغيره فاحش او تصرف الفضولي في حق الصبي والمجنون او زوج  
الكاتب عبده كان باطلا ولا يتوقف على اجازة لحد حتى لو بلغ الصبي او عتق الكاتب وفاق المجنون  
فاجازته لم يجز لعدم الجيز عند العقد بخلاف الكاتب ان تكفل بالانتم عتق او وكل رجلا بعق عبده  
ثم اجازته التولا الوكالة بعد العتق او وصي بدين ماله ثم عتق فاجاز الوصية فانه نفذ كل من  
الكفالة والوكالة والوصية وان لم يكن لها مجيز حال وقوعها وهذا لان كفالة جازة في حق  
نفسه نافذة عليه لانها التزام امانة في الذمة وذمة ملوكة له قابلة للترام وانما لا يظن في  
الحال كحق الولي فاذا زال ائمانه بالعتق ظهر موجب واما التوكيل والوصية فالاجازة فيها انشا  
عقد لانها تنقذ بلفظ الاجازة ولا انشاء لا يستدعي عقدا سابقا الا ترى انه لو قال لرجل ابر  
ان تطلق امرأتى او تفتق عبدي وان تكون وكيلي في ذلك كان توكيدا صحيحا ثم هذا عندنا وقال  
الشافعي ان تصرفات الفضولي كلها باطلة لا تتوقف على الاجازة لان المباشرة لا يقدر على اثبات  
حكم العقد وهو كالمعنى لعدم التولية فيلغو لعدم الفائدة ولنا ما روى ابو داود ان النجاشي زوج  
ام حبيبة النبي ففوضوا وامرها عند اربعة الاف درهم وبغها مع شرجيل فقتل النبي عم و  
لان هذا عقد صدق من اهله وهو عاقل بالغ مصنف الى محلة وهو اني من بني ادم ليست بحرم  
ولا معتدة ولا مشركة ولا زائدة على الاربع وكل عقد كذلك يجوز الا انه يتوقف على الاجازة  
عن عقد عندئذ لا يلحقه الضرر فاذا البارة بالقول او الفعل كطلب المهر وقوله وطلب النفقة  
وقبولها والتكليف له بخلاف قبول الهدية فانه ليس بلجاجة وكقولها لبرن ونعم ما صنعت و  
الله لنا والاجازة بالفعل لسوق المهر لها ولو بعثت اليها هدية او عطية لم يكن لعدم اختصاصها  
بالنكاح بخلاف سوق المهر وبعثت الزوج شيئا من المهر الى ابنتها او الى الولي واختلفت في اشتراط  
وصوله اليها نفذ من اول العقد بطريق الاستناد وهل يملك الفضولي فسخ العقد قبل الاجازة في  
الرابع والعشرين من العادي ان الفضولي في باب النكاح لا يملك فسخ النكاح قبل الاجازة بخلاف  
البيع فان الفضولي في باب البيع يملك فسخه قبل الاجازة والفرق ان في البيع يلحقه المدة فثبت  
له حق الرجوع كيلا يتضرر بخلاف النكاح فان الحقوق فيه يرجع الى المقور له لا الى الفضولي  
فلا يملك الرجوع انتهى قلت هذا في الفسخ قصدا واما الفسخ ضمنا فيملكه الفضولي في قاضيا  
العاقدين في الفسخ اربعة عاقد لا يملك الفسخ لا بالفعل ولا بالقول وهو الفضولي اذا زوج  
رجلا امرأه بغير امره ثم قال فسخ لا يفسخ وكذا لو زوج اخذت تلك المرأة يتوقف الثاني

ولا يكون فسخا للاول وعاقدا بفسخ بالقول ولا بفسخ بالفعل وهو التوكيل رجل وكل رجل  
ليزوجه امرأة بغيرها فزوجته تلك المرأة وخاطب عنها فضولي فان هذا التوكيل يملك الفسخ بالقول  
ولو زوج اخذت تلك المرأة لا يفسخ العقد الاول وعاقدا بملك الفسخ بالفعل ولا يملك بالقول  
صورته رجل زوج رجل امرأه بغير امره ثم ان الزوج وكله ان يزوجه امرأة بغير عنها فزوج  
اخذت تلك المرأة يفسخ نكاح المرأة الاولى ولو فسخ ذلك العقد بالقول لا يصح فسخه وعاقدا  
بملك الفسخ بالقول والفعل جميعا صورته رجل وكل رجل ليزوجه امرأة بغير عنها فزوج  
امرأة وخاطب عنها فضولي فان فسخ ذلك التوكيل ذلك العقد صح فسخه ولو زوج اخذت  
تلك المرأة يفسخ العقد الاول انتهى ويتولى صورة في النكاح وهما الاجاب والقول ولحق فضولي  
بان كان وليا من الجانبين كزوج ابنه بنت ابنة الآخر بان يقول زوجت فلانا من فلانة  
بلا حجة الى نكاحه بالقبول او وكيد منها كمن وكله رجل بالزواج ووكله امرأة ايضا فزوج  
احدهما بالآخر او وليا واصيله كمن زوج بنت عمه الصغيرة من نفسه او وليا من جانب ووكلا  
من جانب اخر كمن وكله رجل بان يزوجه ابنته فزوجها او وكلته امرأة ان تزوجه من ابنة  
او وكيد واصيله كمن وكلته امرأة بان تزوجه من نفسها فزوجها اما فلنا من نفسها لانها  
توكلته بالنكاح مطلقا لا يملك التزوج من نفسها كانه نكاح قاضيان وقاله فرو الشافعي لا يتو  
واحد طرف في النكاح اصلا كالا يتولى طرف في البيع قلنا ان العاقد في النكاح لغيره ومعي حتى  
لا يرجع حقوق النكاح اليه والواحد يصلح معيار الجانبين والعاقد في البيع يصلح حتى يرجع  
حقوق البيع اليه والواحد لا يصلح اصلا من الجانبين لئلا ينشأ الحق لان كون الواحد مطابا  
مباين لكونه مطابا ومسلما ومسلما ولا يتولاها فضولي ولو من جانب اي لا يتولى واحد  
فضولي طرف في النكاح بان كان فضوليا من الجانبين كمن قال فضولا زوجت فلانة من فلان  
وها غائبان او كان فضوليا من جانب اصلا ووكلا او وليا من جانب كمن قال فضولا  
اشهدوا اني قد تزوجت من فلانة او ابني او لموكلتي او لراثة تقول اشهدوا اني تزوجت من  
فلان وفلان غائب فاذا سمع الغائب وقبل لم ينفذ ولكن هذا فيما اذا انكلم فضولي بكلام واحد  
واما اذا انكلم بكلامين بان قال الفضولي زوجت فلانة من فلان او من نفسي وقيلت منه  
فجازر موقفا بالاتفاق على ما صرح في شرح الوفاة لعلاد الدين الاسود عن النكاح وكذا  
لا يجوز موقفا بالاجماع فيما اذا قبل منه فضولي لخر على ما في النهاية والغاية لان الفضولي



بنو طرية النكاح بالاجماع على ما صرح به الامام المجتوب كما اذا قال فضولي زوجت فلانة من فلان  
وقبله فضولي اخر وهذا عند ابي جعفر وخلفاءه لا يوجبون النكاح قال الفضولي الواحد بنو طرية النكاح  
لانه لو كان مأمورا بالنكاح من الجانبين نفذ عقده فاذا كان فضوليا منها جاز ايضا موقفا  
لان كلام الواحد عقد تام في النكاح باعتبار الادان ابتداء فكذا باعتبار الاجازة بقاء لان الاجازة  
اللاحقة كالوكالة السابقة كانت الخلع والطلاق والاعتاق على ما قال فان الزوج اذا قال خالتي  
امراني على كذا وهي غائبة قبلها الخبر فقبلت في مجلس علمها جاز بالاتفاق وكذا الطلاق والاعتاق  
على ما ولها ان الوجوه شرط العقد لانه شرط حالة المحصور حتى ملك الرجوع قبل قبول الآخر ويطر  
بالقيام قبل قبول الآخر ولو كان عقدا تاما لم يكن كذلك فكذا حالة الغيبة لان الدال على ذلك  
المعنى هو الصيغة وهي تختلف وشرط العقد لا يتوقف على ما ورد المجلس كما في ابيع فبطل عقد  
ولم ينفع اصداء بخلاف الامور من الجانبين فانه ينتقل كلامه الى العاقلين وما جرى به القياس  
عقد تام لا شرطه لوجوه الايجاب والقبول وكذا الخلع والطلاق والاعتاق على ما لا لانه  
تصرف يمين من جانبه واليمين عقد تام ولو امر ان يزوجه امرأة بلا تعيين لانه لو عتبتها  
وسالف الوكيل امره لا يجوز بالاتفاق للمخالفة فزوجته امه اي امه الغير لانه لو جوز امه لنفسه  
لا يجوز بالاجماع للتمتع لا يصح عندها الا ان يزوجه كقول الان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو  
النزوح بالاكفاد وهو الاستحسان وعند الامام يصح وعلى هذا الخلاف لو تزوجه عبدا او مملوكة  
اليديين او رقعا او مملوكة او محنونة لها ان لفظ امرأة مطلق والمطلق ينصرف الى المتعارف  
كما في التوكيل بشرائه الفهم واليحد حيث ينفيد بايامه وكالتوكيل بشرائه الفهم حيث ينفيد بالتخييم  
وبالمطوخ للسائر ولا يوجب ان العرف مشترك فان الانسان يزوجه الكهوء وغيره طلبا للتخفيف  
المؤمنة فلا يجوز تقييده وابطال اطلاقه وهو عرف على فلا يصح تقييد الاطلاق باللفظ كما  
اذ حلف لا بليس نوبا ولا باكل كما فليس حريرا واكل لحم خنزير او لحم انسان بحيث لا يطلق  
اللفظ وتناوله آياه لغة وان كان العمل بخلافه بخلاف ما لو حلف لا يركب دابة فركب انسانا  
فانه لا يثبت لان لفظ الدابة في العرف لا يتناول الانسان فيصير مقيدا للاطلاق كونه عرفا  
لفظيا ولفظ المرأة يتناول الحرة والامة على استواء حتى لو حلف لا يزوجه امرأة فزوجه امه  
يثبت والعرف في التوكيل بشرائه الفهم واحد والتمسك برون في المرأة مشترك واما تزوجه  
صغيرة لا بجامع مثلها او تزوجه اخته الكبيرة فيجوز بالاجماع على الصحيح لتناول اسم المرأة عليها

والمجان

والمجان المعروف في تزويجها ولا نية فيه ولو تزوجه ابنته الكبيرة لا يجوز عند ابي جعفر للتمتع فيها  
ويجوز عندها كذا في كذا يعني وفيه عن النبي انه لو وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوجها ابنته  
الصغيرة او بنت اخيه الصغيرة وهو وليها لم يجز للتمتع ولو وكل رجلا امرأة ان تزوجه امرأة  
فزوجته نفسها لم يجز وكذا لو وكلت رجلا ان يزوجه فزوجها من نفسه لم يجز للتمتع والحاصل  
ان المطلق مقيّد بغير موضع النية عنده لا عندها ولو وكله بتزويج امرأة بعينها لم يجز تزويجها  
تلك المرأة بغير سبيل بالاجماع لعدم النية وجريان العرف وكذا بالقبول القاض عند ابي جعفر  
لعدم النية خلافها لان المطلق مقيّد عند ما بالعرف ولا عرفهنا ولو امر ان يزوجه  
سوداء فزوجته بيضاء او بالعكس لا يجوز للمخالفة وكذا لا يجوز لو امر بالحرمة فزوجته امه  
او بالعكس للمخالفة على ما في الخبر بخلاف ما لو امر ان يزوجه عبدا فزوجته بيعة فانه يجوز  
لان المخالفة الى الخبر الذي لا بد منه فلا يبعد مخالفا والعرف جار فيه والنية مستفيضة ومعنى  
لا يجوز ههنا انه لا ينعقد النكاح في الحال الا ان يجيزه فان في قاضئنا والوكيل من قبل  
المرأة اذا زوجها من ابنة او ابنة بجوز في قول ابي جعفر واذا زوجها من ابنة بكنة لها قال بعضهم  
يجوز في قول ابي جعفر خلافه لصاحبه وقال بعضهم لا يصح عند الكل وهو الصحيح وان كان كفوا لا  
انه لم يوجب او مقدر او وصي او معتوه فهو جائز وكذا اذا كان خمسا او عينا ثم قال فيه امرأة  
وكلت رجلا بالتصرف في امورها فزوجها من نفسه لا يجوز لانها لو وكلته بالنكاح ولا  
التزويج من نفسه فهنا اولى واذا وكل رجلا ان يزوجه فلانة بالف درهم فزوجها آياه باليف  
ان اجاز الزوج جاز وان رد بطل وان لم يعلم الزوج بذلك حتى دخل بها فلكنا ربا ان اجاز  
كان عليه المسمى لا غير وان رد بطل النكاح ويجب مهر المثل ان كان اقل من المسمى ولا يجب المسمى  
استثنى وكذا الحال فيما اذا وكلت المرأة بالنكاح بالف فزوجها باقل من الف وفي فتح القدير لو كانت  
المرأة هي الموكلة وسميت الفاق فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد اذ جوز تزويجها  
بدينار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لم يوكله بدينار فمضى بالخيار ان شاءت اجاز  
النكاح بدينار وان شاءت ردت ولها مهر مثلها بالفا ما بلغ ولا نفقة عدة لها وان كذبها  
الزوج فالقول قولها مع بينها فان ردت فبأنه لا جواب بحاله استثنى وهذا في قاضئنا <sup>المجان</sup>  
ولو تزوجه امرأته في عقد لا يلزمه واحدة منها لانه فضولي فيها للمخالفة امره ولا وجه  
الى تنفيذهما غير عين المجعالة ولعدم الفائدة اذ لا يفيد حل الوطى ما لم يتبين ولا الى تنفيذهما



لعدم الأولوية فاما ان يختار التفرق او يجبر نكاحها او نكاح احديهما ايها شاء لانه يجوز الجمع بينها  
غير انه لا ينفذ بغير رضاه لمخالفة كذا في الربيعي وكان ابو يوسف يقول ولا يصح نكاح احديهما  
بغير عينا والبيان الى الزوج لان المأمور قد امتثل امره في احديهما ولا يبعد ان تكون احديهما مكره  
والاخرى غير منكوحه كالوطاق احدي امرأته بغير عينا ثلثا وقال شمس الأئمة وهذا ضعيف  
لانه انما يثبت في الجهول ما يحتمل التعليق بالشروط لا يثبت في الجهول لانه تعليق بالبيان والنكاح  
لا يحتمل به بخلاف الطلاق ثم رجع عن هذا الى قولها وعلى قوله لا فلا ان مات الزوج قبل ان يجاز  
احديهما كان الميراث ومهر احديهما بينهما وعليها عدة الوفاة وانما قيد بقوله لانه لو زوجها  
بعقدتين فالاول نافذ والثاني موقوف كالوامر ان يزوجه فلاته فروجها واخرى معها  
في عقد واحد فانه حاز نكاح فلاته للامر به ونكاح الاخرى موقوف على الاجازة لكونه فضيلا  
فيه ولو زوج الاب والجد الصغير او الصغيرة بغير فاحش في المهر او من غير كفوحا وعند  
الاجازة خلفا لهما يعني لو زوج الاب والجد عند عدم الاب الصغيرة بزيادة المهر فاحشا او الصغيرة  
بنقصان مهرها فاحشا جاز عنده لقرب القرابة وهو دليل النظر والحكم يدل على الدليل  
وفي النكاح مقاصد يزيد على المهر والكفارة من حسن الخلق وكرم العشرة ولطافة المعاملة  
الى غير ذلك ولا يجوز عندها لان ولايتها مقيدة بالنظر فند فواته يبطل العقد ولا نظر  
في زيادة المهر وحطه فاحشا واختار قوله على ما مر ذكره وكذا كان في مسئلة الكفو  
وليس ذلك اي الزوج بغير فاحش ومن غير كفو لغير الاب والجد اي من الاولاد لعدم قرب  
القرابة وهو دليل النظر والذي ظهر منه ان تزوج غير الاب والجد الصغير والصغيرة بغير  
فاحش او من غير كفو لا يصح بل يبطل عنده وعند جميعا وقد وقع في كثير من الكتب  
في هذه المسئلة ان النكاح باطل والظن منه انه لم ينعقد وقال في نسخة صدر الشريعة  
في هذه المسئلة لو فعل الاب والجد ذلك لا يكون للصغير والصغيرة حق الفسخ بعد البلوغ  
وان فعل غيرها فلها ان يفسخا بعد البلوغ انتهى والذي ظهر منه ان تزوج غيرها الصغير  
والصغيرة بغير فاحش او من غير كفو صحيح ولكن ثبت لها اجازة الفسخ بعد البلوغ ورد  
في اصله الايضاح وقال انه وهم ويؤيد ما ذكره صدر الشريعة ما في الظهيرية حيث  
قال يفرق بينها ولم يقل ان تزوج باطل وفسر صاحب الذخيرة قولهم في هذه المسئلة  
ان النكاح باطل بقوله اي يبطل وفي الجرح وهو كمن اي ما ظهر من صدر الشريعة والظهيرية

والذخيرة هو الحق وفي الفهستان في بيع تزوج غير الاب والجد بغير فاحش على ما في الجواهر وغيره  
على ما في الجامع فلا يصح قول الشارح ان لا يصح اصلا وانما باطل وكذا ما قال في التلويح انه لا يجرى  
رواية اصل نسخة النكاح في هاتين الصورتين فانه غير صحيح لوجود الرواية على صحته والحاصل انهم  
اختلفوا في هذه المسئلة قال بعضهم ان العقد صحيح وله الخيار والبلوغ والزيادة والنقصان فانه  
في رجع الى مهر المثل وقال بعضهم ان العقد باطل واختاره الامام السر حنفي وغيره الاسلام وطلب اليه  
**باب المهر** وهو من احكام النكاح لا ينبغي بالعقد الصحيح وما يجب بالنسي وبترتب عليه يكون من  
احكامه ويقال له الصداق والعقد ايضا انما قلنا بالعقد الصحيح لانه في العقد الفاسد لا يجب  
بنفس العقد ولا بالخلوة والمستل بل انما يجب بالاجازة في القبل لا في الدبر على ما صرح به في الخلاصة  
يصح النكاح بلا ذكره بالاتفاق اي بلا ذكر المهر ومع نفيه وفيه خلاف ما لك قال لا يصح مع نفيه  
لانه عقد معاوضة ملك النكاح بالمهر فيفسد بشرط نفي عوضه كالباع بشرط ان لا يثن قلنا  
النكاح عقد انضمام وان زوج على ما يدل عليه معناه الكفو فيتم بالمستأجرين مطلقا لقوله تعالى  
فانكحوا ما طاب لكم فلو شرطنا التسمية وذكر المهر زدنا على النص وذا لا يجوز وانما وجب في النكاح  
لاظهار شرف المحل لا لصحة النكاح لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم يتوهنا وتقرضوا  
لهن فريضة ومتوهن فانه حكم بجملة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح  
الصحيح فلم ان تركه ذكره لا يمنع صحة النكاح وكذا نفيه بخلاف البيع فان الثمن فيه دخل في صلب  
العقد فلا يصح بغيره وقله عشرة درهم وزن سبعة مثاقيل معروفة او لا وقال الشافعي  
كل ملجأ ان يكون ثمنه في البيع جاز ان يكون مهره في النكاح لما في الصحيحين انه نعم التمس ولو خاتما  
من حديد ولما في الترمذي انه نعم لجاز نكاح امرأة بغير علم ولا نكاحها فيكون النفي لهما ولنا  
حديث جابر قال لا مهر اقل من عشرة دراهم ولانه حق الشريعة حيث وجب شرعا لاظهار شرف  
المحل فينفذ بما لا يخطر وهو العشرة كانه نصاب السرقه فان قيل هذا جبر ولحد لا يجوز كراهة  
به على اطلاق قوله تعالى ان تنقوا با موالكم قلنا زدنا عليه باشارة قوله تعالى قلنا ما فرضنا  
عليكم في ارضه لجم لان الفرض يعني التقدير فكان المراد با موالكم ما لا مقدار والحديث بين مقدار  
وما رواه محمود على المهر المثل فلو سمي دونها لم تمت العشرة وقال زفر لم يهر المثل لان التسمية ما لا يصح  
مهر كما قد امداه كانه لتسمية المهر والخبر قلنا ان فساد هذه التسمية كحق الشريعة وقد صار  
مقتضا بالعشرة وهي لا تجزى في كونها مهرا وذكر بعض الماتنجي كذا كله واما ما زاد على العشرة



من حقا فقد رخصت بسقوطه لان ارضاء بما دون العشرة رخصت بالعشرة ولا معتبر بانعدام التسمية  
لأنها قد رخصت بالتدليك من غير عوض نكرا وما وفضل ولا ترضى فيه بالعوض السبيل لا يهاجمه الحاشية  
فلا يكون انعدام التسمية دليلا على ارضاء بالعشرة فلذلك لم يجز بالعشرة فيه وإنما يجب المثل  
فلا يصح قياسه على انعدامه وان سماها أي العشرة او اكثر لزم المسمى بالدخول والخلو الصحيح  
بمنزلة الوطى والدخول في الجواب كاللهر على ما في الخلاصة والبرازية والزيلعي وإنما لم يذكرها  
لانقضاءها فيما بعد او موت أحدها اما بالدخول فانه بالدخول يتحقق تسليم البديل وبه يتأكد البديل  
وهو كغيره كسليم البيع يتأكد به وجوب البش وكذا بالخلو الصحيح واما بالموت فلان النكاح ينتق  
بالموت لان الموت منه لا يبطل والشئ بانتهائه يتغير ويتأكد بجميع موجبه الممكنة كالارث  
والعدة والمهر والسبب ونسب الجيران المهر يجب بالعقد ويتأكد بأحدى ثلث الوطى والدخول والموت  
وينبغي ان يزداد رابع وهو وجوب العدة عليها منه فانه كما سياتي في العدة لو طلقها باينا بعد  
الدخول ثم تزوجها فاني في العدة وجب كاللهر الثاني بدون الخلو والدخول لان وجوب العدة  
عليها فوق الخلو وينبغي ان يزداد خامس وهو ما لو زال بكارها بغير وجه فان لها كاللهر انتق  
ولزم نصفه أي نصف المسمى بمجلا او مؤجلا بالطلاق قبل الدخول والخلو الصحيح سواء كانت الزوجة  
صغيرة او كبيرة وسواء كان المسمى عشرة لوزانها عليها او اقل منها اما في العشرة وان زاد عليها فالأما  
وفي الأقل خلاف رفر قال يجب للنفقة اذا سمي اقل من عشرة بناء على ما تقدم من مذهبه انه  
كان انعدامه وقد مر جوابه ثم الاصل هنا قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم  
لهن فريضته فنصف ما فرضتم وقد تعارض من القياس ان قياس يقضي سقوط كل مهر لان بالطلاق  
قبل الدخول يعود المفقود عليه سالما اليها فيجب ان يسقط كل بديل كما اذا ابتاعها ثم اقالا  
وقياس لحر يقضي وجوب كل مهر لان الزوج فوت ما ملكه باختياره وذلك يقضي وجوب  
كل مهر كالمشترى اذا تلف البيع قبل القبض في يد البائع وعند تعارض الاقضية وجب المهر  
الى ما انفرد وهو ما لو ناه فان قيل قد تقرر في الأصول ان عند تعارض الحجته بصر الى ما بها  
لما فوقها والنفس فوق القياس فكيف بصر اليه بعد التعارض قلنا هذا النص حقق منه صورة  
الطلاق بعد الخلو وتسمية المهر ونحوها لان الواجب في الأول كل مهر وفي الثاني المنفعة والخلو  
في ان القياس يعارض مثل هذا النص وإنما اختلف في جوار الاحتجاج به بعد التخصيص وقد  
القياس لما بين هذا النص معارضها بمنزلة البنا فترقا ورجعنا الى النص الذي يقضي التخصيص

وهذا في الحقيقة على كل واحد من القياسين من وجده في التخصيص فان القياس يقتضي وجوب  
الكل بغيره في إيجاب النصف والقياس يقتضي لسقوط الكل بغيره في إسقاط النصف وهو  
مقتضى النص ايضا واعلم ان الخلو الصحيح لوجوب كمال المهر والعدة والنسب والنفقة والسكنى  
في هذه العدة وحرمه نكاح لغيرها واربع سواها والامة مادامت العدة ومراعات وقت الطلاق  
في حقا الا لاحصان والحلل للزوج الاول وفي تحريم البنت عليه بعد الخلو الصحيح بالام للخلو  
فلا بد من معاملة ما به تكون الخلو صحيح في الخلاصة والبرازية ان خلاها وهو محرم  
او صائم عن رمضان ثم طلقها له ان تزوج بها عند خلافه لا ييوسف لعدم صحة الخلو  
عندها وصحتها عنده قال القدوري الصحيح ان صوم النفل والنداء والقضاء لا يمنع خلو  
ولا تصح خلوه الفلام الذي لا يجامع مثله ولا الصغيرة التي لا يجامع مثلها صغير بقدر  
على الا يذبح وكفى ليس له شهوة زفت ايده امرأته وهي صغيرة يجامع مثلها رجل بالاجب  
كاللهر كما لم يرض اذا لم يشتهه ولو كان معها ثالث لا يصح الخلو الا ان يكون الثالث ممن  
لا يشترط كصغير جد او المني عليه ادخلها في بيته وفيه عشر جوار له نفق الخلو ولو كان  
جاريها فذلك في الصحيح وان كانت امرأته الاخرى فحق والبارية سواء ويحل الوطى بحضرة نفر  
كذا افق محمد ثم رجع وقال لا يحل ولو كان معها مجنون مطبق او مغي عليه ان كان في انهار  
لا نفق الخلو وان في الليل نفق وكذا الا في الاصح ولا تصح في الطريق الاعظم وان معها  
ثالث صح في الليل والنهار والكلب المعقور يمنع الخلو وان لم يكن عقورا قيل ان كان المرأة  
منع وان للزوج لا يمنع وان خلاها في المسجد والحمام ان ليلا صح وان نهارا لا وخلو الخوذة  
صحيح عند ابي حنيفة خلاها وكذا الخلو بالرثاء لوجوب العدة وكاللهر لانه يتمكن من الوطى بالفتق  
وكذا خلو الجيوب والغبان لانها يتمكنان بالفتق كذا في البرازية وفيها ايضا الخلو الصحيح في  
النكاح الفاسد لا توجب العدة وكاللهر وكذا الخلو الفاسدة في النكاح الصحيح ان كان المانع حسيما  
كالمرض الدنف او صفرها او صفر لحدها وان كان المانع فيها شرعا كالصوم والحيف والاحرم  
توجب العدة دخلت على الزوج وهونا ثم صحت الخلو علم اولم يعلم والخلو ليس لها حكم الوطى  
في الرجعة فلا يصير مرجعا بها ولا في الميراث حتى توطئها ومات وهي في عدة الخلو لان  
والخلو في انه هل يقع عليها طلاق اخر في عدة الخلو قبل نفق وفي البرازية والتمتار  
ان يقع وان سكنت عنه أي عن ذكر المهر او نفاه أي حين العقد لزم مهر المثل أي تفرقه في الدية



واما نفق وجوبه فيثبت بجرء العقد بلا توقف الى زمان الدخول او الموت على من له بحق الخاص من المهر  
بالدخول او الموت اي موت احدهما وقال الشافعي لا يجب شيء في الموت له ان المهر خالص حقها  
فيمكن من نفقة ابتداء كما يمكن من اسقاطه انتهاء قلنا المهر واجب حقاً للشرع على ما قدمناه وانما  
يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون الكسفي وبالطلاق لا يترتب عنه عن الفرقة كما صلا  
من جانب المرأة بدونها او قبلها ابن زوجها بشهوة او ارضاعها زوجها الصغيرة ولخيارها الفسخ  
بالبلوغ والاعتاق فانها لا تجب لها النفقة فيها قبل الدخول والخلوة متعة لقوله تعالى ومتوهن  
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والاصل في الامر المطلق الوجوب فتكون النفقة واجباً وقال  
مالك في مستحبة لان الله تعالى ساءها احساناً في قوله حقاً على المحسنين قلنا ذلك مصروف  
الى ما مهر او نصف مهر كيداً يعارض الامر فالتحق على المحسنين الذين يقيمون الواجب ويريدون  
على ذلك احساناً منهم معتبرة بحالة اي حال الزوج في الصحيح اختاره ابو بكر الرازي علاه بنصر  
قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقال الكرخي هي معتبرة بحالها لبقائها مقام نصف  
المهر وجه الصحيح ان الراي لا يعمل به في مقابلة الكسفي ولا يسقط اي النفقة عن خمسة دراهم ولا في  
على نصف مهر التل وذلك لان النفقة اما ان يكون زائدة على نصف مهر التل او لا فان كانت  
زائدة فلها نصف مهر التل لان مهر التل هو العوض الاصيل ولكن تعذر تنصيفها لجهالة  
فيصار الى خلفه وهو النفقة فلا يزداد على نصف مهر التل وان لم تكن زائدة فاما ان تكون  
مساوية له او لا فان كانت مساوية فلها النفقة ابتاعاً للنفقة وان لم تكن فاما ان تكون  
اقل من خمسة دراهم او لا فان كانت اقل فلها الخمسة لان المهر هو الاصل والنفقة خلف  
ولا مهر اقل من عشرة دراهم فلا منفعة اقل من خمسة دراهم وان لم تكن اقل فلها النفقة بالنسبة  
فان قبل نفق المطلقة عن هذه اكتفاصيل فيها تقييده وهو نسخ لجيب بان قوله تعالى  
فدعنا ما فرضنا عليهم في ارضهم دل على ان المهر مقدور شرعاً لان الفرض بمعنى التقدير  
وقوله عم ولا مهر اقل من عشرة دراهم والايجاب بالتسمية في مهر من يعتبر بمهر  
مهر التل بيان لذلك المقدور لجل مكان معارضتها لنفق النفقة والتفصيل المذكور كان  
توفيها بينها كذا في العناية وهي اي النفقة درع وخار ومحنة على ما روى عن عائشة  
وابن عباس لانها تسلي في ثلثة اثواب وتخرج فيها عادة وكذا الحكم اي يجب مهر التل بالدخول  
والموت والنفقة بالطلاق قبل الدخول لو تزوجها بغير اخير لان المسمى ليس بالمتقوم

في حق المسلم فكان شرط قبوله شرطاً فاسداً الا ان النكاح لما لم يبطل بالشروط الفاسدة صح  
النكاح ونفي الشرط ووجب مهر التل بخلاف البيع بما حيث يبطل لانه ما يبطل بالشروط  
الفاسدة وهذا جهة على مالك في قوله النكاح فاسد ولا يجب شيء اعتباراً له بالبيع وبخلاف ما  
اذا تزوج على عبد الغير بغيره فان يجب قيمته عليه لامر التل لصحة التسمية وكونه ملك الغير  
لا يمنع صحة التسمية لقيام التام اليه حتى لو ملكه الزوج بشراء او هبة او اوت قبل القضا بالقيمة  
يجب عليه تسليمه ونجبر المرأة على القول بكونه عبي المسمى بالنفقة حقيقة ولو اعنفه  
او كانه اباعه قبل التسليم اليها نفذ لانه صادف ملكه ولو اعنفه المرأة او باعه قبل  
التسليم والقبض لا ينفذ لان تبدل الملك الى الزوج من المالك بتدليس المستحكما فكان  
غير المسمى حكماً فلم تملك المرأة قبل القبض ولم ينفذ تصرفها فيه قبل القبض واما لو ملكه الزوج  
بعد القضاء بالقيمة فلم يبدحها الى العبد فلا تجبر على القول لان حقها نقل من اليدين الى القيمة  
ونقرر فيها بالانفصال فلم يعد بعده وكذا لو تزوج على عبده وهو ان المرأة او ابوها فاستحق  
ذلك العبد فانه يجب عليه قيمته لصحة التسمية ايضا حتى لو ملكه من المستحق بشيء من اسباب  
الملك وجب عليه تسليمه على ما ذكرناه او بهذا الدن من الكل فاذا هو خير خلافها او بهذا العبد  
فاذا هو خير خلافه لا يبي يوسف يعني يجب مهر التل في التمسكتين عند ابي وقال ابو يوسف  
يجب مثل وزن الخمر من الكل وقيمة الحر لو كان عبداً ومحمد مع ابي في العبد ومع ابي يوسف  
في لكل وجه ابي يوسف انه اطعمها مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته في القيمة ومثله في التل  
كما اذا تزوجها على عبد واستحق او هلك قبل القبض ولا يبيح ان الاشارة قد اجتمعت مع التسمية  
فتعتبر الاشارة كونه ابلغ في التزو هو التعريف لانها بمنزلة وضع العبد على المشرار اليه فكانه  
نزوح على جزاء خربعينها وتجد انه متى اجتمعت التسمية والاشارة فان كان المسمى والمشار اليه  
من جنس واحد كان العبد هو المشار اليه ويتعلق العقد به لان التسمية هناك لا تدل على  
ماهية اخرى غير ما يدل عليه الاشارة وانما تدل على الصفة وهي تنبع الموصوف في الاستحقاق  
وعدمه والموصوف اي المسمى موجود في المشار اليه لانه هو المشار اليه لولا الصفة ولم تعتبر  
الصفة لتبعيتها وان كانا من جنسين فالعبد هو المسمى ويتعلق العقد به لا المشار اليه لان التسمية  
تدل على ماهية اخرى غير المشار اليه لاختلاف الجنس فيكون المسمى مثل المشار اليه في استحقاقه  
ان يكون مراداً ولا يكون تابعاً له والتسمية ابلغ في التعريف اذ كانا من جنسين من جنسها



تقرق لما فيه من حبش و الاشارة انما تعرف ذاتا مشار اليه من غير دلالة على حقيقته الا ترى  
ان من اشترى يا قوتا اخر فاذا هو اصغر ينفق العقد لا تحاد كحس ولو تبين انه زواج  
لا ينفق لاختلاف الجنس وفيما نحن فيه كمر مع العبد واحد لقلة التفاوت بينهما في المنافع  
فان صفته كونه عبد الوار نفقت عاده لا عدم الواسطة كانه كليتة والذكية والذكر  
والانثى بخلاف الكل مع كمر فانها جنسان يفتش التفاوت بينهما من حيث الاسم والصفة  
كالخوصنة في الكل والحرة في كمر والمثلي كالاسكار وعدمه فالكل المسمى ما من متقوم بغير العقد  
ولم يقدر تسليمه فيجب مثل كمر منه وكمر المشار اليه ليس بالانثى فيجب مهر المثل وذكر في النهاية والبيان  
ان الاصل عندهم ان المعتبر هو الاشارة عند ابي ج في الفصول كلها وعند محمد في الجنس والكل  
بغير الاشارة وفي الجنس يعتبر التسمية وعند ابي يوسف يعتبر التسمية في الفصول كلها  
وفيه بحث لما ثبت ان المعتبر عند اختلاف الجنس المسمى وعند اخذ الشارعية في جميع العقود  
من النكاح والبيع والاجارة فالاولى ان يقال على ما ذكره في الايضاح انه لا خلاف بينهم  
ان المعتبر المشار اليه اذا كان كسبي من جنسه كما وان كان من خلاف جنسه فالمعتبر المسمى  
على ما ذكرناه في وجه محد وانما الخلاف في التخرج وهو ان كمر والعبد وكذا الكل وكمر من  
جنس واحد عند ابي ج فيعتبر الاشارة فيها وعند ابي يوسف كمر والعبد جنسان وكذا الكل  
وكمر جنسان لان المسمى يصلح مهر او المشار اليه لا يصلح فيتعلق العقد بالمسمى وعند محمد العبد  
مع كمر جنس واحد والكل مع كمر جنسان على ما مر وهذا اصل متفق عليه في العقود كلها  
او يوجب البتة لم يبين جنسها بان ذكر الثوب او الدابة او الحيوان ولم يزد عليه من الاصل  
كالفرسية والحادية والقطن والكتان والابرشيم ووجهه ان الثوب والحيوان جنسان  
مختلفة واحالة في الجنس متفاحش فلا يصح التسمية فيجب مهر المثل او تعليم القرآن او حدة  
الزوج لو فدية باخر لان حكم خدمة الزوج العبد سياتي مصرحا لها سنة هذا عند ابي ج  
وابي يوسف وعند محمد لها قيمة الخدمة لان المسمى اي الخدمة ما عنده الا ان يعبر عن تسليم  
لكان المناقضة لان عقد النكاح يقتضي ان يكون المرافقة وخدمة الزوج مخدوما لقوله  
النكاح رق وفي جعل خدمة الزوج كمر مهرها عكس ذلك بخلاف الزوج العبد فصار  
كالزوجة على عبد الغير وفيه قيمة المسمى فكذلك هذا ولها ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال  
لقوله قلنا ان يتفوا باموالكم وتعليم القرآن وخدمة العبد ليس بالانثى لان التول ينفق كبقائه

زمانين وخدمة عرض لا يبقى زمانين بل يتجدد بالامثال على المشهور ولا يخدمه الزوج  
لكن لا يستحق بغير النكاح لا سئل امة قبل الموضوع على ما ذكرنا فاذا لم يكن مالا وجب مهر  
المثل كانه تسمية كمر وكخرير وقال الشافعي لها تعليم القرآن وخدمة الزوج كانه الزوج  
العبد لان ما يصلح اخذ العوض بالشروط يصلح مهر عنده لان بذلك يتحقق المداوضة  
والتعليم والخدمة كذلك كانه صورة الاجارة فصار كما اذا تزوجها على خدمة خلع  
وقدر ضيقه او على غيها قلنا خدمة الزوج العبد ابتغاء بالمال لتفنيه تسليم رقبته  
وكذلك خدمته خلع لعدم المنافع والمناقضة فيه كانه الزوج كمر فيجوز ولها عين  
خدمة كمر على ما في قاضيان والهداية وقيمة الخدمة على الزوج على ما في التبيين عن كفاية  
ورعي انعم من باب القيام على حقوق الزوجية فلا منافضة ايضا وكذا يجب مهر المثل في  
اكتشاف من الشفوع وهو الرفع والاختلاف وسعي به هذا العقد لانها بهذا الشرط كانه رضا  
المهر واخذ البضع عنده وهو ان يزوجه بنته او اخته على شرط ان يزوجه بنته او اخته  
مداوضته بالعقدين وقال الشافعي يبطل العقدان لما رواه مسلم انه عم قال لا شفاء في  
الا سلام ولا نكاح بضع مهر او نصف الاخر منكوحا لانه لما جعل ابنته منكوحه  
الاخر ومهر ابنته اقتضى ذلك انقسام منافع بضعها عليها نصفين نصفه للزوج بحكم النكاح  
ونصفه ابنته بحكم المهر فيلزم الاشتراك ولا اشتراك في النكاح قلنا هذا من قبيل الشروط  
الفاسدة في النكاح تكون تسمية لما ليس بمال والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة وما  
رواه من التفرج حول على الاختلاف عن تسمية المهر واكتفائه بذلك من غير ان يجب فيه شيء  
لخر من المال على ما كانت عليه عادتهم في الجاهلية او محمول على الكراهة ولا اشتراك في  
البضع انما يلزم لو صلح البضع مهر لامرأة اخرى ولكنه لم يصلح فبقى شرطا فاسدا فلا  
به النكاح ولو تزوج اي باذن ستيده على خدمته لها سنة وهو اي الزوج عبد فلها  
الخدمة لانه ابتغاء بالمال على ما مر ولا مانع فيه لعدم المناقضة لوجود ان مولا على ما  
هو المفروض ولو اعتق امته على شرط ان يزوجه فبعضها صداقها عند ابي يوسف وعند  
لها مهر المثل بناء على ان اعتق ما عنده وليس بمال عندها فاذا لم يكن مالا عندها لم يصح التسمية  
فلها مهر المثل هذا فيما اذا قبلت حين قال اعتقك على ان تزوجني نفسك ولو ابت ان يزوجه  
فبعضها قيمتها له اي لوليها عا لا ما غرت على العتق وكذا ام الولد لكن لا قيمة له عليها عند



ابائنا عن التزويج ولو قالت لعبد ها اعتقك على ان تزوجني بالف فقبل عتق وعليه قيمته لها ان ابى  
 ان تزوجها والا قسم الالف على قيمة نفسه وعلى مهرها فما اصاب رقبته فهو قيمته وما اصاب  
 كهرضومها وينصف بالطلاق قبل الدخول والمفوضة من التفويض وهو التسليم وتزول  
المنازعة وهو بكسر الواو المرأة التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر  
لها فزوجها كذلك وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوضها تزوجها بلا مهر وكذا الآية اذا زوجها  
سيد ها بلا مهر وكذا المرأة التي نكحت نفسها بلا ولي بلا مهر على ما في التلويح ما فرض لها بعد  
العقد بان تراضيا بعد العقد على تسميته وان لم يتراضيا على شئ اصدفها مهر التلويح بجر العقد  
عندنا على ما في الاصول ان دخل بها او مات احد حلالا بالدخول نكاحا والمثقة تراضيا على  
تسميته ولم يتراضيا ان اطلقها قبل الدخول والحلوة الصحيحة لقوله تعالى واذا طلقتم النساء  
ما لم يغسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتقوهن هذا عند ابى محمد وعند ابى يوسف نصف ما  
فرض وهو قول الشافعي له انه مفروض فينصف بمقتضى قوله تعالى فنصف ما فرضتم ولها ان  
ان هذا الفرض يمين الواجب بالعقد وهو مهر كمثل وذلك لا ينصف فكذا ما هو بمنزلة  
والمراد بالآية الفرض عند العقد لانه كالتعارف وان زاد في مهرها بعد العقد لزم الزيادة وقال  
زفر والشافعي لا يجوز ذلك الزيادة لان الزوج قد ملك البضع بالمهر المستمي عند العقد فكانت  
الزيادة عوض ملكه فلا يصح فنكون حبة فبشرط فيها شرط الهبة ولنا قوله تعالى ولا جناح  
عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة ولان ما بعد العقد من الفرض كالمهر حتى جاز فريضته  
فيه اذا لم يفرض عند العقد فكان حالة الزيادة كحالة العقد فيستدعي الحالة العقد ومن  
فرض صحته هذه الزيادة مسائل الاول ما ذكره في قاضيه ان رجل طلق امرأته طلاقا حقيقيا  
ثم راجعها وقال لها ردت في مهر لم يصح لكونها مجهولة ولو قال راجعتك مهر الف درهم  
فان قلت لزم الزيادة والا فلا لان هذه زيادة في المهر فتوقف على قبولها انتوقظ من  
لزوم العتدين في كلام المعاصرين كون الزيادة معلومة والثاني قبول المرأة والمسئلة  
الثانية ما ذكره في قاضيه ان اخلصة لو تزوج امرأة بالف درهم ثم جدد النكاح بالف درهم  
اختلفوا فيه ذكر الامام خواهر زاده ان على قول ابى محمد لا يلزمه الالف الثانية ومهر  
الف درهم وعلى قول ابى يوسف يلزمه الالف الثانية وبعضهم ذكروا الخلاف على عكس هذا  
وراءه حسام ان عليه الفين ولم يذكر فيه خلافا وذكر شمس الائمة الحلواني اذا جدد النكاح

في النكوحه روى عن ابى محمد يلزمه المهر الثاني ويكون زيادة في المهر قال مولانا رضى وينبغي ان لا يلزم  
 الالف الثانية لانها ليست بزيادة لفظا ولو ثبت الزيادة انما ثبتت في ضمن النكاح فاذا لم يصح  
 النكاح الثاني لم يثبت ما في ضمنه ولهذا لو باع شيئا بالف ثم باعه بالف وخمسائة كان البيع  
 الثاني فسخا للبيع الاول والزيادة في المهر وفي المهر سواء ولو امكن ان يجعل العقد الثاني  
 زيادة في المهر جعل البيع الثاني زيادة ايضا لا فسخا ولهذا لو كان النكاح الاول بالف والثاني  
 بالف لا يجعل المال الثاني زيادة في المهر وقال الفقيه ابو الليث اذا جدد العقد يجب كلا  
 العقدين وقوى القاضي الامام الاصل على انه لا يجب بالعقد الثاني شئ الا اذا عني بالزيادة  
 في المهر فيجب المهر الثاني والثالث ما ذكره في الخلاصة من مسئلة الواضعة رجل تزوج  
 امرأة على مهر في السر وسمع في العلانية باكثر من ذلك ان تراضيا في السر على مهر  
 وتعاقد في العلانية باكثر فالمهر المهر العلانية لان يكون الزوج اشهد عليها او على غيرها  
 الذي زوجها منه ان المهر هو الذي في السر والعلانية لسمعة في المهر السر والامام  
 خواهر زاده جعل هذه المسئلة على وجهين اما ان تفقا على ان العلانية عزل واختلافان  
 اتفاقا لا يجب العلانية والمهر السر وان اختلفا فادعى الزوج الواضعة واكرت المرأة  
 فالتقول قولها وفي البيع الثمن ما تقا فدا عليه في العلانية اتفاقا على الواضعة او لاختلاف عند ابى  
 هذا تعاقد الجنس ما تراضيا عليه ولكن باكثر اما اذا تقا فدا على خلاف جسد ما تراضيا  
 عليه فانه تبع العقد كمنكح بهر المثل ان اتفاقا على الواضعة هذا اذا تراضيا في السر وتعاقد في  
 العلانية باكثر وان تعاقد في السر بالف واظهر في العلانية الف درهم ان اتفاقا على الواضعة  
 فالمهر ما تقا فدا عليه في السر وان اختلفا فالتقول قول المرأة في دعوى الجحد فان اقام الجحد  
 عليها البينة او على ولها ثبت ما ادعاه ولو عقد في السر بالف ثم عقد في العلانية بالفين  
 وان اشهدا ان العلانية لسمعة فالسر وان لم يشهدا قال المصدر الشهيد عن ابى محمد المهر  
 السر وعند محمد مهر العلانية وسيأتي لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى في بيان جوان  
 النكاح بالهزل وتسقط تلك الزيادة بالطلاق قبل الدخول عند ابى محمد وعند ابى يوسف  
 وهو قول الاول تنصف تلك الزيادة ايضا اي كالاصل وذلك لان التنصيف في السر  
 المذكور يخص بالمفروض عند العقد عندها وعند ابى يوسف المفروض بعده كالمفروض  
 في العقد وان حطت المرأة عنه من المهر صح حطها لان المهر بقاء حقها وكحط يدوقه حاله



ثم شرع في بيان كلوة الصحيحة وقد ذكرناها في اواخر الباب واذا خلاها بدم مانع من الوطئ الى من  
 احداً كان من حسنا او شرعا او طبعا كمرص في احدها يمنع الوطئ وهذا نظير لما منع الحصى ويدخل  
 فيه ما به يلحق الزوج من ضرر من الوطئ ورق وقرن وصفر لا يمكن معه الجماع ولو كان ليشتم  
 ويترك الله قال شرف الائمة ينبغي ان يجب كاللهر وصوم رمضان وحرم فرض الحج او عمرة  
 او ثقل هذه الثلاثة نظير للمانع الشرعي لان الوطئ فيها يوجب القضاء والكفارة وكذا صلوة الغرض  
 على ما سياتي وحسين ونفاس نظيران للمانع الطبيعي والشرعي معا الزمة تمام المهر لصحة الخلوة  
 فيها وقال الشافعي في الجديد يجب نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان يمسوهن  
 الاية ولان المفقود عليه انما نصير مستوف بالوطئ فلا يترك المهر دون ذلك ولنا قوله دم  
 من كشف خاد امرأه ونظر اليها وجب الصداق دخلها اولم يدخل رواء الدار فطئ ولانها  
 سلمت كبديل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فتأكد حتمها كبديل اعتبارا بالبيع فان  
 تحلية البيع برفع الموانع تسليم له ويجب به تسليم الثمن وما تلاه عام حتى من بعض على ما  
 ذكرناه فجوز تحصيله بعدة بار وبناه ويجوز ان يكون المراد بالمس الخلوة بطريق اطلاق  
 اسم السبب على السبب ولو كان الزوج خصيا اي مقطوع الانثيين او عينا اي لا يقد على  
 الجماع اصله او على الجماع انكر او على الجماع امارة معينة وكذا لو كان مجبوا اي مقطوع الذكر والانثيين معا  
 عند البيع خلافا لما في الجيب لها ان المجبوب اعجز من المربع لعدم الالة فيه اصله وقد يجامع  
 بخلاف اثنين فان الوقوف على حقيقة العنة مستدرة وسلامة الالة وجود سبب الى الوطئ اذ  
 الأصل السلامة في الوصف ايضا فيدار الحكم عليه وكذا في الحفي والوج ان المستحق عليها تسليم  
 في حق المستحق وقد انت به وصوم فمنا اي قضاء رمضان وغيره مانع عن الخلوة في  
 الصحيح لعدم وجوب الكفارة بالافساد وكذا اي غير مانع صوم النذر في رواية قال القائل  
 الصحيح ان صوم التطوع والقضاء والنذر لا يمنع الخلوة وكذا صوم الكفارات اذ لا يلزم الكفارة  
 بافسادها وفي رواية عن ابي ان صوم التطوع يمنع صحة الخلوة لانه يمنع عن الوطئ شرعا  
 لصيانة التوتري من البطلان وفرض الصلوة مانع بخلاف ثقلها اعتبارا بالصوم والعتق  
 بالخلوة صحيحة اولا على ما اشار اليه بقوله ولو مع مانع من الموانع المذكورة احتياطاً لنظم  
 التمسك ولان غاية حق الشرع والولد والاملاك الزوجان ابداً ولا يجوز فيها التدخل  
 وحق العبد لا يتدخل واما ان حق الولد فله قوله دم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستفيد

ماؤه ذرع غيره والتم منه رعاية نسب الولد فلا يصدق الزوج في قوله لم اطأها ولا المرأة  
 في قولها لم يطأني بخلاف المهر فانه لا يجب بالكلوة الفاسدة لانه مال لا يحنط في ايجابه ومن  
 شرح الفدوري ان المانع ان كان شرعياً يجب العدة لثبوت التمسك حقيقة وان كان حقيقياً  
 كالمرض والصغر لا يجب العدة لعدم التمسك حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول من حيث  
 قيام البقي بعد الشغل كذا في فتح القدير ويؤيده ما قاله في قاضيه ان وان كان عاجزاً  
 عن الجماع حقيقة لا يجب العدة انتهى واعلم ان وجوب العدة وتمام المهر بالكلوة مطلقاً صحيحة  
 او فاسدة انما هو في الكناح الصحيح واما الكناح الفاسد فلا يجب فيه العدة ولا تمام المهر بالكلوة  
 مطلقاً ما لم يدخل بها حقيقة كذا في الخلاصة وغيرها والمنعة واجبة لمطلقة قبل الدخول لم  
 لها مهر وقد مر هذا في المفوضة ومستحبة لمطلقة بعد الدخول سمي لها مهر اولم يستم على ما في العناية و  
 وغير مستحبة لمطلقة قبل اي قبل الدخول سمي لها مهر لان نصف المهر في حقها قام مقام المنعة وقال  
 الشافعي يجب المنعة للدخول بها لان ما سلم لها وقبل انها مستحبة فيها ايضاً من جميع المهر في مقابلة  
 البضع لانه مقابلة العدة ولانه او حشها بالطلاق فيجب دفعها للوحشة غير ان التي  
 لم يدخل بها وقد سمي لها مهر وجبها نصف المهر بطريق المنعة ولا يجب لها ثانياً قلنا ان المنعة  
 خلف عن مهر الفل في المفوضة فلا يجامع ولا شيئاً متصلاً به وهو المسمى وبعبارة والمهر كله  
 وجب بالعقد حتى ان لها ان تطالبه بالجميع قبل الدخول بها والدخول انما يتقرر به ما وجب  
 بالعد فمما سلم لها لم يكن في مقابلة البضع على ما راعه الشافعي بل وجب بالعد ولا يمتثل  
 ليس بخيانة له لان الطلاق مشروع ولا خيانة في فعل المشروع ولو سمي لها الفاق قبضته  
 اي الالف كله ثم وهبته اي المفوض كله له ثم طلقها قبل الدخول وجع عليها بنصفه خمسمائة درهم  
 لانه يجب عليها ان تزد نصف المهر الى الزوج بالطلاق قبل الدخول بها ولم يصل اليه بالهبة عين  
 ما يستحقه لان الدرهم لا يتعين بالتعيين في المفوض والفسوخ فكانت هبة هذه الالف  
 كهبة الف اخرى فاذا لم يصل اليه عين ما يستحقه فله الرجوع وكذا كل مكمل ومورون غير  
 معينين سميها مهر افبضتها ثم وهبت ثم طلقها قبل الدخول وجع عليها بالنصف لانها لم تكن  
 غير معينين صاروا بينا في الذمة والديون لم يتعين بالتعيين حتى لا يجب عليها رد عين ما  
 قبضته منه فكانت هبة كهبة شي لم يصل اليه عين ما يستحقه فله الرجوع واما  
 اذا كانا معينين فكله حكم الموقوف على ما في فتح القدير وسيأتي حكم العروص ولو قبضت



ان نصف المسمى من الدارم او المكمل او الموزون ثم وهبت الكل الى المبتوض وغير المبتوض او وهبت ثلثه  
من المبتوض ثم طلقها قبل الدخول لا يرجع ولحد منها على صاحبه بشئ عند ابي حنيفة خلافا لهما قال  
يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل ولاهبة البعض الذي في ذمته حط وهو  
يلتقي باصل العقد ويخرج من ان يكون مراهقا ان المبتوض هو كل المهر كما ولايج ان مقصود  
الزواج وهو سلامة نصف المهر بل دعوى قد حصل قبل الطلاق فلا يستوجب الرجوع عند  
عند الطلاق والحط انما يلتقي باصل العقد اذا كان العقد عقد معاينة يحتاج الى دفع العين  
عن الحد كما ينشأ بالزيادة او الحط والنكاح ليس كذلك ولهذا لم يلتقي الزيادة في المهر بعد  
العقد باصل العقد حتى لا ينصف الزيادة مع الاصل بالاتفاق بالطلاق قبل الدخول ولو وهبت  
اقل من النصف وقبضت اقله رجع عليها الى تمام النصف عند ابي حنيفة وعندنا بنصف المبتوض  
مثلا ان تزوج على الف وهبت مائتين وقبضت اربعمائة فغده يرجع عليها ثلثمائة وعندنا بالربما  
لانه اعتبر ما سلم للزوج وهما اعتبر المبتوض فكانت تزوجها على ما قبضت فتنصف المبتوض  
ولو لم يقبض شيئا من المهر المسمى فوهبت كله لا يرجع لحدتها على الاخر بشئ فيها طلقها قبل الدخول  
استحسانا والقياس ان يرجع عليها بنصف المصدق وهو قول زفر لانه سلم له المهر بالزيادة  
فلا يكون عين ما يستحقه بالطلاق وهو براءة منه عما عليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول  
فلا يبرأ الزوج عما يستحقه الزوج وجه الاستحسان ان ما يستحقه الزوج بالطلاق هو  
برادة منه عن نصف المهر وقد وصل اليه ذلك لكن بسبيل اخر ولا يباي باختلاف الاسباب  
عند حصول التوكيد لو كان المهر عرضا فوهبت قبل القبض وبعدة فطلقها قبل الدخول لا يرجع  
لحدتها على الاخر بشئ استحسانا وفي القياس وهو قول زفر يرجع عليها بنصف قيمته لان الزوج  
فيه رد نصف عين المهر على ما من قبل ووجه الاستحسان ان حقه عند الطلاق سلامة نصف  
عين المبتوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها ان تدفع شيئا لزم مكانه بخلاف ما  
اذا كان المهر دينيا فذمته على ما في المسئلة الاولى وان تزوجها بالف على ان لا يخرجها من البلد  
او على ان لا يزوجه عليها فان في الشرط فلها الالف لانه صلح مهر او قد تم رضاها به والا  
فمهر المثل لانها انما رضىت بتقصير المسمى عن مهر المثل فاذا كان لها فيه نفع كانت الشرطين  
فعند حواته نديم رضاها بالالف قبل مهرها اذا سمى مع الالف ان بكرها ولا يكافئها  
الاعمال الشافعية وما يتعيب به وان يهديها هديته مع الالف ولو تزوجها على الف اقام بها

وعلى العين ان يخرجها فان اقام فلها الالف والا فمهر المثل لانه زاد على الف ولا ينقص عن الالف  
عند ابي حنيفة وعندنا فلها الف ان لم يخرجها لان الشرطين جائزان عندها وقال زفر الشرطان  
جميعا فاسدان ويكون لها مهر المثل لانه زاد على الف ولا ينقص عن الالف ووجه زفر انه ذكر  
في مقابلة شئ واحد وهو كبضع بدلين مختلفين على سبيل النقل واما الف والفقير فتفسد  
التسمية للجمالة ويجب مهر المثل ولايج ان الشرط الاول قد صح لعدم الجها له فيه فيعلق العقد  
به ثم لم يصح الثاني لان الجمالة نشأت منه ولم يفسد النكاح بالشرط الفاسد وطول لب بالفرق  
بين هذه المسئلة وبين ما اذا تزوجها على الف ان كانت جميلة وعلى الف ان كانت قبيحة حيث  
يصح فيها الشرطان جميعا بالاتفاق واجيب بان في الاولى وجدت الخطأ في التسمية الثانية  
لانه لا يدري ان الزوج يخرجها او لا وفي المسئلة الثانية لا محاطة لان المرأة اما جميلة في  
نفس الامر واما قبيحة غير ان الزوج لا يعرفها وجهله بصفتها لا يوجب الخطأ فيصير الشرطان  
جميعا وكذا اذا تزوجها على الف ان كانت حرة الاصل على الفين والاصلي الف او على الفين ان كانت  
له امرأة او على الف ان لم تكن له امرأة لعدم الخطأ في الشرط ولو تزوجها بهذا العبد او بهذا  
العبد فلها الاعلى ان كان الاعلى مهرتها وهو ظاهر او اقل من مهرتها لانها رضىت بالاقل  
منه والادنى ان كان الادنى مثله وهو ظاهر ايضا او اكثر من مهرتها لانها ما رضىت بالاقل  
من ادنى ما سمي لها ومهرتها ان كان مهرتها بينها بين الاعلى والادنى هذا عند ابي حنيفة  
لها الادنى بكل حال وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الادنى في الصور كلها اجماعا لهما ان  
المصير الى مهر المثل لقدر ايجاب المسمى لان الضمان الاصل على عتدها هو المسمى وقد امكن ايجاب  
الادنى ليقينه كان في الحكم والاعتاق على ما على هذا الوجه فان الادنى في ذلك متيقن فلا  
الى مهر المثل مع امكان الضمان الاصل ولايج ان الموجب الاصل عنده مهر المثل اذ هو الاعدل  
وانما يبدل عنه عند صحة التسمية وقد فسدت مكان الجمالة بخلاف الحكم والاعتاق  
على ما لانه لا موجب له في البديل وانما يجب البديل فيها بالتسمية لان مهر المثل اذا كان  
اكثر من الاعلى فالمرأة كانت راضية بالحط واذا كان انقص من الادنى فالزوج قد رضخ  
بالزيادة وانما وجب نصف الادنى دون الاعلى فيا اذا طلقها قبل الدخول لان الواجب في  
الطلاق قبل الدخول فيما يكون التسمية فاسدة المقة ونصف الادنى يزيد عليها عادة فوجب  
لاعترافه بالزيادة وان تزوجها بهذين العبدتين واذ لحد حار فلها العبد فقط عند الامام



ان ساوى عشرة لانه مستى ووجوب المستى وان قل يمنع وجوب مهر المثل لسفارتها فان قيل وجوب  
المستى يقتضى صحة التسمية وقد فسدت بفساد جزئها قلنا المعتبر عند الاشارة والاشارة الى  
الحزب يخرج عن العقد فكان التسمية ابتداء على العبد وعند ابى يوسف العبد مع قيمة الحزب لو كان  
الحزب عبدا لانه اطعمها سائمة العبدين وعجز عن تسليم لحدتها فيجب قيمته وعند محمد العبد وتمام  
مهر المثل ان هو اى قيمة العبد اقل منه اى من مهر المثل لانها لو كانت حرة يجب تمام مهر المثل عنده  
فاذا كان لحدتها عيدا يجب العبد وتمام مهر المثل وان تزوج على فرس او حمار هذا شروع في فساد  
حكم العقد على ما بين جنسه من الحيوان والثوب بعد ان يتيقن حكم العقد على ما لم يتيقن جنسه او ثوب  
هو اى بالغ في وصفه بحيث وصل الى حد يجوز فيه عقد السلم ولا يبالغ في وصفه بخير  
بين دفع الوسط من الفرس والثوب او قيمته اى قيمة الوسط لان كل من الوسط والقيمة جهة  
اصالة القيمة في حق الابقاء لان ابقاء الوسط ينوقف على معرفته ومعرفته على قيمته فصارت  
اصلا والوسط في حق التسمية لان التسمية وقعت عليه فيخير بينها فيخير المرأة على القول  
بائتها اى الزوج وفي رواية عن ابي وهو قول زفران الزوج يجبر على تسليم الوسط والاختيار  
له فيما اذا بالغ في وصفه لانه بالمال لغة فيه يلحق بذوات الامثال ولهذا يجوز فيه التسليم  
وبالحجاب منع كونهما من زوات الامثال بدليل ان مستهلكها لا يقضى المثل فصارت كالعبد  
وكذا اى خير الزوج بين الوسط والقيمة لو تزوجها على مكيل او موزون بين جنسه لاحتسب مثل  
ان يقول تزوجتك على كذا حنطة او من زعفران ولم يزد على ذلك والوجه فيه ما مر سابقا  
صفته من الوسط او الردي ايضا اى كاي جنسه وجب هو اى الوسط لا القيمة لان الموصوف  
من كل مناهضة في الذمة فتونا صحيحا حالا او مؤجلا ولهذا جاز استقراضه والسلم فيه وقيل  
الثوب مثله اى خير الزوج فيه ايضا على الوسطان بولع في وصفه وجهه ما مر انفا في وجه  
قول زفران هو ثوب ولو تزوجها بشرط البكارة فوجدها نيبا لزمه كل مهر لان البكارة  
لا يستحق النكاح على ما في الحبط وكذا الوشرط انها شابة جميلة فوجدها عجوزا شوهاء ولم يرد كل  
المهر جميع مهر المثل بل بالتسمية وجب المستى بلا نقصان مع التسمية فلو قبل البكارة بشئ زائد  
على مهر المثل لزم الزيادة فلو اعطاه الزوج اباه لم يرجع عليها كذا في شرح النفاية وقان في كفاية  
تزوج امرأة على ابى بكر فاذا لم يكره فقد اعطاها العجل فلان يرجع عليها ما زاد على دينها مثلها  
ففي قياس ما اختاره صدر الاسلام يزيدون ومن وافقه من مشايخنا ان مسألة البها

ينبغي ان يكون له ذلك وكذا لا على قياس ما ذكر من الفوائد السموعة من صاحب الحبط تزوج امرأة  
على ابى بكر على زيادة مهر مثلها فوجدها نيبا هل يجب ذلك الزيادة لاجاب رحمه الله انه لا يجب لانه قابل الزيادة  
بما هو مره غوب وقد فات فلا يجب ما قبله وينبغي ان يكون له الرجوع فيما زاد على دينها مثلها  
غير انه ذكر في فوائد الظهير الذين المرغبات انه لا رجوع له وكذا ذكر في المسئلة الاولى انه يجب  
الزيادة على خلاف ما ذكره صاحب الحبط انفق كلام العادة فظهر منه ان كلامه لزم الزيادة  
على مهر مثلها ومن جوار الرجوع عليها في الزيادة بعد الاخذ خلا فيه وما لاصحاب الفصولين  
الى عدم لزوم الزيادة وجوار الرجوع وقال في الفقيه لا يجب الزيادة وان انفقا على قدر  
في السر واعلنا غيره عند العقد فالعقد ما اعلناه وعند ابى يوسف ما اسراه هذا اشارة  
الى صحة النكاح بالهزل وتوصيفه على ما في شرح البردوي انها اما ان يهزل با صل العقدان يقول  
لامرأة اني اريد ان تزوجك بالهزل او باطلا وهزلا ووافقه المرأة او وياها على ذلك  
وعقد عند الشهود يصح العقد بما سمياه والهزل باطل لقوله عم ثلث جده من جد وهزل جده  
النكاح والطلاق واليمين ولان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح لا يحتمله واما  
ان يهزل في قدر المهر بان يقول لها اني اريد ان تزوجك بالف واطهر في العداينة الفين فبكت  
هي وعقد عليه فهذا على اربعة اوجه اما ان يتفقا على الاعراض من الهزل او يتفقا على البناء  
عليه او يتفقا على انه لم يحضرها عند العقد شئ من الاعراض والبناء او اختلفا فيه في الاول  
المهر القان بالاتفاق وفي الثاني الف بالاتفاق وفي الثالث والرابع لختلف رواية الفاضل  
عن ابي فروى محمد عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع في هاتين الصورتين فانه ينفق  
بالفين عنده وروى ابو يوسف عنه ان المهر القان وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع  
من حيث ان التسمية في النكاح لا يثبت الا قصدا ونصا وفي ابتداء البيع ههنا جعل ابو يوسف  
العمل بصحة الابحباب والى من العمل بصحة المواضع والهزل ترجيح للصحة على الفساد فكذا المهر  
وقال في الاسلام يزيدون في قول ابى يوسف اصح لان فيه اهدار للمهر واعتبار الجدل الذي هو  
اصل في الكلام واما ان يهزل في جنس المهر بان يذكر انه في العقد مائة دينار على ان يكون  
المهر في الحقيقة الف درهم فصار ايضا على اربعة اوجه اما ان يتفقا على الاعراض عن كدهم  
الى الدينار او يتفقا على البناء او يتفقا على انه لم يحضرها شئ او يختلفا في الاول المهر هو الدينار  
المسمى بالاتفاق وفي الثاني مهر المثل بالاتفاق ايضا لانح صار كالنكاح بدون ذكر المهر



وفي ذلك يجب مهر المثل فكذا هذا بخلاف البيع فإنه لا يصح بدون تسمية الشيء فيجب فيه الاعراض عن  
المواضعة واعتبار التسمية وفيه اثلاث وأكرايم فكل رواية محمد عن أبي جيب مهر المثل بخلاف  
لأن المهر تابع فيجب العمل بالمهر لئلا يصير مقصودا بالمهر وإذا وجب العمل بالمهر بطلت  
التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية أبي يوسف عن أبي جيب المسمى ويبطل المواضعة كما في البيع  
لأن التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وعندنا يجب مهر المثل كما في رواية محمد عنه كذا في  
التفريق وقد ذكرنا ما يتعلق بهذا في جواز الزيادة في المهر ولا يجب شيء من مهر المثل في  
والنفقة والعدة والنفقة بلا وطء في عقد فاسد وهو كزوج الأخت في عدة الأخت  
أو الخامسة في عدة الرابعة أو الأمانة على الحرة أو نكاح محارمة أو نكاح أمته أو سيدة أو زوجة  
العز على زعم أن لا زوج لها أو غير شهود أو نكاح محجوبة أو وثنية على ما مر في المحرمات  
وإن خلاها لأن وجوب المثل في النكاح الفاسد ليس للعقد لعدم صحته حتى لا يجب به حرمة  
المصاهرة والعدة ما لم يدخل بها وكان كل من الزوجين فسخه قبل الدخول بغير محض من  
الأخر كما في البيع الفاسد قبل القبض ولا للحلوة أيضا وإن صحته لأن وجوب المهر بخلافه  
النكاح الصحيح إنما هو لقيناها مقام الوطء لتمكنه منه لعدم المانع بخلاف الحلوة في العقد الفاسد  
حيث لا تقوم مقام الوطء لوجود المانع منه وهو الحرمة بل إنما يجب المهر فيه باستيفاء منافع البضع  
أي الوطء في القتل حتى لا يجب شيء بالوطء في الكبر والنفقة على ما صرح به في الخلاصة فإن  
أي في القتل وجب مهر المثل لحصول استيفاء النفقة وهل يتكرر مهر المثل بتكرر الوطء ففي البحر  
أنه متى حصل الوطء عقيب شبهة الملك مرار لم يجب المهر واحد لأن الوطء الثاني صادف ملكه  
كالوطء بجارية ابنه أو جارية مكاتبه أو وطي منكوحة ثم بان أنه حلف بطلانها ومضى  
الوطء عقيب شبهة الاشتباه مرارا فإنه يجب لكل وطي مهر على حدة لأن كل وطي صادف ملك  
غير كوطء الابن بجارية ابنه أو أمه أو جارية أمه مرارا إلى آخر ما ذكره لا يزال على المسمى عندنا  
وقال زفر يجب مهر المثل بالنما بلغ اعتبارا بالبيع الفاسد حيث يجب فيه القيمة إذا امتنع الزوج  
بالعدة ما بلغت ولنا أن المستوفى من ما منافع البضع ليس بال فليس يتقوم وإنما يتقوم  
بالشبهة وهي غير صحيحة فلا يصح التفريق بها ولا بد من تقوم المستوفى شرعا فضرنا إلى ما  
هو فيها شرعا وهو مهر المثل فإن زادت هي على المسمى لم تجب الزيادة لأنها اسقطت حقها  
في الزيادة برضاها وإن زاد المسمى على مهر المثل لم تجب زيادته أيضا لعدم صحة التسمية

بخلاف البيع في البيع الفاسد لأنه ما من متقوم في نفسه فينقد ويد له بقيمة قال في العناية وهل  
هذا إلا تناقض لأننا اسقطنا اعتبار التسمية إذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرناها إذا انقصت  
منه وهي إن كانت فاسدة يجب شمول العدم وإن كانت صحيحة يجب شمول الوجوب ولما راعاه  
بانها صحيحة من وجه دون وجه صحيحة من حيث أن المسمى ما من متقوم لأن فرض المسئلة فيه  
وفاسدة من حيث أنها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فسادها إذا زادت وحقها إذا انقصت  
لأننا ضم رضاها إليها قال في الخلاصة التصرفات الفاسدة عشرة منها النكاح الفاسد  
والواجب فيه الأقل من المسمى ومن مهر المثل إن كان هناك تسمية والآخر المثل بالنما ما بلغ وهو  
مسئلة الكتاب على ما مرنا وما منها البيع الفاسد وهو مضمون بالقيمة أو بالمثل إن كان مثليا  
بعد الهلاك والاستهلاك ولو كان قائما فكل واحد منها حق النقص ومنها الإجارة الفاسدة  
والواجب فيها الأقل من المسمى ومن ليرة المثل إن كان هناك تسمية ولا يجب كالليرة المثل  
والمستأجر أمانته في يد المستأجر ومنها الرهن الفاسد وهو من المشاع والراهن أن ينقصه  
كأن يبيع الفاسد ولو هلك في يد المثل من يملك أمانته عند كسر شيء ومنها الصلح الفاسد وكل واحد  
منها النقص ومنها الفرض الفاسد وهو فرض الحيوان وما كان متفاديا ومع هذا لو استقرض  
وباع صح البيع ومنها الهبة الفاسدة فهي مضمونة بالقيمة يوم القبض لأنها لا تقيد بالملك  
ومنها المضاربة الفاسدة والمال أمانة في يد المضارب ومنها الكتابة الفاسدة والواجب فيها الأكثر  
من المسمى ومن القيمة ومنها المزارعة الفاسدة والكأرج فيها لصاحب البذر فإن كان البذر  
من قبل رب الأرض فعليه لجر مثل العامل وبطيب له وإن كان البذر من العامل فعليه لجر  
مثل الأرض والكأرج له وزاد عليها في العادي والفعول في الشركة الفاسدة والكفالة الفاسدة  
وتفصيل أحكام هذه التصرفات الفاسدة في هذين الكتابين فارجع إليهما وعليها العدة أي  
بعد الوطء في القتل لأن العقد الفاسد يلحق الصحيح في موضع الاحتياط مخرا عن اشتباه النسب  
بخلافه قبل الوطء لعدم خوف اشتباه النسب فلا يلحق بالعقد الصحيح في لزوم العدة وابتداء  
أي ابتداء العدة في النكاح الفاسد من حين التفريق كالاتفاق في النكاح الصحيح لأن آخر كوطئا  
على ما اختاره زفر وأبو القاسم الصفاق حتى لو حاضرت ثلث حيض من لجر كوطئا قبل التفريق  
فقد انقضت عدتها عند ما هو الصحيح لأنها تجب باعتبار شبهة النكاح من حيث وجود ركنه من  
الابحاط والقبول وشبهة النكاح ترتفع بالتفريق أو بئذ ركنه الزوج بان يقول تاركك وأركانها



او خلت سبيلها وفي كلامه اشارة الى انه لا بد من مفرق في رفع هذا النكاح ولكنه ليس يلزم  
بل لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه عند بعض المشايخ قبل الجور  
وبعد وقال بعض مشايخنا ان دخل بها ليس لولدها حق الفسخ الا بمحض من صاحبه كما  
في البيع الفاسد وبقيت فيه اى في الولود في النكاح الفاسد النسب لان النسب يحتاج الى اثبات  
لجاء للولد فيترتب على الثابت من وجه ومن هنا افق مشايخ الاسلام في تزوج امرأة غائبة  
عنها وفيها فولدت من الثاني ثم جاء الاول وفرقت المرأة من الثاني بان الولد الثاني مع فساده  
نكاحه وهو اختيار الصدوق والشهيد واختار بعض مشايخنا ان الولد من الاول والمسئلة المذكورة  
في الفصل الثالث عشر من نكاح الخلاصة حيث قال رجل غاب عن امرأته وهي بكر عشرين  
فتزوجت باخر وكانت المرأة لذلك سنة ولدا فالاولاد للزوج الاول عبد الجاح ويجوز للاب  
الثاني دفع الزكوة الى هؤلاء الا ولاد ويجوز شهادتهم له ولو ولد ولد منه على وجه الزنا  
لا يجوز ذلك وروى الجرجاني عن ابي ان الاول والثاني والفنوي على القول الاول قال المصنف  
هذا اختيار طبري الدين المرغيناني والصدوق الشهيد لاختار قول الجرجاني وهو قول ابي الليثي وكذا  
ابو يوسف يقول ان جاءت بالولد لاقل من سنة شهر منذ تزوجها فالولد للزوج الاول  
وان جاءت به سنة شهر فضا عدا فالولد للزوج الثاني وقال محمد ان جاءت بالولد لاقل  
من سنتين منذ دخل بها فالولد الاول وان جاءت به اكثر من سنتين منذ دخل بها فالولد  
للتاني ولو ادعت الطلاق فاعتدت وتزوجت فالزوج الاول جاحد على هذا الخلاف وفي  
المتن لو كان الزوج الاول حاضرا والمسئلة بحالها فالولد للزوج الاول في هذه المواضع انتهى  
ما في الخلاصة وهكذا ذكره في البرزانية ايضا وقال في قاضيان ان ابا جرح عن قوله الاول  
وقال الولد للتاني وعليه الفنوي ولهذا اختار مشايخ الاسلام هذا القول وافقوا بان الولد  
للتاني وبه اقيمت ومدته اى مدة النسب في سنة شهر من حين الدخول عند محمد وبه يفتى على  
ما في الهداية والنبين وقالا من وقت النكاح كانه النكاح الصحيح لان حكم الفاسد يؤخذ من الصحيح  
ووجد محمد ان النكاح الفاسد ليس بداع الى الوطى كحرمة حتى لا يثبت به حرمة المكاشرة بل هو  
الوطى او اللبس بشهوة او التقبيل واقامة النكاح مقام الوطى باعتبار انه داع اليه وركز في انما  
ان الاحوط ان يعتبر مدة النسب من وقت التفريق اعتبارا له بمدة العدة وقال في التلويح  
وهذا وهم لا يحقق له لانهم انما اعتبروه من وقت النكاح لثبوت نسبه بمجرد العقد اقامة

للمتن من الوطى بالكسبه مقام الوطى حتى لو جاءت بولد لسنة شهر من وقت العقد ولا فلها  
من وقت الوطى يثبت نسبه كانه الصحيح ولا يثبت ذلك اعتبارا لها من وقت التفريق الا ترى  
انها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يفارقها بل هي معه يثبت نسبه ولو كانت  
الا اعتبارا لوقت العقد لا غير لما ثبت وكذا الوفاة بعد عشر سنين لا يمكن اعتبارها من وقت  
العقد ولو دخل بها ثم جاءت بولد يثبت نسبه ويجب المهر والعدة في رواية عن ابي يوسف  
وعنه لا يثبت ولا يجب المهر والعدة وهو قول زفر وان لم يخل بها لا يلزم له الولد انتهى والحاصل  
انه يعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقة واما اذا لم تقع فن وقت النكاح او الدخول على الخلاف  
وذكر في الاصل انه يعتبر من وقت النكاح لاس وقت الدخول ولم يحك فيه خلافا حيث قال  
اذ انزوجت الامة بغير اذن مولاهما ودخل بها الزوج وولدت لسنة شهر منذ تزوجها  
فادعاه المولى والزوج فهو الزوج انتهى قال الحلواني هذه المسئلة دليل على ان الفرائض  
تتبع نفس العقد في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض انه لا يتبع الا بالدخول وذكر  
شيخ الاسلام ان الفرائض لا يتبع في النكاح الفاسد الا بالدخول وتاويل هذه المسئلة  
ان الدخول كان عقب النكاح بلامه في يستوي كدنان ومهر مثلها يعتبر يقوم ايها من  
الاخوات لاب وام اولاب والعمات وبنات الاعمام لقول ابن مسعود لها مهر مثل سنانها  
وهي اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابه لاس جنس قوم امه وفيه الشيء  
انما يعرف بانكظر في قبه جسده والاخوات لاس لبس من قوم ايها بل من قوم امها فلا يعتبر  
مهر مثلها بمهرها ان لسا وباسنا اى في زمان النكاح على ما في الغناية وجاروا ما روي  
ودينا وبلدا وعصرا وبكارة وبنابة لان مهر الكفل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا  
يعتبر النساء في العلم والادب وكان الخلق وان لا يكون لها ولد لما ذكرناه وفي الخلاصة  
ومنهم من قال لا يعتبر الجاه في النسب فان لم يوجد مهم اي من قوم ايها من هي مثلها لها في  
تلك الاوصاف فمن الاجاب من قبيلة هي مثل قبيلة ايها وعن ابي انها لا تعتبر بالاخنيات  
وان لم يوجد جميع ذلك الاوصاف في امرأة من قوم ايها ولا من الاجاب فما يوجد منه اي  
فالاعتبار ما يوجد من تلك الاوصاف لان اجتماع تلك الاوصاف في امرأتين متقدرا ومتفسرا  
وفي الخلاصة يشترط ان يكون المهر بمهر المثل رجلين او رجلا وامرأتين ويشترط لفظ  
الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه ثم مهر المثل انما يجب في



مواضع منها اذ تزوج امرأة على دار او ثوب او راية او على ما يثير ثمنه العام او على تعليم القرآن او غيرها  
او يخرج ارضه او يكس غلامه او مل في بطون غنمه او جارية او طلاق الصرة او العفوة عن  
القصاص او تزويجها على درهم ولم يسم في كم هي او على حكمها او حكم لعين في هذه الوجوه  
يجب مهر المثل ولا يعتبر بما لها او خالها ان لم تكونا من قوم ابها بان تكون ابوها تزوج بنت عمه  
فان امها وخالها تكون من قبيلتها والوجه فيه ما ذكرناه وصح صان ولها بنفسه او برسوله  
على ما في شرح النفاية مهرها فان في الزلي وتينا ولولي الصغيرة والكبيرة بان زوج ابنته الصغيرة  
او الكبيرة وهي بكر او مجنونة وجلا وضمن عنه مهرها صح ضامه لانه سفير ومغير فيه وليس بشاشر  
وهو من اهل الاثرام وقد اضاف الصان الى ما يقبله اعني المهر لانه دين والدين ما يصح فيه الكفاة  
والصان ولا يخفى عليك ان هذا مفيد يكون الصان في الصحة اما في مرض الموت فلا يصح لانه يترجع  
لو ارثته في مرض موته وكذلك كل دين ضمنه عن وارثه ولو ارثته واما اذ لم يكن وارثا له فالصان  
في مرضه من الثلث كذا في البحر وتطالب المرأة من شاة من سنة من التولي لكونه ضامنا ومن اخرج  
لكونه مالكا ان كانت اهل للطالبة بان كانت عاقلة وبالغة وكذا الزوج لا بد ان يكون عاقلا  
بالغا لانه اذ لم يكن عاقلا بالغا فانما لها مطالبة ايده ضمن او لم يضمن كذا في فتح القدير نقلا عن  
شرح الطحاوي ويرجع التولي على الزوج اذا اراد ان ضمن بامر والافلا اعتبارا له بسائر الكفاة  
بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير او الصغيرة وضمن الثمن عن المشتري حيث لا يجوز لانه اصل  
فيه حتى يرجع الهبة عليه والحقوق اليه ويصح ابرؤه المشتري عن الثمن عند ابي جهم ومحمد كذا  
يفضله للولد لتعديده بالابراء ويملك قبض الثمن بعد بلوغه فلو صح الصان لصار ضامنا لنفسه  
وذلك لا يجوز بخلاف النكاح لانه سفير محض فيه فلا يلزمه ان يكون ضامنا لنفسه فان  
ان الاب يملك قبض مهر الصغيرة فضا ركا ببيع لجيب عنه بانه انما ملكه بحكم الابوة لا باعتبار  
انه عاقلة ولهذا لا يملكه بعد بلوغها الابر ضاها وبطالب زوجها او ولها هذا الزوج في  
الصغيرة ابنة الصغيرة امرأة وضمن عنه مهرها صح ضامه كاصح صان ولي الصغيرة لما مر ان التولي  
سفير ومغير وليس بميا شر بخلاف ما لو اشترى له شيئا ثم ضمن عنه الثمن للبايع حيث  
لا يجوز لانه اصل فيه فيلزمه الثمن ضمن او لم يضمن ثم المرأة ان تطالب التولي فالمرأة اذا اراد  
التولي من مال نفسه فله ان يرجع في مال الصغير ان شهد انه يورثه ويرجع عليه ولا يثبت  
فهو منقطع فلا يكون له الرجوع في ماله وليس لها ان تطالب الزوج قبل الباع فادبغت تطالب

ايها شاة كذا في الزلي وذكر في الخلاصة ان هذا اذا لم يكن للقبضين على الاب واما اذا كان عليه  
دين فادى مهره ولم يثبت ثم قال بعد ذلك انما ادبت مهره عن دينه الذي على صدق ولو كان الاب  
كبير يكون برة عالانه لا يملك الاداء بغير امره انتهى والمرأة منع نفسها من الوطى والسفر حتى يوفىها  
قدر ما بين تجبيله من مهرها كذا او بعضا اي سواء كان ما بين تجبيله كل المهر او بعضه ولها كسفر  
والخروج عن المنزل الى منزل الزوج الى قضاء حاجتها وزيارة اهلها بلا اذن الزوج ايضا اي كان  
لها منع نفسها من الوطى والسفر وفي الفصل الخامس من نكاح الخلاصة اراد ابو المرأة ابنته  
ان يتحول الى بلدة اخرى ويذهب ببنته ليس للزوج ان يمنعه اذا لم يعط المثل وان اعطى لذلك  
ولها النفقة اي على زوجها لو منعت نفسها لذلك اي لاستيفاء المثل من المهر وهذا قبل التحول  
وكذا بعده عند ابي جهم خلافها قال لا ليس لها منع نفسها بعد التحول بما لو كان التحول بصاحبا  
غير صبية ولا مجنونة اما اذا كانت مكرهة او صبية او مجنونة فلا يسقط حقها في النكاح بالانفا  
قال في الخلاصة صغيرة زوجت فذهبت الى بيت زوجها بدون اخذ المهر كان من هو الحق باسائها  
قبل الزوج ان ينمها حتى ياخذ من له حتى لاخذ جميع المهر والعلم وغير الاب والجد اذا زوج  
الصغيرة وسلمها الى الزوج قبل قبض جميع الصداق فالسليم فاسد وترد الى بنها و الاب  
اذا سلم ابنته اليه قبل القبض له ان ينمها بخلاف ما لو باع مال الصغير وسلم قبل قبض الثمن  
فانه لا يسترد وفي الصغيرة لا بها ان يطالب زوجها بالمهر وان لم يكن له الانتفاع بها لان المهر  
انما يجب بالحلوة لا بالاستمتاع اما النفقة ان كانت محل الاستمتاع بها فيجب الا فلا ثم قال  
في الفصل الثاني عشر عزوا الى الفتاوى رجل تزوج امرأة على مهر معلوم فادرت ان تمنع نفسها  
حتى يسوت في جميع المهر ليس لها ذلك في عرفنا وانما هو في عرفهم ولكننا ننظر في المستي الى المرأة  
ان مثل هذه المرأة ومنه هذا المستي كم يكون منه تجمل وم يكون منه مؤجل في العرف فيقضي  
بالعرف ويؤمر بطلب ذلك القدر من المثل كذا اختاره الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى ولو تزوج  
تجمل الكل في العقد تجمل الكل ولو جعل الكل مؤجلا ذكر شيخ الاسلام نجم الدين النسفي في  
فتاواه انه لا يصح قال تاويله اذا جعله مؤجلا الى وقت الطلاق والوقت الموت وبعضهم  
قالوا يصح وهو الصحيح كما في تاجيل البعض هذا كلامه كذا في البرازية وفهم منه ان ليس للمرأة ان  
ان تطلب زوجها بالتوكل مادام في نكاحه وصرح به في كتابه قال دجل تزوج امرأة بال  
دوهم على ان كل الالف تجل ان كان الاجل معلوما صح التاجيل وان لم يكن معلوما لا يصح واذ لم يصح



بأن الزوج يتجمل قدر ما تقارقه أهل البلدة ويؤخذ منه ألباء بعد الطلاق أو بعد الموت ولا يجبر  
القاضي على تسليم ألباء ولا يجلسه وأجله ههنا أنه إذا تزوج امرأة على مهر فاما أن يكون المهر كله  
موجدا أو مؤجلا أو بعضه موجدا أو بعضه مؤجلا فان كان الكل موجدا فاما أن يدخل بها أول رجل  
فان لم يدخل فلها منع نفسها حتى تأخذ المهر كله ومنعه عن إخراجها لتبع حقها في ألباء  
وهو المهر كما تقي حقها في المبدل وهو البضع كالباع فان للبائع أن يجلس البضع حتى يلخذ المهر ليس  
للزوج منها من السفر والخروج إلى أهلها حتى يؤمها المهر كله لأن حق الجس لا يستيفاء المستحق  
وليس حق الاستيفاء قبل الإبقاء وان دخل بها فكذلك الجواب عند أبي جعفر وقال ليس لها المنع  
إذا كان التحول برضاها ولا صبية ولا محنونة ولا ألباء المنع بالإنفاق ولها استيفاء النفقة  
مدة المنع عنده لأنه منع كحولا يستحقها عندها لأنها ناشئة لها أن المهر وعليه كله قصار  
مسما إليه بألوطنة أو واحدة وبأكلوة ولهذا تكاد جميع المهر كالباع إذا سلم البضع فليس  
له حق الجس بعده ولا في إخراجها منها ما قبل ألباء لأن كل وطئه تصرف في البضع  
المحترم فلا يتحقق تسليم كله والتأكد بألوطنة واحدة من ألوطنة كجها له ما ورأها فلا يصح فزها  
للمعلوم ما لم يوجد فاذا وجد صار معلوما وتحقق تزوجه وصار المهر مفا بلاكل كالمبدل  
اذلجني جناية يدفع لولي قيمته لولي الجناية ثم اذلجني لأخرى تبع ولى الجناية كناية ولى الجناية  
الأولى لتحقق التزوجه وان كان الكل موجدا فسيما في ذكره على الخلاف الواقع بينهم وان كان بعضه  
موجدا وبعضه مؤجلا كان لها منع نفسها وأخرجها إلى أهلها قبل أدائها التحمل على ما مر من التفصيل  
فاذا أتى لم يكن لها ذلك الألباء نه هذا إذا بين قدر التحمل وان لم يبين قدر التحمل فقد رما يتحمل  
من مثله عرفا أي ينظر إلى المرأة وإلى المهر المستمي أن مثل هذه المرأة ومثل هذا المستمي كما يكون منه  
محمل ولم يكون منه مؤجل على ما ذكرناه اتفاقا غير مفيد بربع ونحوه لأن العمل بما ثبت عرفا كالمهر  
بما ثبت شرطا ولا عرف في التقدير بالربع ونحوه قال في الخلاصة لو أجل المهر مجهولا يطالب به  
بنصف المهر في عرف سرقنا وجوابنا العمل بالعرف على الوجه الذي ذكرناه وليس لها ذلك  
أي المنع ولو دخل بها أول رجل ولو أجل كله وقد ذكرنا أن تأجيل كل المهر جائز وألا تأجيله  
جائز وهذا عندنا خلافا لابي يوسف قال لها منع نفسها وعليه الفتوى على ما في أولو الجس  
والجس وهذا لأن التزاحم يوجب عند الخلاف تسليم المهر أو لأعينا أو لبنا حين قبل الزوج لأجل  
مع علمه بوجوب العقد فقد رضى بتأخير حقه إلى أن يؤم المهر بعد حلول أجله بخلاف البيع لأن

تسليم الثمن أو لا يسر من موجبات البيع لا محالة فلم يكن المشتري راضيا بتأخير حقه في البيع إلى أن  
يؤم الثمن ولها أنها اسقطت حقها بالتأجيل وإذا أوفاهما ذلك أي ما قدر تأجيله فله أي الزوج  
نقلها حيث شاء ما دون السفر وهل للمرأة أن تطالبه بالمسكن بعد إبقاء التحمل فسيما في بيان  
في إخراج باب النفقة وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية قال في الزيلعي وإذا أوفاهما مهرها وكان  
كله مؤجلا ينقلها حيث شاء لقوله تعالى استكنوهن من حيث سكنتم وكذلك إذا دخل بها برضاها عندها  
لستوط حق الجس وعند أبي جعفر ليس له ذلك لبقائه انتهى وهذا ميل منه إلى القول الثاني حيث لم يقيد  
بما دون السفر والفتوى على الأول لأن قوله تعالى استكنوهن الآية مخصوص بدليل مستقل فإما أن هو  
قوله تعالى ولا تضاروهن وفي مقدار السفر تنضرب بالسفرية وفيما دون السفر لا تنضرب لعدم  
تحقق الضرر فيه قال في الفينة بعلامة شرف الدين المكي تزوج في البلد ثم أخرجها إلى أرسناق  
فأبت ذلك فلها ذلك إذا لجست نفسها بالصدق والأفلا ثم قال بعلامة ركن الدين البصافي  
وألباء الظاهر بلده في البلد فولدت منه ثم أخرجها إلى أرسناق فلها الألباء وأخرجها  
ثم أبت فلها ذلك ثم قال بعلامة نجم الأئمة له أن يخرجها إلى أرسناق إن كان أرسناق قريبا  
فقبل له ما القريب قال ما دون السفر قال وهو الصواب وتأويل ما قال شرف الدين وركن  
الدين والبلد الظاهر ما كانت المسافة سفرا فان أبا القاسم الصغار هو الذي بخنا رقول  
البحر في منع نفسها عن السفر بها لأجل المهر ومع هذا قال للزوج أن يخرجها إلى ما دون السفر وان  
وان لم يوف مهرها بعد ففرق بهذا أن للزوج أن يخرجها من البلد إلى القرية إذا لم يكن المسافة سفرا  
بأنفاق من البحر وصلاحية وان لم يوف مهرها انتهى وقال قاضيان إذا أراد الرجل أن ينقل  
أمرأة من بلد إلى بلد بغير إذنها ان كان ذلك قبل إبقاء المهر لا يملك وبعد إبقاءه يملك في ظاهر الرواية وقال  
أبو القاسم الصغار لا يملك نفسها من بلد إلى بلد وان أوف مهرها وبه أخذ الفقيه أبو الليث لآل  
الزمان قد فسد فيخاف عليها من الضرر في القرية ما لا يخاف عليها مع عشيرتها وله أن يخرجها  
من المصر إلى القرية ومن القرية إلى المصر ومن القرية إلى القرية لأن النقل بما دون السفر لا يغير  
انتهى ولا يخفى عليك أن ما نقله من أبي القاسم من عدم ملك نقلها إلى مدة السفر بعد إبقاء مهرها  
مخالف لما فهم من ظاهر ما نقلنا من الفينة فان المفهوم من قوله ان أبا القاسم يختار قول أبي جعفر  
في منع نفسها عن السفر لأجل المهر عدم ملك المنع عن السفر بعد إبقاء المهر وأطلاق الزيلعي  
بأنه ما في قاضيان حيث قال وكان أبو القاسم يفتي بقول أبي جعفر في المنع عن السفر وبعض



المشايخ اثنى بقول ابى القاسم القصار على ما في شرح الجمع وفيه ايضا وفيما اذا اوفى العجل  
والكحل من المهر وهو ما مود عليها سا في ما حيث شاء وان لم يكن اوقاها المهرين او لم يكن ما مودا  
عليها لا يسا فيها وهذا القول اقرب الى التحقيق وبه يفتي ائمتي وفي الثاني خاتمة ان اقرت المرأة بدين  
لا يراها اولادها ولا جنتي فليقر له ان يمنها من الخروج من بلدها انتي وان اختلفا في قدر المهر  
هذه لكسئلة على وجه اما ان يكون الاختلاف في حيوتها او بعد ما تبين كورثة او بعد  
موت احدها والاول اما ان يكون قبل الطلاق دخل بها او لا او بعد الطلاق دخل بها او لا  
وكل ذلك على وجهين اما ان يكون الاختلاف في مقدار التمتي او في اصل التسمية وسياتي  
بيان كل ذلك فان اختلفا حال حيوتها قبل الطلاق دخل بها او لم يدخل او بعد الطلاق بعد  
الدخول فالقول لها مع يمينها في انكار الخطا ان كان مهر مثلها كما قالت او اكثر فان حلفت فلها  
جميع ما ادعت بعد ما اقرب الزوج على انه مستي لا نقاها عليه والزائد يحكم انه مهر المثل  
لا باليمين حتى يخبر فيه الزوج بين الدراهم والدنانير لا يمينها لدفع الخط الذي يدعيه  
الزوج لا لاثبات الزيادة وان تكلمت فلها ما اقرب الزوج على انه مستي لا اقرارا به وله اي  
للزوج مع يمينه في انكار الزيادة وهل يلزم اليقين في كل موضع يكون القول فيه قول انسان  
او لا يلزمه في باب الاستحراق من كتاب ادب القاضي من التقنية ان كثيرا من المواضع يكون القول  
فيها قول انسان بدون اليقين ثم ذكر مسائل كثيرة وسند كره في باب الاستحراق ان شاء الله  
فكان ان كان مهر المثل كما قال او اقل قال حلف لزمه ما اقرب تسمية وان نكل لزمه ما ندعيه  
المرأة على انه مستي لا اقرار او بذله بالنكول والخاص ان مهر المثل يحكم بينها ثم يخلصان فمن  
شهد له مهر المثل فالقول له مع يمينه وان لم يشهد له مهر المثل لولدها فاليه اشار بقوله  
وان كان مهر المثل بينها بان كان اكثر ما ادعاه الزوج واقل ما ادعته المرأة فان لم يكن لها  
بينه محالفا ولزم مهر المثل ان حلفا فقد ما اقرب الزوج يجب على انه مستي لا نقاها عليه  
والزائد يحكم مهر المثل حتى يخبر فيه الزوج بين دفع الدراهم والدنانير وابتها نكل لزمه دعوى  
صاحبه لانه اقرار او بذل بالنكول كذا في التزليقي وقال في النهاية ان تكلمت المرأة وجب لها  
ما يدعيه الزوج وان نكل الزوج يفضي بها بينها من مهر المثل لا بما ندعيه المرأة مثلا لو اقرت  
المرأة اليقين والزوج الف والمهر المثل الف وخمسائة فان نكل الزوج يفضي بالف وخمسائة  
كالواقيد لك صريحا وقال بعض المتأخرين وهذا غلط ترجيح المائتين التزليقي وفي الطلاق

اي ان اختلفا في قدر المهر بعد الطلاق قبل الدخول القول لها مع يمينها ان كانت متعة المثل كنصف ما قالت  
او اكثر وله اي الزوج مع يمينه ان كانت كنصف ما قال او اقل يعني يحكم متعة مثلها بينها فان وافقت  
نصف ما قالت او اكثر فالقول لها وان وافقت نصف ما قال او اقل فالقول له وان كانت متعة المثل  
بينها محالفا ولزم المتعة ان حلفا والا فابتها نكل لزمه دعوى صاحبه واعلم ان جعل المتعة  
مهرنا حكما هو وضع جامع اكبر وذكر في الجامع الصغير والبسوط ان القول قول الزوج في نصف  
المهر ووفق المشايخ بينها انه وضع المسئلة في الالف والالفين والمتعة لا يبلغ هذا المبلغ في العادة  
فلا يفيد بحكمها ووضعها في الجامع الكبير في عشرة والمائة ومنفعة المثل عشرون فيفيد بحكم  
والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيجعل على ما هو المذكور في البسوط ثم هذا اي  
انه يجعل مهر المثل حكما ثم يتخالفان وكذا في متعة مثلها يخرج الرزق وقال الكرخي يتخالفان  
اولا في الفصول الثلاثة اعني كون مهر مثلها شاهدا له ولها او ما بينها وكذلك في المتعة ثم يحكم مهر  
المثل واختار من البسوط لان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وذلك بعد اختلفا فان ما  
يدعيه كل واحد منها من المستي ينبغي بين صاحبه فيبقى العقد بلا تسمية فينصاري مهر المثل  
لخلو العقد عن التسمية وقبل ذلك لم يوجد ما ينفي التسمية فلا يقدر مهر المثل ووجه ترجيح الرزق  
انه لما نصار الى الخالف اذا لم يكن ترجيح قول احدهما بشهادة كلف فاذا امكن بشهادة مهر المثل  
فلا يصار الى الخالف واختار قاضيان وشرح الجامع الصغير وهذا كله قول الامامية  
وعند ابى يوسف وقال قاضيان وهو الاصح القول له مع يمينه ولم يجعل مهر المثل حكما قبل  
الدخول وبعده الا ان يذكر ما لا يتعارف مهرها وهذا لان المرأة تدعي الزيادة عليه وهو  
ينكرها والقول للمكر مع يمينه ولان الاصل براءة الذمة الا ان يكذب به الظاهر ان يذكر ما لا يتعارف  
مهرها او يذكر اقل من عشرة دراهم ولان تقوم منافع البضع ضروري فمضى امكن ايجاب  
شي لا يصار الى مهر المثل ولها ان القول في الدعوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر يشهد  
لمن شهد له مهر المثل اذ هو الموجب الاصل في باب النكاح فصار كالتصاوغ مع صاحب الزوج  
اذا اختلفا في مقدار الاجر يحكم بقيته البضع وكما للزوج رجل ابنته وجهرها فانت  
فقال الابان ما دفت اليها من الجهار امانة او عارية عندها وقال الزوج انما دفعها بطريق  
التملك فالقول قول الزوج لان الظاهر شاهد له لان في الظاهر لا بانما جهر ابنته عند الزوج  
بطريق التملك الا ان يقيم الاب البينة على ما ادعاه فيحكم له وفي قاضيان ينبغي ان يكون



الجواب في مسئلة كذا زعي التفصيل ان كان الالب من الكرام والاشراف لا يقبل قول الالب لان مثله  
 يأنف عن الاعارة والامانة في تجهيز ابنته وان كان من اوساط الناس يكون القول قول الالب  
 لانه هو الدافع وليس يكذب فيها قال من حيث الظاهر وايها اي من الزوج والروجة برهن على  
 مدعاه من الخط والزبارة قبل برهانه لانه نورد عواه بالبرهان في الوجه كلها اي فيما شهد  
 مهر المثل له اولها او لها وان برهنا فبينته اولى حيث يكون القول لها اي للمرأة وبينها اولى حيث  
 يكون القول له اي للزوج والاصل ههنا ان البينات شرعت لاثبات ما ليس بثابت ومن  
 شهد له الظل كان بينه مثبتا لما ثبت بحكم الاصل وهذا خلاف وضع البينات هذا فيما  
 اذا شهد مهر المثل لاحدها واما اذا كان بينها فاقاما البينة فالصحيح انها تترتا الاستواء في  
 الدعوى والاثبات لان الظل لم يشهد لواحد منها حتى يكون بينة خلافة اولى فيجب مهر المثل كله  
 فيخير الزوج بين دفع الدرهم والكدناير لان بينة كل منها ينفي بينة صاحبه فخلافة كقدرة  
 التسمية فيجب مهر المثل بخلاف الخالف على ما رحيب وجب فيه قدر ما يفر الزوج بحكم الاتفاق  
 على التسمية فلا خيار فيه والزائد بحكم مهر المثل فيثبت فيه انكار كذا في الرزلي وقيل يجب  
 قدر ما اتفقا عليه في صورة اقامة البنتين على انه مستحق فلا خيار والزائد على انه مهر المثل  
 فيخير فيه الزوج كانه صورة الخالف وان اختلفا في اصله اي اصل المسمى بان ادعاه لاحدها  
 وانكره الاخرى فان اقام المدعى البينة قبلت والا يستخلف المنكر اتفاقا فان نكل ثبت دعوى  
 التسمية وان حلف وجب مهر المثل بالاتفاق اما عندها فلا في احدها ادعى التسمية والاخر  
 ينكره فالقول للمنكر فاحلف وكذا عند ابو يوسف لسفدر انفصال بالمسمى بخلاف ما تقدم  
 لانه امكن الفتا بالتفق عليه وهو الاقل ما لم يكن مستنكرا عرفا او شرعا قال في صدر الشريعة  
 ان اختلفا فقال احدها لم يسم مهر وقال الاخر قد سمى فان اقام البينة لاشك في قبولها وان لم يتم  
 البينة فعندها يحلف فان نكل ثبت دعوى التسمية وان حلف بغير مهر المثل واما عند ابو حنيفة  
 ان لا يحلف لانه لا يحلف عنده في النكاح فيجب مهر المثل متى واعترض عليه بان الكلام في  
 المردون النكاح ويجوز الخلف في المال اتفاقا وموت احدها الحيوة اي في الجواب في مكان  
 الاختلاف بعد موت احدها بين الحي وورثة البنت كالجواب في حيوتها في الاصل والمقدار  
 في الاصل يجب مهر المثل بعد الدخول وقبله حال قيام النكاح بان تزوجها ودخل بها ومات  
 لاحدها بعد الدخول او تزوجها ومات لاحدها قبل الدخول والطلاق ثم اختلف الحي وورثة البنت

في اصل المسمى يجب مهر المثل لانه النكاح بالدخول في الاول وبالموت في الثاني ويجب المنة قبل  
 الدخول كما لو تزوجها وطلقها قبل الدخول ثم مات لاحدها ثم اختلف الحي وورثة البنت في اصل  
 المسمى فانه يجب المنة كما لو طلقها قبل الدخول ثم اختلفا حال حيوتها في اصل المسمى فان القول  
 في الصورين للمنكر فكانها لم يسم لها مهر فوجب المنة على ما في البحر وفي المقدار عندنا حكم مهر  
 المثل لان مهر المثل لا يسقط بموت احدها وعنده يعتبر قول الزوج او ورثته لما تقدم وفي  
 موتها اي لو مات الزوجان قبل الدخول او بعده لكانت العقد بالثبوت كذا في الدخول ثم  
 ان اختلف الورثة في قدره فالقول لورثة الزوج عند الامام بناء على انه لا يحكم لمهر المثل بعد  
 موتها عنده ولا يستثنى القليل المستنكر عرفا او شرعا بل يصدق ورثة الزوج عنده اذا ادعوا  
 شيئا قبل خلافه الا في يوسف فان القول لورثة الزوج ههنا عنده ايضا الا انه يستثنى القليل  
 على ما تقدم وعند محمد كاحيوة اي يحكم مهر المثل بناء على ان مهر المثل له حكم بعد موتها عنده وان  
 اختلفوا اي لورثة في اصله اي اصل المسمى بان ادعى ورثتها المسمى وانكره ورثته يجب مهر المثل  
 عندها ويرفع كذا في قاضيهان وقال بعض مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم المرأة نفسها فان سلمت  
 ثم وقع الاختلاف في الحيوة وبعدها فانه لا يحكم مهر المثل بل يقال لها اما ان تقرى بما اخذت  
 والاحكام عليك بالتعارف في العمل ثم يعمل في الباء على ما ذكر لانها لا تسلم نفسها الا بعد  
 قبض شيء من مهر عاده كذا في الرزلي وعند الامام القول لمنكر التسمية اي ورثة الزوج ولا يحكم  
 على ورثة الزوج لورثة الروجة شي عنده الا ان يقوم بينة على مهر مسمى والاصل ههنا ان مهر  
 المثل ليس له حكم بعد موتها عنده لان موتها يدل على انقراض اقرانها فلم يبق من يقدر انقاضي  
 مهرها مهر مثلها فيقدر المسمى بحكم ما لورثة ورثة الزوج بلا استثناء القليل وفي اصله  
 لا يحكم بشي على ورثة الزوج وقال محمد لمهر المثل حكم بعد موتها في المقدار والاصل لان مهر  
 المثل هو الاصل في الباب فصار دينان في ذمة الزوج كالمسمى فلا يسقط بالثبوت كما اذا مات  
 لاحدها وابو يوسف مع اليج في المقدار الا انه استثنى القليل ومع محمد في الاصل وان يفت  
 اي الزوج اليها شيئا فقالت هو هدية وقال اي الزوج مهر فالقول له مع عينه في غير ما حي  
 لذلك لانه المملك فكان اعرف بحجة التمليك كما اذا قال او دعيتك هذا الشيء فقالت بل وهبته لي  
 ولان الظل يشهد له لانه يسعي في اسقاط مله في ذمته الا في الطعام اليها بل لكل كاشوع  
 واللم المطبوع والنواك التي لا تنفي فان القول قولها استحسانا بحريان كعادة باهدها فكان الظل



شاهد له له بخلاف ما اذا لم يكن متهيبا لذلك كما فصل والسم والجز والقر وفيل ما يجب عليه  
من كمار والبيع ونحو ذلك ليس له ان يحسبه من المهر لان الظاهر ان خلافه لا يجب عليه  
كالخف والمدة لانه لا يجب عليه ان يكملها من الخبز بل له ان يمنعها وهذا هو المنقول عن ابي القاسم  
القصار وقال الفقيه ابو كليلت وبه نأخذ ثم اذ كان القول قول الزوج هل ترد المرأة عليه المانع  
فقال في الخلاصة رجل بعث الى امرأته متاعا وهدايا والمرأة عوضه كذلك عوضا وزفت اليه  
ثم وقعت الفرقة فادعى الزوج انها عارية واراد ان يسترد ما دفع  
اليه يسترد كل واحد منها ما اعطى ولو لم تبعت المرأة اليه كس بعث اليه ابوها متاعا بعد ما بعث الزوج  
ثم قال الزوج الذي بعثته من المهر القول قوله مع مينة فان حلف وكنى قائم فالمرأة ترد المانع  
وترجع ما بقي من المهر وان كان هاك فان كان متينا مثليا ردت على الزوج مثل ذلك اكلها  
وان كان قيمتا لا ترجع على الزوج بل يرجع ما بقي من المهر لا نها صارت مستوفية بعذر اكلها لا يرجع  
بما بقي واما الذي بعثت ابو المرأة ان كان هاك لم يرجع على الزوج بشئ وان كان قائما بعثت من مال  
نفسه يرجع لانه هبة لغير زى كرم الحرم وان بعثت من مال البنت البالغة برضاها لا يرجع لانه  
هبة لحد الزوجين لا يرد ولا يرجع فيها كذا في خلاصة ثم قال رجل تزوج امرأة وبعث اليها  
هدايا وعوضت المرأة لذلك عوضا وزفت اليه ثم فارقتا فقال الزوج كنت بعثت ذلك عارية  
واراد ان يسترد وارادت المرأة استرداد العوض ايضا قالوا القول للزوج في مناعه لانه  
منكر للملك وللرأة ان تسترد ما بعثت لانها تزعم انها بعثت عوضا للهبة فادى لم يكن ذلك هبة  
لم يكن ذلك عوضا وكان لكل واحد منها ان يسترد مناعه وقال ابو بكر الاسكا فان حرجت حيز  
بعثت انها عوض فذلك وان لم يصح بذلك ولكنها قالت حسبت وفوت ان يكون عوضا  
كان ذلك هبة منها وطلعت بنتا رجل خطب بنت رجل فقال ابو البنت بلى ان كنت تفقد المهر الى  
سنة اشهر والى سنة ارجعها منك ثم الرجل بعد ذلك بعث هدايا الى بيت الاب ولم يفد على ان  
يفقد المهر منه فلم يزوج منه هل له ان يسترد ما بعث قالوا ما بعث المهر وهو قائم او هال لا يسترد  
وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم فاما اكلها ولا تستهلك فلا شئ له من ذلك انفق في الخلاصة  
لمرأة ماتت فالتخذت والدتها ما غنا فبعت زوجا اليه بقره لئلا ينجها في اثمها فذبحت ثم طلب  
الزوج حق البقرة وقالت والدته المرأة كانت هدية ان ذكر الزوج القيمة وامرهم ان ينجوا ويطعوا  
له ان يرجع ما لقيمة وان لم يذكر لا يرجع وان اختلفا لا يرجع ايضا رجل انفق على مائة الفير

على طلع ان تزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت عدتها ابت ان تزوج ان شرط في الاتفاق انفق  
يرجع عليها بما انفق دفعت نفسها او لا ذكره صدر الشهيد والصحيح انه لا يرجع لو زوجت نفسها  
وان لم يشترط لكن انفق على هذا الطلع لاختلاف المشايخ فيه والاصح انه لا يرجع كذا قال القصار  
الشهيد وقال الاستاذ الاصح انه يرجع عليها زوجت نفسها منه ولم تزوج لانه رشوة وهكذا  
اختار في الحيط وهذا اذا دفع اليها الدرام لتنفق على نفسها اما اذا اكلت معه لا يرجع عليها بشئ  
انفق بقى الكلام فيما بعث الزوج الى اب زوجته واتهاول غيرها وبعض اقربائها شيئا قبل الزوج هل  
له ان يباخذ منه بعد التزوج ففيه تفصيل ان بعثه بطليم بان قالوا لم نرض النكاح حتى بعثت  
ايضا كذا وكذا فله اخذه ان شاء لانه رشوة وان بعثه بل يطلب منهم فان كان بطريق الرشوة وذلك  
بان يعلم بانه لو لم يبعث لسقط امرأته او تاحر فله اخذه ايضا وان بعثه بطريق الهدية فليس  
له ذلك لانه يتبع وان نكح زنى زمية او حرى حربية في دار الحرب على مينة او بلا مهر يخل  
نفى المهر والسكوت عنه وقيل في المينة والسكوت روايان عن ابي في رواية يجب مهر المثل  
كما قالوا لانها لم ترض بل بدلت وفي رواية لا شئ عليه على ما صرح في الكتاب وعلى هذه الرواية  
لا يحتاج الى بيان الفرق ولما على الرواية الاخرى وهو رواية الاصل فيحتاج الى الفرق بين  
النفي والسكوت وهو ان النكاح معاوضة البضع بلثا فالتمتع عليه بنزلة اشترط  
العوض كالتمتع على البيع بين المسلمين فاما لو وجد التمتع على نفق العوض يكون العوض  
مستحقا لها واما المينة فانها ليست بمقومة عند احد فكان التزوج عليها كالتف وهو مختار  
فخر الاسلام من الروايتين ووجه الرواية الاخرى ان احد المالم يدع نفقها لم يدخل تحت  
قوله عم انكوهم وما يدينون فيجب حكم الشراء والاصح ان الكل على الخلاف عنده لا يجب شئ  
وعندها يجب مهر المثل كذا في الغناية وذلك ان النكاح على مينة او بلا مهر جائز في دينهم  
عليه عند ابي اي لا مهر عليه من احكام النكاح لا مطلق احكامه فان من احكامه ما يلزمه بالانكاح  
خلافها اي في الذمير قالوا ان للذمير مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها والمنفعة اطلعت  
قبل النكاح بها وهو قول ائمتنا في وقال زفر لها مهر المثل في الحر بين ايضا لموم قوله تعالى  
ان يتقوا باموالكم ولها ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة  
عنهم لتباين اقدارهم بخلاف اهل الذمة فان احكام الاسلام جارية عليهم من استحقاق النفقة  
في النكاح والعدة والتوارث بالنسب وبالنكاح الصحيح وثبوت خیار التلويح وحرمة نكاح الكفار



والنفقة ثلاثا والزنا والربا وغيرها من الأحكام وقد تحقق ولاية الالتزام مع تحقق الالتزام لاخذ  
الدار والبيع ان اهل الذمة لم يلتزموا لحكامنا في اديانهم كالتصوم والصلوة وفيما يقتدوا  
خلافه من المعاملات كبسع الكثر والخزير وولاية الالتزام انما يكون بالسيف والحجة وليست  
بوجوده في حتم لا نقطاعا عنهم بعقد الذمة فانما امرنا بان نتركهم وما يدنيون فصار وكل  
اهل الحرب في عدم الالتزام وانقطاع ولاية الالتزام بخلاف الأحكام المذكورة فانها جارية عليهم  
بالاتفاق وليس من حيث انها من احكام الاسلام بل هي ثابتة في دينهم ايضا فان ارتزنا حرام في  
جميع الأديان وكذا الربا ولذا استثنى في قوله الامم ابي فليس بيننا وبينه عهد وكذا استثنى  
النفقة والعدة بالنكاح ثابتة في دينهم سواء وطلقت قبله اي قبل الدخول بها او ما نكحها  
هذا التفسير راجع الى قوله فلا شيء عليه ومن قوله خلافا لها وان نكحها بغير اذن خنزير معين ثم  
اسلم او اسلم احدها قبل القبض فله ذلك المعلن وان كان غير معين فيتم خنزير ومهر المثل في خبر  
هذا كله عند أبي وعند أبي يوسف مهر المثل في الوصية اي في المعلن وغير المعلن وعند محمد  
وهو قول أبي يوسف ولا القيمة فيها وجه قولنا ان القبض يؤكد الملك في المعلن حتى لو طلقها  
قبل الدخول بها بعد القبض لا يثبت ملك الزوج في النصف الا بالانقضاء او بالتراضي على الاسترداد  
وقبل القبض يثبت له بنفس الطلاق ولهذا لو هلك قبل القبض كان الهلاك على الزوج وبعده على  
الزوجة للقبض بشبهة بالعقد فيمنع القبض بالاسلام كالحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع  
الاحتياط فصار كالبسع وفي غير المعلن يوجب الملك اذ لا يملك قبله فكان القبض ابتداء ملك  
المعلن فيمنع بالاسلام كالعقد فاذا امتنع تسليم المعلن قال أبو يوسف يقول يجب مهر المثل كالزنا  
العقد بعد الاسلام ومحمد يقول صحت التسمية كونه المسمى بالاعتدائه الا انه امتنع التسليم بالاسلام  
فيجب قيمته كما اذا هلك المسمى قبل القبض والبيع ان الملك في المصدق المعلن ثم بنفس العقد  
ولهذا يملك المصروف فيه من البسع والبهائم وبالقبض ينقل من ضمان الزوج الى ضمان الزوجة وذلك  
لا يمنع بالاسلام كاسترداد كسر المصنوع بخلاف المشتري لان ملك المصروف فيه قد ثبت  
بالقبض فصار كالعقد وفي غير المعلن القبض يوجب ملك المعلن فيمنع بالاسلام فيمنع قبضه  
فاذا انقضى القبض لا يجب القيمة في الخزير لانه من ذوات القيمة فيكون اخذ قيمته كاحذ عينه  
لكونه بدل لا عن عينه بخلاف الخزير لانه من ذوات الاشارة فلو كان اخذ قيمته كاحذ عينه وبخلاف  
مالواشترى في دار من ذبيحة او خنزير وسقيها المسلم باخذها بقيمة الخزير والخزير لانه قيمة

الخنزير والخزير هنا بدل عن الدار المشفوعة لاعتدائهم عن الخنزير وفي الطلاق قبل الدخول يجب  
النفقة عند من اوجب مهر المثل لان النفقة حكم مهر المثل ونصف القيمة عند من اوجها الى القيمة  
يعني على قول أبي في المعلن لها نصف المعلن وفي غير المعلن في كسر لها نصف القيمة وفي  
الخنزير لها النفقة لان مهر المثل لا ينصف بالطلاق قبل الدخول بل في كل موضع كان الواجب  
مهر المثل قبل الطلاق فالواجب النفقة بعد الطلاق وعند أبي يوسف لها النفقة على كل حال  
وعند محمد لها بعد الطلاق نصف القيمة على كل حال على ما في العناية **باب النفقة**  
هو اسم للملك يطلق على الذكر والأنثى وجعه ارفاق وقد يطلق على الجمع ايضا فيقال عبد روف  
ثم ارفق في اللغة الضعف وفي الشريعة يخرج حكمه عن اهلته بعض ما يملكه كخبر مثل الشهادة و  
والفناء والولاية ويجوز له وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء عن الكفر فان الكفار  
لما استنكحوا عن عبادة الله ولحقوا انفسهم بالهايم في عدم النظر والتأمل في ايات التوحيد  
جازاهم الله تعالى بجعل عبيد عبيده ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقا بمعنى  
ان الشان يحمل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى آخر وجهه العقوبة حتى انه يفرق بينا وان اسلم  
وانقي نكاح العبد والامة والمذبر والكتابة وام الولد بد اذن السيد موقوف على اذن السيد  
كعقد العتق فان اجاز السيد نفذ وان رد بطل وكذا لو اذن السيد بالنكاح وتزوج واحد  
منهم امرأة بعد اذن المولى لا ينفذ نكاحه مالم يجز السيد بذلك العقد فان اجاز نفذ والا فلا لان  
الاذن المستقيم ليس باجازة لذلك العقد كما صرح به في الريلحي حيث قال ولا بد في النكاح  
لا يكون باجازة فان اجاز جاز استحسانا انتق هذا وخالفنا ما لك في العبد وقال يصح نكاحه  
بدون اذن سيده لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ايضا ولنا قوله عم ليعا عبد تزوج بغير اذن  
مولاه فهو عاهر لخرجه الزمدي ولان في تنفيذ نكاحه تعيينا اذ النكاح يجب فيه فلا يملكه  
بدون اذن مولاه وكذا الامة بل اظهر لان منافع بعضها ملك المولى فلا يصح انعقد عليها واما  
الكتابة فانما اوجبت فك الحجة في حق الكسب فقطحى ملك الكتابة كسبا به لا في حق النكاح فيحق  
في حق النكاح على حكم ارق ولهذا لا يملك الكتابة تزويج عبده وملك تزويج امته لانه من باب  
الاكتساب في حق المهر والنفقة على الزوج وكذا الكتابة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن  
وذلك تزويج امته لما ذكرنا وكذا المذبر وام الولد لان الملك قائم فيها فان في الخلاصة ما لكتابة  
والكتابة فلا يجوز للمولى تزويجها من غير رضاها وكذا لو كانت الكتابة صغيرة لا يزوجه المولى



فلو زوجها مع ذلك توقف على اجازتها لانها ملحقه بالبا لفة فبا يتنى على الكتابة فان لم تزوج حتى  
اذت فتنقت بغير النكاح موقفا على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العتق لم يتنكح بها بل  
على صفة الصغيرة ليست من اهل الاجازة هذا من الطف التمسائل والعجيبا حيث اعتبر اجازة  
المكاتب في حالة الكتابة ولم يعتبر في حالة العتق لما ذكرناه من الفرق فلو ان العبد والمكاتب  
وابن لم يولد من زوج ابغير اذن المولى ثم طلقوها ثلاثا قبل اجازة المولى فلهذا مناركة لا طلاق  
فلا تنقص من عدد الطلاق ولو وطئها بعد الطلاق يلزمه الحذف اذن المولى بعد ذلك لا يجوز  
وان اذن له ان يتزوجها بعد هذا الطلاق كرهت له ان يتزوجها ولم افرق بينها ان فعل ذلك  
وقال ابو يوسف لا كراهة وكذا الامة وقوله اي قول السيد طلقها رجعية لاجازة لان الطلاق  
الرجعي لا يكون الا في صحيح فتنين الاجازة بالنكاح فان النكاح ليس باصل في اثبات الاهلية  
له فيجوز بثبوته بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال لعبد كفر عن يمينك بمال او تزوج اربعام  
النساء فانه لا يثبت العتق مع ان التكفير بالثلاث وتزوج الاربع لا يكون الا في الحلال الاعناق اصل  
في اثبات الاهلية له فلا يجوز بثبوته اقتضاء لاطلقتها او فارقتها لانه يحتمل الرد ولان رد هذا العتق  
ومنازكته ليس طلاقا ومفارقة فلنا عليه لانه يقع بمال العبد المتمر او لانه ادى من الطلاق  
لانه دفع والطلاق رفع والدفع اسهل وادنى من الرفع فكان الحمل عليه اولى لانه لو كان لاجازة  
كان بثبوت الاجازة اقتضاء فيلزم ان يكون هذا القول من المولى لغوا لانج يكون هذا القول منه  
موكدا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغوا بالضرورة ومن شرط الاقتضاء ان لا يكون  
القتضي لغوا عند نفي القضي فيكون رد الاجازة بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة يقع عليها يكون  
لجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح اتفاقا فيعمل عليه لعدم احتمال الرد وبخلاف ما لو زوج  
فضولي رجلا امراده فقال له ارجل طلقها حيث يكون لاجازة لانه ملك الطلاق بالاجازة فيملك  
الامر به بخلاف السيد ولان فعل الفضولي لغا كالموكيل فكان حله على الاجازة البق بخلاف  
فعل المتمر وان تكو امره لخصيته باذنه اي باذن السيد وانما قيد بالضرورة الاجبية لانه لو زوج  
السيد امته فاختلغوا فيه فقال بعضهم يجب المهر عليه ثم يسقط لان وجوبه حق الشرع وقال  
بعضهم لا يجب اذ الوجوب عليه فرع ايجاب المولى عليه ولا ايجاب منه فلا وجوب عليه لانها  
فرعان لا مال له فالمهر وكذا النفقة عليهم اي لا على المولى لان اكفرهم بالانتم ويسقطان  
موتهم لغوات محل الاستيفاء كذلك فتح تقدير نقلنا عن الترناشي وهل يضمن المولى المهر بغيره

اولا يضمن في القينة بعلامة التزجاني زوج عبده حرة ثم اعتقه فخير المرأة في نصيب المولى او  
ثم قال بعلامة شرف الدين لكي يضمن المولى الاقل من قيمته ومن مهرها واما لو باعه في القينة  
ايضا بعلامة التزجاني باع عبده بعد ما زوج له امرأة في المهر في رقبته الفلام بدور مع ايس  
ما دار هو الصحيح كدين الاستهلاك ثم قال بعلامة جمع العلوم والوبرى المهر في الثمن كذلك في القينة  
هكذا نقله في البحر ثم استشكل وقال كل من القولين مشكل لانهم جعلوا المهر كدين التجارة وقد نقلوا  
في باب المأذون السيد اذا باع العبد المديون بغير صاحب كديون ردوا البيع واخذوه  
وان كان المشتري غيب العبد فم بالخير ان شاوا ضمنوا السيد قيمته او ضمنوا المشتري قيمته  
او اجازوا البيع واخذوا الثمن فكذلك هنا انتهى ببيع العبد فيه اى مرة فان وفيها والا لايبيع  
ثانيا بل طوب باقيد بعد العتق كالنكاح بغير اذن سيده فدخل بها ثم فرق بينها فانه لا مهر  
عليه حتى يمتنع لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه بخلاف دين كنفقة فانه يبيع فيها رارا  
حتى ليستون لانها تجتبي ساعة فساعة فاكسب مرة لم يقع في مقابلة الجميع بخلاف دين المهر فانه  
وجب جملة في رقبته وكذا دين وجب كذلك ببيع الرقبة فيه واما وجوبه فلا في التفتق  
وهو العقد قد تحقق من جانبه وانتهى المانع وهو حق المولى للاذن فيه واما كونه في رقبته  
فلا دون السيد ولدفع المصرة عن المرأة واما الكبرى فلا في ذمته قد ضعفت بآثار عن احوال  
الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة واكسب جميعا فيستون من رقبته  
واكسب بان ينصرف اولا الى الدين الكسب او وجد الكسب والا يصرف اليه مالية الرقبة بان  
يباع ان امكن والا فيستحق كالدبر والمكاتب واليه اشار بقوله ويسعى المديرو المكاتب  
ولا يباعان لعدم امكان بيعها لانها لا يمتلأون النفل من ملك الى ملك لمرمع بقاء الكتابة والتبديل  
فيؤدي من كسبها لامن نفسها وكذا ان لم يولد ومعنى البعض لا يقبل النفل فيؤدي من كسبها  
لامن نفسها ولو عجز المكاتب ورد الى كرق في بيع في كره واذنه اي السيد لعبد بالنكاح  
يستحل جائزه وقاسده عند ايج وقال لا يتناول الجائز لان المومن النكاح الاعا في  
المستقبل والتخصيص عن التسفاح وذلك بالجائز لا بالفساد لانه لا يفيد لكل فصار كالوكالة  
بالنكاح فانه لا يتناول الفساد بالاتفاق بل يحض الصحيح ولهذا الوجه لا يتزوج بغيره الى  
الجائز بخلاف الاجازة بالبيع حيث يتناول الجائز والفساد لان الفساد فيه يفيد الملك بالتبصر  
ولا ييج ان اللفظ مطلق فيتناول العقد غير معتد بالصحة او الفساد كانه البيع وبعض المقاصد



حاصل بالنكاح الفاسد كنبوت الكسب بالوطي وسقوط المهر وجوب المهر والعدة ومسئلة  
أخلفت ممنوعة على طريقة إجراء الكلفظ على اطلاقه ولو سلم فالإيمان مبنية على العرف وهو الصحيح  
دون الفاسد وثمة الخلاف يظهر في مسئلتين اثنا رالي لحدها بقوله في بيع 2: للهر لو نكح فاسدا  
فوطي عنده وقال لا يباع بل يؤخذ منه بعد عتقه لأن الأذن تملك بينا والفساد عندها على ما  
ذكرناه فلا يكون الدين ظاهرا حتى كولي لعدم اذنه فيؤخذ به بعد العتق وله أن الأذن لما تناول  
البحر ما زال الفاسد عنده يكون الدين ظاهرا حتى كولي فيبيع والى الثاني بقوله ويتم الأذن به أي  
بالنكاح الفاسد حتى لو نكح بعده أي بعد النكاح الفاسد جائزا سواء كانت تلك المرأة أو غيرها توقفت  
على الإجازة عنده لانتهاء الأذن الأول بالعقد الأول وقال لا يتم الأذن الأول لعدم تناوله الثاني  
فلا يوقف الثاني على الإجازة وإن زوج عبده لما دون المديون صح نكاحه وهي كرامة أسوة  
للعزما إذا كان النكاح في مهر مثلها أو أقل على ما في النهاية وأما إذا كان الكسبي أكثر من مهر مثلها  
لأنساوي العزما بل يؤخر حقها إلى استيفاء العزما ويؤخر كسب الصحة مع دين كرم كذا في فتاها  
ثم صحة هذا النكاح فلحق المقتضى وهو ملك أرفقه وانقضاء المانع وهو ملاقات النكاح حتى  
العزما بالابطال مقصود وأما المهر فلا تدرمه لسبب لامرله وهو صحة النكاح اذ هو بل مهر  
غير مشروع فصار كدين الاستهلاك إذا استهلك لما دون المديون عين انسان صا واجب  
العين أسوة للعزما وكأكره المديون إذا تزوج فقدر مهر مثلها أسوة للعزما وفي أن ائد  
من مهر مثل لانساء وميم بل نظا ليه به بعد استيفاء العزما حقيم كسب الصحة مع دين كرم ومن  
زوج أمته لا يلزمه بتواترها ويطاء الزوج متى ظفر لأن حق كولي أقوى من حق الزوج لأنه ملك  
ذاتها ومناقها سوى البضع والزواج إنما يملك منافع البضع فقط ولو وجبت كبتونة لبطل  
حتى إلاء كولي في الاستخدام وعلى تقدير عدم كوجوب لا يبطل حق الزوج في كولي كحصوله  
لجانا فان قبل كبتونة تسليم فيجب عليه إيجاب بان التسليم لا يتوقف على كبتونة بل يتحقق بان  
له متى ظفرت بها وطئها ولا نفقة عليه أي على الزوج إلا بالكبتونة لأن النفقة تقابل الاحتباس  
فان قبل انتفاء الاحتباس إنما هو بقا حتى كولي في الاستخدام وبثله لا يسقط النفقة كحرة  
اذ حبست نفسها عنه لاستيفاء كهر فأنما تستحق النفقة قلنا أن كحرة اذ حبست نفسها لذلك  
فالتقويت من قبل الزوج بامتناع انباء ما التزم وهما ليس من جهة الزوج بل من جهة من له  
الحق وهو الذي كانت كحرة مائة بالدين فأنما لا نفقة لها فان بواء ما معه بيتا فولدت من الزوج

لم يكن عليه نفقة كولد لأنه ملوك لولاهها ونفقة الملوك على المالك وهي أي التولية ان يحل بها وبين الزوج  
في منزله أي منزل كولي ولا يستخذهما وان بواها ثم رجع أي عن كبتونة صح رجوعه لأن حقها  
لا يسقط بها كما لا يسقط بالنكاح وسقطت بعد رجوعه النفقة لعدم كوجوب وهو الاحتباس  
فان قبل عدم الملك ليس بملكه عندنا على ما في الأصول قلنا سقوطها ليس لعدم الملك بل لعدم كولي  
وان خدمته بلا استخدام لا يسقط لعدم صنع كولي وان زوج أمته ثم قتلها قبل الدخول سقط  
المهر عن ذمة الزوج عند الإجماع وقال لا يسقط بل عليه المهر لولاهها اعتبارا بموتها تحت انفسها  
وبقتل الأجنبي لها وهذا لأن المقتول ميت باجله عندنا والقول موت اذ الموت عبارة عن انفسها  
أيام الحياة وبالقول يتحقق ذلك ولذا لو قال لعبد ان مت فانت حر فقتل عتق وانما اعتبر القتل  
قطعا للحيرة في حق أقاتل اذ الرمد ضمان من دية أو فضا من ولم يتعلق بقتل كولي أمته ضمان  
فاعتبرت في حقه موتا لا قطعاً ولا يباح ان المعقود عليه فات قبل الدخول بفعل من له المهر  
وهو كولي فيجوز بيعه أبلد ككوليها كولي قبل الدخول وذهبها المشتري من المهر وانفسها  
فبثله فاختارت الفرقه وكما اذا اردت كحرة فبثله والقول بمقتضى قطعاً وانطلاقاً اذ الرمد  
حكم من أحكام الدنيا وقد لزمه الكفارة على كولي فان قبل الصغيرة اذا ارتفعت من أم زوجها  
أو المجنونة اذا قبلت ابن زوجها بشهوة قبل الدخول فقد فاتا المعقود عليه قبل التسليم لم يجاز  
بمنع أبلد لأن المهر لم يسقط عن الزوج قلنا إنما يجازى بذلك لعدم كونها أهلاً للحرارة وقصور  
بالصغيرة أمها قلنا اذا اردت قبل الدخول يجازى بسقوط المهر وإيجاب بان ترك مجازات  
الصغيرة إنما يكون على افعال غير محظورة في حقها والردة محظورة اذ كانت عاقلة وهذا  
اذا كان السيد كبيراً وان كان صغيراً قبل سقط المهر وقبل لا يسقط كذا في الزيلعي نفق  
عن المصنف بخلاف ما لو قتل كحرة نفسها فبثله حيث لا يسقط المهر خلافاً لفرقة اعتبارا بقتل  
كولي أمته وتقبلها ابن زوجها قلنا ان جنابة كمر على نفسه غير مقبيرة أصلاً ولهذا لا قبل  
نفسه فبثله وبصلى عليه ولأن قتل كحرة نفسها لو اعتبر بقوتها المهر إنما يكون بقوتها بعد موتها  
وبالموت ينقل المهر إلى الورثة فلا يسقط بخلاف قتل كولي أمته لأن المهر له لا للامة فكان مفوتاً  
لحق نفسه وهو كمن قال قتل عبدي فقتله لا يجب عليه شيء ولو قال قتلني فقتله يجب عليه كدية  
ولا يصح اذنه في ابطال حق الورثة وإنما قيد بكحرة لأن الامة اذا قتل نفسها قبل الدخول  
ففيه روايتان في رواية لا يسقط قتل كولي أباها وفي رواية لا يسقط قتل كحرة واعلم ان



نحوه اذا قتلها وارثها لا يسقط المهر ايضا لانه صار محرما بالقتل عن الارث فلم يكن بالقتل مطلقا  
لحق نفسه في كبر كذا في الزيلعي وفتح القدير والاذن في العزل عن الامة المنكحة للسيد عند البيع  
وعند ما لها لان الوطى حتمها حتى ينبت لها ولابة المطالبة وفي العزل تنقيص حتمها فبشرط رضاها  
كان في كبر بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها ولا يوجب ان العزل يحل بمقتضى  
الولد وهو حق المولى وهو لا يملك ابطلا له فيعتبر رضاها وهذا فارق الحركة وان تزوجت امة  
او مكاتبه بالاذن اي من المولى ثم عتقت فلها الخيار في الفسخ اي في الحال ولو كانت للمعتقة صغيرة  
لا خيار لها ما لم تبلغ كذا في البرزاني حر كان زوجها او عبدا وكذا لو تزوجها مولاه برضاها او لا  
على ما في الزيلعي وقال كشاف في لاجار لها فيما اذا كان زوجها حرا امانة مسلم من حديث بريرة  
من رواية عابشة ان ابني مخيرها حيث قال لها ملكك بضعتك فاختارني وكان زوجها عبدا  
ولان العبد ليس بعتقها فثبت لها الخيار بخلاف المحرولنا ما رواه البخاري ومسلم وابوداود  
من حديث بريرة من رواية عابشة ايضا ان ابني مخيرها وكان زوجها حرا حين اعتقت  
ولان الخيار لا يزداد ذلك عليها وهذا المعنى لا يختلف بين ان يكون حرا او عبدا وحدثنا المولى  
لكونه مثبتا للحرية لا تقايم على انه كان عبدا قبله على ان ما رواه ساكن عما اذا كان الزوج حرا وليس  
فيه دلالة على عدم الخيار فيه او نقول ما رواه مجمل على انه كان عبدا قبل ان تعتق بريرة ثم  
اعتق وكان حرا حين اعتقت بريرة ومقتله لعدم الكفو ليس بمعتبر في مقابلة بقليل كشاف  
بقوله ملكك بضعتك فاختارني حيث جعل ملكك البضع علة للاختيار ثم لا فرق في هذا بين القنة  
وام الولد والمكاتبه وقال رفر لاجار للمكاتبه لان ثبوت الخيار في الامة لنفوذ العقد  
بغير رضاها وسلامة المهر لمولاها وهذا غير موجود فيها فان المهر لها والنكاح ما نفذ الا برضاها فصار  
كاسرة وانما عليه ما رويناه من حديث بريرة وكانت مكاتبه فان قبلها لم تكن مكاتبه عند النكاح  
فلم يكن حجة عليه قلنا انما كانت مكاتبه لان الحال يدل على ما قبله وان تزوجت الامة بلواذن  
سببها فثبتت نفذ نكاحها وكذا لو باعها المولى بعد النكاح فلها المشتري نفذ على ما في الكاتبه  
وهذا لان المعتق موجود لان الايجاب والقبول صدر من اهله لانها من اهل الكسابة والمنازع مشقة  
لان امتناع النفوذ كان كحق المولى وقد زال بالعتق بخلاف ما لو اشترت شيئا فاعتقها المولى حيث  
لا ينفذ ذلك الا بشرط لان الشرط كان موجبا للملك المولى ثم لو نفذ عليها لغير كماله ولا كذلك  
هنا لان الحكم بالعقد ثبت لها في الحالين وبخلاف ما اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه ثم اذناه

ان يتزوج حيث لا ينفذ العقد السابق بغير اذنه لذلك العقد وان زال المانع بالاذن لان  
الاذن فلما كبح عن التصرف ولو جاز النكاح المباشر قبل الاذن لا يقع الاذن فكما يقتضيه الجواز  
فان قبل معتقني هذا ان لا يجوز النكاح المباشر باجازه ذلك قلنا هذا قياس تركا بالاشياء  
وقلنا بالجواز عند الاجازة له لقيام الاجازة مقام النكاح كذا في نكاح الفضولي وبخلاف  
المولى لا بعد اذ ازوج مع وجود الاقرب ثم انتقلت الولاية اليه بموت الاقرب وبقيوبته  
حيث لا ينفذ العقد الا باجازة مستأنفة وان زال المانع لان الا بعد حين باشر لم يكن ولما  
ومن لم يكن ولما في شيء لا يبالي بعواقبه انكالا على الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصح  
ظاهرا فيجب توقيفه على اجازته بعد صبر ورته وليا بغير كونه اصلح وبخلاف المكاتبه  
الصغيرة التي تزوجها مولاه بلواذنها حتى توقف على اجازتها ثم ادت المال قبل الاجازة وعتقت  
لا ينفذ ذلك العقد وان زال المانع بدون اجازة مستقلة من السيد مع انه المزوج وهذا  
لانه لم يكن وليا حين العقد فلا يبالي بعواقبه كالمسئلة الاولى كذا في الزيلعي وفتح القدير  
وقال في البرزاني وهذا من الطف كلسا لحيث توقف قبل الاعتاق على اجازتها وبعد اعتق  
على اجازة المولى ونفذ قبل العتق باجازتها لا باجازة المولى وبعد كبرية نفذ باجازة المولى  
لا باجازتها لانها صغيرة والمولى هو المعتق انتهى وكذا العبد يعني اذا تزوج العبد بلواذن سيده  
فعتق نفذ العقد لوجود المعتق وارتفاع المانع على ما ذكرناه بخلاف ما لو تزوج بلواذن سيده  
ثم اذن له السيد حيث لا ينفذ ما لم يجز ذلك العقد على ما ذكرناه اتفاقا ولا خيار لها لان النفوذ  
بعد العتق فلا يتصور زيادة الملك كما لو تزوجت نفسها بعد العتق والمسمى للسيدان وطئت  
قبل العتق اي لو وطئ زوج الامة قبل العتق فيما اذا تزوجت بغير اذن المولى فالمهر للمولى لانه  
استوفى منافع ملكة المولى فان قبل ملك المولى هو البضع وقيمه هو مهر المثل فكان ينبغي  
ان يكون ما يوازي مهر المثل من المسمى للسيد وما زاد عليه للمرأة مع ان الزائد للمولى ايضا واليه انشأ  
باطلاقه قلنا ان العقد لما نفذ بالعتق مستند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب  
المسمى للمولى ان كان العتق بعد الدخول لما ذكرناه وللامة ان كان قبل الدخول سيما فان قيل كيف  
يستند نفاذ العقد بالعتق الى وقت العقد مع قيام المانع من الاستناد لان المانع من انفاذ  
ابتداء هو الملك وقد زال ذلك بالعتق فيقتصر الاستناد ولهذا لو حرمت الامة حرمة غليظة  
على زوج كان لها قبل ذلك ثم تزوجت بلحر بغير اذن مولاه فدخل بها فاعتقها مولاه لا تحل



على زوجها الاول لان العقد غير معتبر في حق هذا الدخول الذي كان قبل العقد فلو استند الى  
وقت العقد لا يعتبر هذا الدخول ويثبت الحل للنزوح الاول قلنا لانهم ان المانع من النفاذ هو ملك  
بل المانع هو الحاجة الى الصيانة عن الاضرار بالمولى في اعتقها كالمولى فقد خلا هذا السكاح عن  
الاضرار بالمولى من وقت وجوده فثبت النفاذ من ذلك الوقت وانما لم يحل على زوجها الاول  
لان الاستناد يظهر في القاشم دون المتدوشى والمستوفى بالوطى متلاش فلا يظهر الاستناد  
في حقه فاذا ثبت لزوم المستى لصحة التسمية بسبب الاستناد لم يجب على الزوج المولى مهران مهر  
المثل بسبب دخوله قبل نفاذ السكاح والمستى بسبب صحة العقد وهو القياس وجه الاستحسان  
ان النفاذ لما استند الى وقت العقد كان عاملا من ذلك الوقت فوجب المستى به ولو وجب  
مهر لحر لوجب حكم العقد ايضا لا غير بدليل ان الحد سقط عنه بذلك العقد والعامل في سقوط  
الحد هو العامل في وجوب المهر ايضا فلزم منه ايجاب المهرين بعقد واحد وذلك باطل ولها  
اي للامة ان وطئت بعده اي بعد العقد لانه استوت في منافع ملكة لها والمراد بالمهر هنا المستى  
ايضا لصحة التسمية على ما ذكرناه فان قيل ينبغي ان يكون المستى هنا ايضا للمولى لانه بالاستناد  
بين ان العقد ورد على ملكة فصار كما اذا زوجها المولى ثم اعتقها قبل الدخول ثم دخل بها بالزواج  
حيث يكون المهر كله للمولى فكذا هذا قلنا حكم الاستناد انما يظهر فيما اذا لم يختلف مستحقه وهنا  
قد اختلف لان المستحق في اوان العقد هو المولى وفي اوان البنوت هي الامة فاستحقاق  
الامة لا يمكن استناده لانه يبطل بالاستناد لعدم ملكها وقت العقد وحق المولى معدوم  
اوان البنوت والشيء انما يستند اذا كان قابلا للحد كالحال بخلاف المستشهد به لان جميع المهر  
هناك يجب بالعقد وانما الدخول يؤكد به الواجب فحالة البنوت وهي حالة العقد لا حق لها  
فاذا قاوم وطئ امة ابنه فولدت فادعاء بنت لسيده منه ان كان الاب حرا مسلما عاقلا  
حتى لو كان عبدا او مكابا او كافرا لا ينعى دعوى لانه لا ولاية له على المسلم وكذا لو كان مجنونا  
ولوفاق ثم ولدت لاقول من سنة اشهر لا يصح قياسا وصح استحسانا ولا بد ان يكون الامة  
في ملك الاب من وقت العلوق الى حين الدعوة حتى لو حبلت في غير ملكه او في ملكه وزوجها  
الابن عن ملكه ثم اشترى اها لم ينعى دعوى لعدم الولاية لانه لا بد من الملك لصحة الاستناد  
والملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستبدع قيام ولاية التملك من وقت  
العلوق الى حين التملك ولا يشترط له دعوى التهمة ولا تصديق الابن لان له ولاية تملك

مال ابنه عند الحاجة الى ابقاء نفسه لما رواه عمرو بن شعيب مرفوعا ان اولادكم من الطيب كسبكم  
فكلوا من كسب اولادكم وكل من له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى ابقاء نفسه فله ولاية تملك  
جارتيه عند الحاجة الى ابقاء نفسه لكن الحاجة الى ابقاء النفس اشد من الحاجة الى ابقاء النسل فلها  
يملك طعام ابنه بلا قيمة وجارتيه بقيمتها ولهذا قال ولزمه قيمتها لقصور الحاجة اليها حتى لا يبيع  
الابن على دفع جارتيه الى ابية ليسرى بها الاب ويحبر على دفع الطعام عند الحاجة اليه ابية  
لامررها لان تملك الاب اياها يثبت قبيل الاستناد بشرط انه ان لم يملك له اما الملك كانه الملوكة  
او حق الملك كانه المكاتبه وكل ذلك لا غير ثابت للاب فلا بد من تقديم التملك بطريق الاقتضا  
حتى يتبين انه وطئ ملك نفسه فلا يجب عليه العفر وقال رفرو الشا فموجب عليه العفر  
بناء على ان الملك ثبت حكما للاستناد عند ما وحكم الشيء بعقبه فلا يقع الوطى في ملكه  
بدليل سقوط الاحصان عنه بهذا الوطى وقاساه بالجارية المشتركة فانه اذا استولدها  
وجب عليه العفر فلا بد من اعتبار تقديم التملك على الوطى حيث ان له لاء ونسحا للاستناد  
على ما ذكرناه فاذا وجب تقديمه لا يجب عليه العفر ولا قيمة ولدها لما ذكرنا من انه اقل  
في ملكه فيكون حرا وبصيرته ولده لما ذكرنا من صحة الاستناد والحد كالاب بعد موته  
لا قبله لقيامه مقام الاب بعد انقطاع ولاية الاب بالموت او الكفر او ارق او الجنون والبيع  
الابن امة غير الموطاة له لانه لو كان امة التي وطئها اباه لا يجوز على ما ذكرنا من الحرمان اباه  
بالبناء المؤخدة النخبة او بالمشاة النخبة جاز تزويجه وقال الشافعي لا يجوز لان ماله من الحر  
ينع صحة السكاح لقوله نعم انت ومالك لا يبيك ولهذا الوطى بجارية ابنه عاملا بحرمتها عليه  
لم يلزمه الحد وهذا كما لا يجوز له تزويج مكاتبه او امة من كسب مكاتبه ماله من الحر فمنها  
قلنا ان المانع من السكاح حقيقة ثلث اوجه وكلاهما منتف عن الاب لان الزنى لا يجوز للابن  
ان يتصرف فيها بالوطى والاعتناق والبيع والرهن والبيعة ولا يجوز ذلك كله للاب فلو كان  
فيما حق الاب مجاز له ذلك وانما له حق التملك وذلك لا يمنع صحة السكاح الا ترى ان الواهب  
له التزويج بالامة الكهوية وان كان له حق التملك بالاسترداد وانما لا يجوز تزويج المكاتبه  
لما فيها من حقيقة الملك ولا تزويج كسبها لانه من حق الملك ولما لا يحل بوطنها لشبهه صورة  
الاضافة اليه في الحديث فاذا جاز نكاحها حصار ماؤه مصونا به فلم يثبت له ملك الكلبين  
لعدم الحاجة اليه وعليه مهرها لا لثقله بالسكاح لاجتماع ما ذكرناه من عدم بنوت ملك الكلبين



فان انت بولد لا تصير ام ولد لما ذكرناه من عدم ثبوت الملك وقال رفر نصير ام ولد له لانه لو استولدها بجور صارت ام ولد له فاذا استولدها بنكاح او بشبهة نكاح كان اولي ان تصير ام ولد له ولنا ما ذكرناه ان مائه صار مصونا بالنكاح فلا يحتاج الى ملك اليدين وهوى الولد حر بقرابته لانه ملكه اخوه فيفق عليه لما رواه الترمذي والنسائي من ملك دارحم محرم منه عتق عليه حرة تحت عهد قالت استبد زوجها اعتقه عني بالف ففعل السيد ففسد النكاح وكذلك لو قال رجل تحت امه ثلواها اعتقها عني بالف ففعل عتقت الامه وفسد النكاح ويسقط الكهر في المسئلة الاولى لاستحالة وجوبه على عبدها ولا يسقط في الثانية لعدم المسقط ولزمها الالف والاولاها ويصح عن كفارتها لو نوت به وقال رفر لا يفسد النكاح بناء على ان العتق يقع في الامور عنده دون الامر وعندنا بالعكس حتى كمال الولاء للامر ويخرج عن الكفارة لو نواها وذلك لانها امرته باعتاق عبده عنها ولا يتصور ذلك لا بتقديم ملكها فيه فيقدر تقديمه بطريق الافتضاء كما قال لامرته اعتدي ونوي الطلاق فان يقع لانه لا صحة للاعتداء لا بتقديم الطلاق فوجب تقديمه اقتضاء نصيحتهما للكلام فكان قوله اعتق بالف طلب التملك بالف ثم امره باعتاق عبد الامر عنه وقوله اعتقت تملكها منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للامر ففسد النكاح للثبوت بين الملكين وان لم يزل بالف لا يفسد النكاح والولاء له اي لما مور عندنا خلافا لابي يوسف قال هي والاولى سواء ففسد النكاح فيعتق عنها والولاء لها وسقط الكهر لان التملك بغير عوض يقدم عنده على طريق الهبة نصيحتهما تصرف الامر ويسقط اعتبار القبط لانه شرط في الهبة وقد امكن تصحيح التصرف باسقاط القول الذي هو الركن في البيع فلا يمكن باسقاط الشرط اولى فصار كما اذا كان عليه كفارة ظهرا وفار غيره ان يطعم عنه ففعل سقط عنه الكفارة من غير تفرقة بين ما اذا كان الطلب بعوض او بغير عوض ولها ان الهبة من شرطها القبط بالبعض فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حتى ليس من جسد القول فلا يثبت في ضمن قوله اعتقت ولا يمكن اعتبار سقوطه ايضا بخلاف البيع لانه تصرف شرعي يصح ان يثبت في ضمنه وفي مسئلة الامر بالاطعام الفقير نيوب عن الامر في القبط كالفقير في الزكاة نيوب قبضه عن الله تعالى ثم يصير قابضا لنفسه اما العبد فلا يقع في يده شيء لان الاعتاق انكاف للملك فلا نيوب عن الامر والولي لجوار عبده وامته صغيرا او كبيرا

فنا او سد تراو ام ولد على ما في البحر لان ولاية الجوار في المملوك بعهد على كمال الملك لا على كمال عرف والملك كما مل في الدبر و ام الولد فيملك لجوارها ايضا على النكاح اي اذا باشر النكاح بدون جناها نقد وقال الشافعي لا يجازي في العبد وهو رواية عن ابي حنيفة لان النكاح من حضاب بن الامية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامه لانه مال منافع بعضها فيملك تملكها ولنا ان النكاح ملكه لان فيه تحميته عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامه دون مكاتبته ومكاتبته لانها التحق بالاحرار نصرفا فبشرط رخصتها ولهذا قال في النهاية والخلاصة ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على اجازتها لانها ملحقه بالباينة فيما يثبت على الكتابة ثم لها ان تتردد حتى ادت بدل الكتابة فستفت بقى النكاح موقفا على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد العتق لم تنق مكاتبته وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة وهذا من الطف المسائل وقد ذكرناه في اول الباب ايضا واعلم ان من لا يملك اعتاق العبد لا يملك تزويجه ايضا بخلاف الامه فالاب والجد والولي والفاضي والوصي والمكاتب والشريك المفاوض يملكون تزويج الامه لا العبد والعبد الماذون والصبي الماذون والمضارب والشريك شركة عنان لا يملكون تزويجها ايضا عند ابي حنيفة ومحمد على ما صرح به في التبريز والخلاصة وفيها ايضا لو زوج الاب والوصي امه الصبي من عبده لا يجوز ولو زوج الرجل امته من عبده يجوز ويجوز له ثم يسقط نفقتها عن الزوج على المولى **باب في تزويج الكافر اذا تزوج كافرا** ثم يهود او في عدة كافرا قبل انما قيد بعدة كافرا لانه لو كان في عدة مسلم كان النكاح فاسدا بالاجماع ورد بان الكلام في نكاح اهل الشرك ولا يجوز للمسلم نكاح المشرك حتى يكون في عدة ويجوز ان يصور المسئلة بان اشركت بعد الطلاق وهي في عدة المسلم وذلك اي النكاح المذكور جائز في دينهم ثم استدلوا بقرائين الزوجان عليه اي على النكاح السابق عند ابي حنيفة في عدة وخلاف الرفر في الوجهين له ان الخطابات مثل قوله عم لا نكاح الا بشهود ونحوه عامة فيلزمهم الاحكام كلها ففسد النكاح في الوجهين الا ان لا تنقض لهم لانهم لا يملكون الدماء اعراضا عنهم لانهم كانوا كاهن وعبادا للصنم عراضا فان ارتفعوا واسلموا او كرمه قائمة وجب التفرق ولها ان النكاح في عدة لا يجوز بالاجماع وقد التزموا الحكم منا فلزمهم العدة والنكاح بغير شهود مختلف فيه فان مالكا وابن ابي ليلى يجوزانه ولم يلتزموا الحكم منا بجمع



الاختلافات ولا يحل ان حرمة النكاح انما هي للعدة وثبوت العدة املكه الشارع او الحق الزوج لا سبيل  
الى الاول لانهم لا يجاطبون بحقوقه ولهذا لم يتعرض لهم في التحريم والتحريم ولا الى الثاني لانه  
لا ينفقه على ما هو المفروض فكان النكاح وقع ابتداء صحيحا لوجود المفتق وهو صدور  
الركن من اهله مضافا الى محله وانفقه المانع بخلاف ما اذا كانت تحتة تحت مسلم فان المانع  
متحقق وهو اعتقاد الحرمة واذا صح ابتداء لا يرتفع بالا سلام والمرافعة لان ذلك حاله انفا  
والشهادة ليست شرطان في كفاءة وكذا العدة لا تنافي في حالة كفاءة كالمكروه اذا وطئت بشبهة  
يجب عليها العدة صيانة للحق الوطى ولا يبطل النكاح انفاً وهذا الشارة الى ان العدة لا يجب على  
الكافر وقال بعضهم يجب لكنها ضعيفة لان منع النكاح بناء على اعتقادهم كالا ستراد فيما بيننا  
والاول اصح على ما في العناينة ولو تزوج المجوسي بحرمه من امه او ابنته او اخته ثم اسلم او احدهما  
فرق بينهما بالاجماع لان النكاح الحرام حكم البطلان عندها كما قال في العدة واذا اسلم وجب  
التفرض به والتفريق وعندنا في الحكم الصحيحة على الاصح بناء على ما مر ان الحرمة املكه الشارع  
او الحق الزوج لا سبيل الى كل منهما الا ان الحرمة تنافي بكفاءة النكاح كالمعتزلة في النكاح  
المسلمين برضا او مصاهرة فيفرق بينهما بخلاف العدة لانها لا تنافي بقاء على ما ذكرناه  
وكذا اى فرق بينهما بالانفاق لو تراضيا معا البنا لما ذكرناه وبرافعة احدهما لا يفرق عندنا  
خلافاً لما حيث قال لا يفرق بينهما ايضا لان برافعة انقاد حكم الاسلام كما اذا اسلم احدهما  
وله ان استحقاق احدهما لا يبطل برفع صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده بل يعارضه بخلاف  
الاسلام فان اعتقاد المعز لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى وكذا الحكم اخذنا  
وانفاقا فيما لو تزوج المجوسي خامسة اوجع بين الاختين ثم اسلم او احدهما او تراضيا او  
احدهما واعلم ان الحزنى اذا تزوج خمس نسوة او باختين ثم اسلم واسلم معه فان تزوجت في  
عقد واحد بطلت كاهن وان في عقد منفردة صح نكاح الرابع والاول وبطل نكاح الخامسة  
وكذا الحكم في الاختين ان تزوجها في عقد واحد بطل نكاحها وان في عقدين بطل الثاني وهذا  
قول الجرح واليوسف وقال محمد والشافعي بخلافه انما من الحسن وولادة من الاختين سواء  
تزوجها في عقد او في عقود وقال محمد في السير الكبير ولو كانت هذه العقود فيما بين اهل  
الدمه كان الجواب على ما قال الزوج واليوسف وعلى هذا لو اسلم الزوج وتحتة ام وبنت  
واسلم معه فان كان تزوجها في عقد واحد بطل نكاحها ثم ينظر ان لم يكن دخل بها فله

ان تزوج الابنة دون الام وان كان دخل بها لم يكن له ان تزوج بولادة منها وكذلك ان دخل  
بالام وحدها وان كان دخل بالابنة وحدها فله ان تزوج الابنة دون الام وان كان  
تزوجها في عقدين فنكاح الاول جائز والثاني فاسد اذ لم يدخل بها او دخل بالاولى  
وان كان دخل بالثانية فان كانت الاولى بنتا فسد نكاحها وان كانت اما فنكاح الابنة  
صحيح على قولها واما على قول محمد فسواء تزوجها في عقدين او في عقد فنكاح الابنة صحيح  
الا ان كان دخل بالام في يفرق بينه وبينها اذا كان دخوله بالام بعد ما تزوج الابنة  
فان كان قبل ان تزوج الابنة فنكاح الام صحيح كذا في التناظر خاينه والطفل مسلم ان كان احد  
ابوين مسلما او اسلم احدهما لان جملته تابع احيز الا بوس ديننا انظر له هذا اذ لم يختلف اهل دار  
بان كانا في دار الاسلام او في دار الحرب وكان الصغير في دار الاسلام واسلم الوالد  
في دار الحرب لانه من اهل دار الاسلام حكما واما اذا كان الولد في دار الحرب والوالد في دار  
الاسلام لا يتبعه ولده ولا يكون مسلما لانه لا يمكن ان يجعل الوالد من اهل دار الحرب بخلاف  
العكس وكتابي اى الطفل كتابي ان كان بين كتابي ومجوسي لان المجوسي شر من الكتابي لان له ديننا  
سواء باحتي توكل في حقه ويجوز نكاح نسائه للمسلمين بخلاف المجوسي وقال الشافعي يكون مجوسيا  
لان الكفارضة قد تحققت فيه فاحدها يوجب الحرمة والآخر يوجب الجمل فيغلب الحرمة  
بخلاف ما اذا كان احدهما مسلما لان الكفر لا يعارض الاسلام قلنا ان حل الذبيحة والكفالة  
من احكام الاسلام فيخرج بها كما يخرج بالاسلام فلا يخفى لما رضى عنها ايضا ولو اسلمت  
زوجة الكافر او المجوسي عر من الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له والافرق بينهما واعلم  
ان الزوجين لما ان يكونا مجوسيين او كتابيين او الزوج مجوسي والزوجة كتابية او بالعكس فعلى  
الاولي ان اسلم عر من الاسلام على الآخر وعلى الثاني ان اسلم هي فكذلك عر من على الزوج لا ان اسلم  
الزوج والثالث كالثاني والرابع كالأول هذا عندنا وقال الشافعي لا يعرض الاسلام على الآخر  
لان فيه ترضينا لهم وقد صما بعد الذمية ان لا نفرض لهم الا ان ملك النكاح قبل الدخول  
غير متأكد فينقطع بنفس الاسلام وبعده متأكد فيتأجل الى انقضاء ثلاث حيض للتفريق كذا في  
الطلاق حيث ينقطع قبل الدخول بنفسه وبعده لا ينقطع حتى ينقض عدها قلنا ان عرس  
الخطاب فرقيين مضرا في وضرائه بابا نر عن الاسلام على ما ذكره الطحاوي ولم ينكر لمحمد  
من الصحابة فكان ذلك لاجماع ولان الاسلام لا ينبغي مقاصد النكاح بينها وهو ملك ولا تزواج



فلا بد من سبب يثبت عليه قوت الملك والاسلام طاعة لا يصح سببا لا يقطع لثبوت العصمة  
به وكذا كسر المصير لا ينافي فيه كانه حالة الابتداء وفي حالة البقاء قبل الاسلام وكذا اختلاف  
الدين لا ينافيه كانه لو كان هو مسلما وهي كناية فيعرض الاسلام بذكر اكرامه ليحصل المقاصد  
بالاسلام والفرقة بالاباد فانه معصية يناسب زوال العصمة فان ابى الزوج سواء كان  
بالفا او صيتا ميثرا لان ايمان الصبي وردنه معتبرا وانما لم يقتل بالردة لعدم اهليته بالتجربة وانما  
لم يقتل بعد البلوغ لان اخلا فهم في صحة اسلامه حال الصبي شبهة في اسقاط ائقلا والفرقة  
طلاق فيلزمها العدة لو كانت مدخولة بها لانها بالاسلام التزمت لحكامه بخلاف الكوفة التي  
طلقها زوجها الذي على ما سياتي في اخر العدة خلافا لابي يوسف لان الفرقة صارت بسبب  
يشترك فيه الزوجان وهو الاباء وكل فرقة كذلك لا يكون طلاقا لعدم تصوره من المرأة ولها  
ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه  
في الشريح باحسان كانه كجب والعنة فان التفريق بسببها طلاق فيفريق بينهما لان اب  
هي لان الطلاق لا يتصور من جانبها حتى ينوب القاضي منابه في الطلاق فلا يكون كفرقة  
من جانبها طلاقا واطلاق في الزوج فتمثل الصغير والجنون لان اباء الصغير اتفاقا والجنون  
طلاق على ما صرح به في الريلى والبحر مع ان الطلاق منها لا يصح قالوا وهي من غريب المسائل  
حيث يقع الطلاق منها وفي الريلى ونظيره اذا كانا جنونين او كان الجنون عينا فان  
القاضي يفريق بينهما ويكون طلاقا اتفاقا وتحقيقه ان الصبي والجنون اهلان للوقع لا  
للايقاع بدليل ان الصبي اذا ورت فربه يفتق عليه وما نحن فيه ووقع الايقاع كما لو علق الزوج  
الطلاق بشرط وهو عاقل ثم جن ثم وجد الشرط وقع عليه وهو جنون كونه اهلا للوقع  
ولها اي لتلك المرأة المهر لو وقت الفرقة التي كانت بالاباء بعد الدخول لانه ناكذ بالدخول  
ولا اي ان وقت الفرقة قبل الدخول فنصفه لو ابى الزوج ولا شئ لها اوابت لانها فوت  
الكبد قبل ناكذ البذل فاشبه الردة والطاوعة ولو كان ذلك في اسلام احد الزوجين  
الجوسيين او انسابيين او احدهما مجوسى ولا حرج في رآهم اي دار الحرب لا يبين اي المرأة  
للسلمة حتى يحض ندرنا ان كانت ذات حيض او تمضي عليها ثلثة اشهر ان كانت لا تحيض قبل  
اسلام الآخر فان حاضت ثلثا او يمضي ثلثة اشهر بان لان الاسلام ليس سببا للفرقة لكونه  
نعمة والعرض على الاسلام متقدر لقصور الولاية ولا بد من كفرقة دفا للفساد فاقنا طها

والصغيرة التي لا يمكن وطئها والصحيحة والمريضة والرتقاء والمولى منها والمأهرم منها فيه سواء  
وقال انشا في اذ كانت الحديدة بكر افضلها بسبع ليل وان كانت ثيبا فثلث ثم التسوية  
بعده لان القديمة قد ائتت صحبته والحديدة لا فيفضلها بزيادة الصحة وبكثرة زيادة نفرة  
من الرجال فيفضلها بسبع ليل ولنا اطلاق قوله من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في  
القسم جاء يوم الغنمة وشقه مايل رواه ابو داود وعن عابشة ان النبي لم كان بعد في القسم  
بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة في  
النسائي وابن ماجه ولان القسم من حقوق النكاح فلا تفاوت بينهما في ذلك والاختيار  
في مقدار الدور الى الزوج ان شاء بيت بكل منها ليلة ليلة او فصا عد لان المستحق هو التسوية  
دون طريقة لان تعيين الطريق غير معتبر وللامه والكاتبه والمديرة وام الولد نصف الحرة  
على ما ورد به لاثر ولا حل لامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحنفية  
من القسم والطلاق والرق قائم في الكاتبه والجنها وفي الكفاية بخلاف النفقة والكسوة  
والسكنى فانها مبنية على الكفاية فيجب على السوية ونفقة في الريلى بان هذا لا يتشبه على قول من  
يعتبر النفقة بحالها وهو المختار وانما يتشبه على قول من يعتبر النفقة بحال الرجل فقط ولا قسم  
في السفر فيسا فربن شاء والفرقة لعب وقال انشا في الفرقة مستحقة لما روي انه عم  
كان اذا اراد سفر ارفع بين نسائه الا انا نقول ان الفرقة لتطليب قلوبهن فكانت من الاستحباب  
لانه لاحق للمرأة عند مساقاة الزوج حتى جازله ان لا يستحب واحدة منهن فكذا لا راسا  
بواحدة منهن ولا يحسب عليه بتلك المدة من نوبتها على ما في الريلى وان وهبت قسمها لغيرها  
صح ولها ان يرجع لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط لانه في الحنفية الامتناع لا  
اسقاط **باب** هو بفتح كراء وبكسر هاء لغة وهو في اللغة معز اللبس من الشئ **فصلنا**  
وفي الشريعة هو معز الرضيع يقال رضع الصبي رضعا فهو راضع ورضيع وذكر المص خارج  
حجج الغالب والافاحمة ثابتة بغير المعز ايضا على ما سياتي من ندى لارمية منه كانت لارمية  
اوحية خلافا للنسائي قال لا يثبت الرضاع في لبن الميتة على ما في الكفاية وكذا ثبت حرمة  
الرضاع ولو كانت لارمية نائمة على ما في الاشياء من الفم الثالث في وقت مخصوص في  
في مدة الرضاع وكل قيد فائدة بمنظور وشبه حكمه اعني الحرمة بقليله وكثيره اي قليل الرضاع  
ولو بمقتضى وقعة لكنه لا بد ان يعلم ان اللبن قد وصل الى بطنه والام يثبت الحرمة على ما في الخلا



حيث قال المرأة اذا دخلت حبله ثديها في الثدي ولا يدري ان دخل اللبن حلق الثدي ام لا لا يثبت حرمة الرضاع لان الاصل استمرار عدم كذا في البرزخية وهذا لان علة الحرمة هي البرزخية وذلك جواز اللبن اليه لا يجرد للمص والعلم بوصول اللبن باقرار المرأة وفي الحائض عن ائتياب الفيل من الرضاع معسر ما يعلم انه وصل الى الحوف وهذا عندنا وقال الشافعي لا يثبت الرضاع الا بخمس رضاعات في خمسة اوقات يكتفي الصغير بكل واحدة منهن لما رواه مسلم عن حديث عائشة انها قالت كان فيما نزل من القرآن عشر رضاعات يخرج من ثم نسخ بخمس معلومات فتوفي رسول الله عم وهي فيما يقرأ من القرآن واما قالت من فروع الاحرمة المصاة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجاتان رواه مسلم المصاة فعل الرضيع والاملاجة فعل الرضاع ولما قوله تعالى واما انكم اتوا ارضعكم واخواتكم من الرضاعة علقه بفعل الارضاع من غير قيد بالعدد واليقيد به زيادة عليه وهو نسخ لا يجوز وما رواه في الصحيح من فروعها قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولان علة الحرمة هي شبهة البعضية وقد وجد في القليل ايضا وما رواه مسنوخ ان كان بعد الكتاب او مردود به ان كان قبله في مدته لا يبعدها لقوله عم لا رضاع بعد الفصال اي مدة الفصال ولان الحرمة باعتبار النشو وذلك في الدة اذا اكبر لا يشرب باللبن حتى اذا مضى الرجل ثدي امرأته وشرب لبنها لم يحرم عليه امرأته لكونه بعد الفصال وقيل لا يباح الارضاع بعد هذه الدة لان اباحت ضرورية لكونه جزء الادنى والضرورة بعدها وقيل ان الارضاع الى الدة واجب وقيل انه واجب الى استنفاء الولد ومسحج الحولين وحائز الحولين ونصف ولو قلم في الدة ثم ارضع فيها يثبت الحرمة وان استغنى عن اللبن بالطعام في ظاهر الرواية وعن ابي ان استغنى به لا يثبت الحرمة وعند ايضا انه ان كان لا يستغنى به بل اكثر ما يتناول له اللبن يثبت الرضاع ويثبت به الحرمة وان كان اكثر ما يتناول له هو الطعام لا يثبت الرضاع وفي الحائض والرضاع الوجوب للتحريم ما كان في حالة الصغرو والكبر ولمدة الرضاع ثلثة اوقات اربع او وسط واقفي الا في حول ونصف والاوسط حولان والاقصى حولان ونصف حتى لو نقص عن الحولين لا يكون شططا ولوراد على الحولين لا يكون ثديا وفيه ايضا ان مدة الرضاع عند بعض العلماء ثمان سنين وعند بعضهم جميع العمر مدة الرضاع وعن الحسن اربع سنين وعن بعضهم عشر سنين وعن بعضهم خمسة عشر سنة وعن بعضهم عشرون سنة وهي في مدة الرضاع في حق الحرمة واما قلنا في حق الحرمة ليدل على التفرع الا في لان مدة الرضاع

في حق استحراق الاجز فيها اختلفت عباراتهم ففي خلاصة اجمعوا ان مدة الرضاع في حق استحراق الاجز على الاب سنتان وفي الحائض عن شمس الائمة لكلوا في انها على الخلاف المقر في مدة الرضاع في حق ثبوت الحرمة حتى ان المصلحة تستحق لجرة ارضاع الولد على الاب الى تمام حولين ونصف عند ابي ج وعندها الى تمام حولين وكثير من المشايخ قالوا ان مدة الرضاع في حق استحراق الاجز على الاب مقدرة بحولين عند الكل انفق حولان ونصف عند ابي ج وعندها حولان وقال زفر ثلث لحوال لانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الابنات باللبن ويحصل بغيره ابقاء الحيوة وذلك التغير لا يكون الا بزيادة مدة على الحولين تنقود الصبي فيها غيره لان انقطع دفعه من غير ان يعود غيره مهلك والحول حسن لتلك الزيادة للحول من حال الى حال لا يشاله على الفصول الاربعة ولهذا اجل العنين به ولها قوله تعالى وحله وفضاله ثلثون شهرا ومدة اكل اناها سنة فبقى للفصال حولان وقوله عم لا رضاع بعد حولين ولان الظاهر الرضيع يكتفي في الحولين باللبن وبعدها لا يكتفي به فكان كالكبير وهو لا يستغنى رضيعا ولا في هذه الامة ايضا ووجه انه ذكر شيئين وضرب لها مدة ثلثون شهرا وكل ما كان كذلك كانت المدة المضروبة مدة لكل واحد منها بكالها كقوله لفلان على الف درهم وخمسة افقرة حنطة الى شهرين يكون الشهران لجل لكل واحد منها بكالها الا انه قام كالتقص في الكل وهو حديث عائشة الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فبقى في الفصال على ظاهره وفيه نظر لانه يستلزم استعمال لفظ ثلثين في مدلوله وفي ندلوله اربعة وعشرين وذلك لا يجوز لانه جمع بين الخففة والجمان ولهذا استدلل بعض مشايخنا بانه لا بد من الزيادة على الحولين على ما ذكرناه في وجه نفوذ قدرناها بادي مدة لكل سنة اشهر لانهما مقبرة فان غذاء الجنين بغيره غذا الضيع كما يغير غذا الغنم وما روي به محمول على مدة الاستحقاق اي لا يستحق على الاب لجرة الارضاع بعد الحولين او لا يستحق الولد الرضاع بعدها وعلى هذا اجل قوله تعالى والوالدان يرضعن اولاد حولين كاملين فيحرم به ما يحرم من النسب ما روي به الصحيح فيحرم على الرضيع والرضيعة كل من الرضعة وزوجها مع اصولها وان علا وفروعها وان سفل ومع لخواها ولخواه اصولها ولخواها ولخواها اصولها كما يحرم الام والاب مع اصولها وفروعها واخواتها ولخواها على ولدها من النسب فيحرم عليه ابنتا الرضاعية للاخت النسبية وكذا يحرم كل من رضيعي ثدي على الاخر ويحرم ايضا فروع الرضيع والرضيعة وان سفل وزوجها على الرضعة ولخواها وزوجها



فحرم ولد الرضيع على المرضعة لانها جده وكذا على ولدها لانه ولد لحيته وكذا بنته على زوجها لانها جدها  
وكذا زوجته على زوجها لانها زوجة فرعه وكذا زوج المرضعة على المرضعة لانها ام زوجته  
فان في الاختيار اذا ارضعت المرأة صبياً حرمت على زوجها وابائه وابائته ليكون المرضعة ام  
الرضيع واولادها لكونه ولخوانه من تقدم وتلحق فلا يجوز ان يتزوج بنتاً من ولدها وولد  
ولدها وان سفلوا واباؤها لجداده وامهاتها جدها وقال في خزانة المفتي لو ارضعت امرأة  
صبياً حرم عليه من تقدم من اولادها ومن تلحق الاجدة ولده استثناء من قوله بحرم اي يحل  
حدة ولده من الرضاع يصدق على صورته احدها ما اذا كان لرجل ولده من النسب ولحيته  
من الرضاعة وتاينها ما اذا كان له ولده من الرضاعة وله جده من النسب وتاينها ما اذا كان له  
ولده من الرضاعة وله جده من الرضاعة فانه يحل له تزويجها في الصور التي لا يحل ذلك  
من نسب لانها تكون امه اذا كانت لجدته من قبل الاب وام امرأته اذا كانت من قبل الام والا  
لخت ولده من الرضاع وهو يصدق على تلك صوراً ايضا لحدتها ان كان له ولده من النسب  
وله لخت من الرضاع وتاينها ان كان له ولده من الرضاع وله لخت من النسب وتاينها ان كان  
له ولده من الرضاع وله لخت من الرضاع ايضا فانه يجوز ان يتزوج لخت ولده في الصور  
التي لا يجوز له ان يتزوج لخت ولده من النسب لانه لما وطئ امها حرمت عليه بخلاف ما  
لو كانت جارية بين شريكين فجاءت بولد فادعياء وثبت النسب منها وكل واحد منها ثبت  
من امرأة اخرى جاز لكل واحد من الشريكين ان يتزوج بانه صاحبه وان كان كل واحد  
منها متزوجا بلخت ابنه من النسب على ما في شرح الوفاة لعلاء الدين الاسود والاعية  
ولده من الرضاع وهذا يصدق ايضا على تلك صور على ما ذكرناه ولا يجوز ذلك من النسب  
لانها تكون لخت من النسب والا ام لحيته او لخته من الرضاع يصدق كل منها على تلك صور  
ايضا لام الرضاعة لزوج او لخت النسبين او الرضاعتين الام النسبية للاخ والاخت الرضاعية  
فصار ست صور يجوز ان يتزوج في كل منها ام لحيته او لخته من الرضاعة ولا يجوز من النسب  
لانها يكون امه اذا كان لها ولخت الاب وام اولادها او موطوءة ابية اذا كان لها ولخت الاب  
وهذا المعنى بعد في الرضاع والام عمه او عنته من الرضاع يصدق كل منها على تلك صور  
ايضا لام الرضاعة للام والعم النسبين او الرضاعتين والام الرضاعية للام والعم  
النسبين فصار ست صور يجوز ان يتزوج في كل منها ام عمه او عنته من الرضاع ولا يجوز

من النسب لانه يكون جده اذا كان عمه او عنته لاب وام اولادها او موطوءة جده اذا كان لاب وكذا  
الحال في قوله او خاله او خالته اي يحل ام خاله او خالته من الرضاع على الصور التي لا يحل  
منها الام من النسب لانها جده من النسب بخلافه من الرضاع وهذه الصور كلها بيان ما يحل ويجز  
ثم شرع في بيان ما يحل للمرأة بقوله والاخا ابن المرأة اي يحل لها ابن المرأة لها اي تلك  
المرأة ويصدق هذا ايضا على تلك صور الاخ والابن الرضاعتين للمرأة والاخ الرضاعية للابن  
النسبية لها والاخ النسبية للابن الرضاعية لها ولا يجوز من النسب لانه يكون ابنها او ابها  
وفسر عليه اي يحل للمرأة ان يتزوج بابي اخنها او بابختي بنتها وبابى حفدةها ويجز ولدها  
ويجوز ولدها وبهم ولدها كلها من الرضاع ولا يحل ذلك من النسب ويحل لرجل لخت الرضاع  
يصدق على تلك صور الاول ان يكون له اخ من النسب ولهذا الاخ لخت رضاعية والثاني ان يكون  
له اخ من الرضاع وله لخت نسبية والثاني ان يكون له اخ من الرضاع وله لخت رضاعية  
وكذا يحل له نسباً كاخ من الاب له لخت من امه تحل لاخت لحيته من ابية لانه ليس بنسبها  
نسباً لوجوب الحرمة والاحل بين رضيعي ثدي وان اختلف زمانها لانه اخوان من الرضاع  
لكون امها واحدة ولا تاثير لاختلاف الزمان وان اختلفت زمانها لاختلاف كنفدي بان ارضعت  
احدها من ثدي ثديها والاخر من ثديها الاخرى فان كان زوج المرضعة مختلفا عند  
الارضاعتين فهما اخوان او لختان لام وان كان ابوها واحدا فهما اخوان او لختان لاب وام  
من الرضاعة وان كانت تحت امرأتان لكل واحدة منها لبن فارصفت كل واحدة منها صبياً  
فهما لختان لاب من الرضاع كذا في الخلاصة ولا بين رضيع ورضيعة وولدها وولد  
مرضعة وان سفل ما ذكرناه وفيه استدراك اللهم الا ان يراد بالولد هنا ما يكون نسباً  
وفيما سبق ما يكون رضاعاً وولد زوج عطف على ولد مرضعة لبها اي لبن المرضعة منه  
اي من ذلك الزوج اشار به الى من في قاضيه ان اذا ولدت المرأة من زوجها ولدا فطلقتها  
الزوج وتزوجت باخر فارصفت بلبن الاول ولدا وهي تحت الزوج الثاني فان الرضاع  
يكون من الاول لان نزول اللبن كان منه رجل تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن  
فارصفت صبياً كان الرضاع من المرأة دون زوجها حتى لا يحرم على الصبي اولاده هذا الرجل  
من غير هذه المرأة انتهى والى من في المحيط لو ولدت من زوج وارصفت ولدها ثم تبين في وقتها  
صبية لا يثبت بين زوجها وبين صبغة اللبن التي حرمة الرضاع لانه ليس بلبن ذلك الفعل انتهى واختلفوا



في امرأة طلقها زوجها ولها لبن منه وتزوجت بزوجه لغيره فجلت من الثاني فارضعت صبيها قال ابو  
 الرضاع من الاول ما لم تلد من الثاني واذا ولد كان الرضاع من الثاني وعن ابو يوسف فيه  
 روايتان في رواية ان عرفت ان اللبن من الحبل الثاني فالرضاع من الثاني وينقطع حكم الاول  
 وفي رواية اذ حملت من الثاني ينقطع حكم الاول وقال محمد الرضاع منها حتى يوضع الحبل الثاني  
 فاذا وضعت من الثاني لا من الاول يمين ولحق كونه من الثاني فيجعل منها احتياطاً وكذا  
 وكذلك يقول ابو يوسف الا اذا عرفنا انه من الثاني بالحبل منه او برقة اللبن فانه اذا رُق  
 فهو من الثاني واذا غلظ فهو من الاول فهو اي ذلك الزوج اب للرضيع اي كما ان المرضعة له  
 واعلم ان امومة الرضعة للرضيع ما لا شك في ثبوتها واما ابوة زوجها له فاما ثبت لو كان  
 لبن المرضعة من ذلك الزوج والا فلا ثبت ابوة الزوج للرضيع بل يكون الرضيع ربيبة له من  
 الرضاع كما لو تزوجت ذات لبن رجلاً فارضعت به صبياً فانه لا يكون ولدها هذا الرجل من  
 من الرضاع بل يكون ربيبة له من الرضاع ويكون للاول ولداً من الرضاع حتى يجوز ان  
 يتزوج هذا الرضيع لاولاد الزوج الثاني من غير تلك المرأة وبخواته كانه النسب ولا يجوز ان يتزوج  
 لاولاد الاول وبخواته وكذا لا يجوز ان يتزوج هذه الرضعة الزوج الثاني لنفسه وان كانت  
 ربيبة سواء كانت المرضعة تحت هذا الزوج او وقت بينها مفارقة وان وطئ الامهات  
 يحرم اكنات ولو من جهة الرضاع كذا في الدرر وابنه اي ابن الزوج الخ وبنه تحت ووجه  
 عم واخذ عمة اي من الرضاع والاصل فيه ان ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع سوى اكنات  
 ولا حرمة لورثتها من شاة لان حرمة ائمتها بطريق الكرامة بواسطة شبهة الجزية ولا  
 جزية بين الادعي والهانم وحكي ان محمد بن اسمعيل البخاري يقول انه ثبت به حرمة المصاهرة  
 وكان يفتي بسحب دخل بخاري في زمن الشيخ ابي جعفر الكبير فقال له الشيخ لا تغفل فاني  
 ان يقبله فاجتمعوا واخرجوه من بخاري او من رجل لانه ليس بلبن على التحقيق لان اللبن لا  
 لا يتصور الا من يتصور منه الولادة غذاء للولد فصار كما اذا نزل من ثدي البكر ماء اصفر  
 ولا في الاحتقان بلبن المرأة لان الحرمة باعتبار النشور ولا يوجد ذلك في الاحتقان  
 لا يدون بالبناء وهو من الادعي لا من الدبر وعن محمد انه ثبت به حرمة كائنت نفسيه  
 من النشور قلنا ان النشور يتعلل بالوصول الى الجوف والحرمة في الرضاع معنى النشور ولا يوجد  
 وعلى هذا الخلاف انه لو اقر في اذنه او وصل الى جائفته او اقر في اظفره في الحبله ولبن البكر المني

محرم اي موجب للحرمة بشرط ان تكون البكر بلغت تسع سنين او اكثر اما لو لم تبلغ تسع سنين فنزل لها  
 لبن فارضعت بصبيها لم يتعلق به تحريم كذا في البحر عزو الى الجوهرة وقال في قاضيه ان بكر لم يتزوج  
 قط فنزل لها لبن فارضعت بصبيها صارت اما للصبي وثبت جميع احكام الرضاع بينها حتى لو تزوجت  
 البكر رجلاً ثم طلقها قبل الدخول بها كان لهذا الزوج ان يتزوج تلك الصبية وان طلقها بعد  
 الدخول لا يكون له ان يتزوجها لانها صارت من الربائب التي دخل بها انتى والذي ظهر منه  
 ان لبن البكر لما ثبت الرضاع بين البكر ورضيعها لا يثبت بين زوجها وانما حرمة عليه تزوج  
 تلك الصبية كونهما من الربائب التي دخل بها لا حرمة الرضاع ولكنه قال في الخلاصة ولو تزوج  
 لبكر لبن وهي لم تتزوج بعد فارضعت ولداً فهو رضاع محرم فلو تزوجت البكر لا يثبت للحرمة  
 من الزوج قال في المحيط وكذا اذا تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن فان اللبن من  
 هذه المرأة دون زوجها انتى كلام الخلاصة وقد ذكرنا عن قاضيه ان مثلما نقله عن المحيط  
 والذي ظهر منه ان لبن المرأة لا يثبت الرضاع بين الرضيع وزوج المرأة ما لم تلد منه ولا يخالف  
 هذا ما فهم من اطلاق ما ذكرنا من قاضيه من قوله وان طلقها بعد الدخول لان حرمة الصبية  
 التي في كلام قاضيه على الزوج ليس للرضاع بل كونهما من الربائب التي دخل بها على ما ذكرنا  
 واطلق في لبن البينة فافاد انه لا فرق بين ان يحلب قبل موتها فيشرب به الصبي بعد موتها او حلب  
 بعد موتها على ما صرح به في قاضيه واذا ثبت الحرمة بهذه البينة حل الزوج هذه الصبية التي  
 تزوجها ان يدفن البينة وبمبها لانه صار محرماً لها لكونها ام امرأته كذا في البحر ثم الاصل في لبن  
 البكر اطلاق النصوص الدالة على حرمة اللبن ولانه سبب للنشور والنشور يثبت به شبهة  
 البعوضة لانه لبن حقيقة كل من غيرها من النساء واما لبن البينة فينه خلاف الشافعي قال  
 لا يثبت بلبن البينة حرمة الرضاع لان الاصل في ثبوت الحرمة هي المرأة نفسها وبلبن لم يزوج  
 محلاً لها حتى لا يوجب وطئاً حرمة المصاهرة ولان اللبن محله الحيوة فيموت بموتها فيكون  
 نجساً فلا يفيد حرمة الرضاع ولان هذا العقل حرمة وحرمة الرضاع كرامة فلا تنال الحكم  
 كالزنا في ثبوت حرمة المصاهرة عنده ولنا انه لبن حقيقة كسائر الالبان وهو سبب النشور  
 والنشور فينا وله اطلاق النصوص ولا نعلم انها لم يبق محلاً للحرمة كيف وانما لو حلبت لبنها فاجوز  
 صبي بعد موتها يثبت به التحريم على ما ذكرناه من قاضيه وان لبن ايضا ان اللبن يموت بموتها  
 كيف وان يحلب اذ بان من الحي ولو كان يموت لما حل لان ما بين منه فهو ميت بعد الابانة



وقوله مجزأ أو فطر حرام بغير ما إذا خالطه خمر فأوجبه صبي فإنه يتعلق به التحريم إذا كان اللبن  
غالباً بالاجتماع لما فيه من إنبات اللحم وانتشار العظم مع أنه مجزأ وكذا الاستقاط أي ثبت  
به الرضاع وكذا الوجور لأنه يصل اللبن إلى المعدة على وجه يحصل به الغذاء والنشوة قاله  
المصباح السعوط مثال رسول دواء يصب في الأنت والسعوط مثل قعود مصدر والوجور  
بفتح الواو الدوا يصب في الحلق واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم عند الإجماع أي مطلقاً سواء كان  
اللبن غالباً بحيث يتقاطر عند رفع اللقمة أو لا وسواء كان مطبوخاً أو لا خلافاً لما عند غلبة  
اللبن أي بغير طبخ ومسا من نار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم بالاتفاق سواء كان اللبن غالباً  
أو مغلوباً أما إذا كان مغلوباً فقط وأما إذا كان غالباً فلا يربط بالاطح بالطعام بصير اللبن شياً  
للطعام وإن كان غالباً لا يسي لبناً مطلقاً ووجهها فيما لم يطبخ أي في الخلاف أنه انقلب  
عند أغلب كالمعدوم ووجه الإجماع أن الطعام أصل واللبن تابع له في حق اللق وهو النغذي  
فيل قول الإجماع فيما إذا لم يتقاطر اللبن عند حل اللقمة فإن تقاطر ثبت به الحرمة وقبل لا يثبت  
به الحرمة بكل حال واليه مال الإمام السرخسي وصححه الهداية إذ لا عبرة بالتقاطر إذا كان هو  
النغذي وعن شيخ الإسلام خواهر زاده قول الإجماع فيما إذا أكل الصبي الطعام لقمة لقمة لما إذا أحسن  
حسوا فثبت به الحرمة وذكر في قاضيان أنه لو نثر خبزاً في لبنها وتشرب الخبز اللبن أولت  
سويقاً بلبنها إن كان يوجد منه طعم اللبن يثبت الحرمة والآفل ويعتبر غالباً أي بالاتفاق  
على المشهور لو خلط لبنها بماء أو دواء أو لبن شاة لأن المغلوب مستهلك فأحكم بدار مع الغالب منها  
فإن كان هو اللبن يتعلق به التحريم لأن الموقهنا ليس النغذي بغير اللبن كما في الطعام في قول الإجماع  
ولا إنبات اللحم ولا انتشار العظم ولا يثبت الرضاع إلا بها واختلف في تفسير الغلبة قبل أو جهل  
في لبن المراد دواء فغير لونه ولم يغير طعمه أو على العكس فأوجبه صبي حرم لأنه غالب وإن  
غير اللون والطعم ولم يوحده طعم اللبن ولونه لم يحرم لأنه مغلوب وقبل إذا لم يغيره الدواء  
من أن يكون لبناً ثبت به الحرمة ولم يذكر الحكم فيما إذا كانا متساويين وينبغي أن يثبت الحرمة  
احتمالاً وكذا أي يعتبر غالباً لو خلط بلبن امرأة أخرى عند أبي يوسف وكذا عند الإجماع في  
رواية وعند محمد يتعلق الحرمة بها وهو قول زفر ورأيه لعزى عن الإجماع وجهه أن كل واحد  
منها حرم لكونه سبباً لإنبات اللحم وانتشار العظم ولينشوي فيه القليل والكثير ولا يختلف  
الحكم بالزيادة ولا بالنقصان لأن اللبن لا يفسد إلا بالفساد لا بالزيادة ولا بالنقصان

الحكم عليه كالوختلاط بلبن الأنثى وفي التبيين عن الغاية قول محمد أظهر ولحوظ وإن أرضعت المرأة  
صغيراً حرمتها يعني رجل تحتها صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة في مدة الرضاع حرمتها  
عليه لجمعه بلبن الأم وأثبت رضاعاً ولكنه لا أن يزوج الصغيرة إن لم يطاء الكبيرة لكونها بنت  
امرأة لم يدخل بها بخلاف الكبيرة لأنها أم امرأته فتحرم عليه بمجرد نكاح بنته ولا يشترط فيه  
الدخول بالكنة على ما مر في المحرمات من أن وطئ الأمهات يحرم إنبات ونكاح إنبات يحرم  
الأمهات ولو تزوج كبيرة وثلاث رضعات فأرضعت الكبيرة ولحده بعد واحدة وأرضعت  
واحدة ثم اثنتين معا حرم عليه جميعاً أم الكبيرة والصغيرة الأولى لأنها صارنا أمّاً وبنتاً  
وأما الباقيين فلا لأنها صارنا اختين في نكاح واحد وإن أرضعت ثنتين معا ثم لثالثة حرمت  
الكبيرة وأوليان ولا يحرم لثالثة لأنها صارنا ابنة امرأته بعد ما بنت امرأته قبل الدخول  
وإن تزوج صغيرتين وكبيرتين فأرضعت الكبيرة ثلث صغيرات بنت كبيرتان أو صغيراً  
الأولى أم الكبيرة الأولى فلا لأنها با رضاع الصغيرة الأولى صارنا أمّاً وإن كانت له فيبطل  
نكاحها ونكاح الصغيرة الأولى لأنها با احتمالاً في نكاح واحد وأما الكبيرة الثانية فلا لأنها با رضاع  
الصغيرة الأولى صارنا أمّاً وإن كانت له فيبطل نكاحها والصغيرة الثانية أمّاً لأنها صارنا  
بنت امرأة بنت منه قبل الدخول وليس في نكاحه غيرها فلا يحرم كذا في قاضيان ولا مهر لكبير  
أن لم توطأ لأن الفرق فجاءت من قبلها قبل الدخول بها كانت ردها حتى لو كانت الكبيرة مكروهة  
أو نائمة فأرضعتها الصغيرة أو أخذ رجل بلبن الكبيرة فأوجبه العتق أو كانت الكبيرة مجنونة  
فلها نصف مهر لعدم أصناف الفرق إلاها وللصغيرة نصفه لأن الفرق ليست من قبلها ولها  
غير معتبر في إسقاط حقها لأنها ليست من أهل الجارات على العفل فلا يسقط مهرها إلا ترى أنه  
لا يجب الكفارة عليها ولا تحرم عن الأرت حتى لو وجد في الكبيرة أيضاً ما يمنع عن إعتبارها  
كالجنون وغيره لا يسقط حقها ويرجع أي الزوج به أي بنصف المهر الذي لزمه للصغيرة على  
الكبيرة إن علمت أي الكبيرة بالنكاح وقصدت الفساد أي فساد النكاح وفي لفظ الفساد  
إشارة إلى ما ذكره الجيران المذهب عند علمائنا أن النكاح لا يرتفع بحرمة الرضاع والمصاهرة بل  
يفسد حتى لو وطئها قبل التفريق لا يجب الحدة وبعده يجب عليه الحدة أشبه الأمر عليه ولم يشبه  
نقض عليه محمد في الأصل ذكره الرافعي في اللعان وقال في البرازية وبشيت حرمة المصاهرة  
وحرمة الرضاع لا يرتفع النكاح حتى لا يملك المرأة التزوج بزواج آخر إلا بعد التناكح وإن مضى



عليها سنون والوطي فيه لا يكون زنا استنبه عليه اولاً وفي النكاح الفاسد بجور لها التزوج بزوجه  
اخر قبل التفريق انتهى يعني ان النكاح في حرمه الرضا فاسد فلا يحتاج امرأة فيها الى تفريق العاقد  
في التزوج بزوجه اخر على ما هو الحكم في النكاح الفاسد وقد ذكرناه في باب الولي نقلاً عن الجي  
بل يحتاج فيه الى التاركة والتاركة في الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالاقول بان يقول كذا  
او خلعت سبيلك حتى لو انكر نكاحها وقال لها اذهبي فزوجي يكون متاركة ولو لم يقل لها  
اذهي وتزوجي فيجوز الا نكار لا يكون متاركة كذا في الخلاصة من النكاح الفاسد وفيها ايضا  
عن مجموع النوازل الطلاق في النكاح الفاسد يكون متاركة ولا ينقص من عدد الطلاق  
وعن المحيط لكل واحد فسخ هذا العقد بغير محقر من صاحبه قبل الدخول وبعد الدخول  
ليس لكل واحد مناحي الفسخ الا بحضرة صاحبه كما في البيع الفاسد وعند بعض المشايخ  
لكل واحد من الفسخ بعد الدخول وفيه لا اى لا يرجع الزوج ان لم تعلم الكبيرة اية اى بالنكاح  
وعلمت به ولكنها قصد دفع الجوع والهلاك لان جهلها بالنكاح معتبر وقصد هاد دفع الجوع  
مندوب ودفع الهلاك فرض فالارضاع في الاول يباح وفي الثاني مندوب وفي الثالث  
فرض فلم تكن متقدمة بارضاها اولم تعلم انه اى الارضاغ معتد فيكون مباحاً فلم تعد  
به ايضا فان قيل الجمل بحكم الشرع غير معتبر في دار الاسلام قلنا اعتبار الجمل هنا ليس لدفع  
الحكم الشرعي بل لدفع الفساد وذلك لان الحكم الشرعي اعني وجوب الضمان على الكبيرة مسبوق  
بالنفدي والتفدي مسبوق بقصد الفساد وقصد الفساد مسبوق باكتمل بالفساد  
فاذا انتفى العلم بالفساد انتفى قصد الفساد ايضا فكان الجمل معتبراً لدفع قصد الفساد لا  
لدفع الحكم الشرعي فان قيل دفع قصد الفساد يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجمل لدفع  
الحكم قلنا لنزوم ذلك ضمنى فلا معتبر به ثم هذا جواب ظاهر الرواية وعن محمد واكشافه انه  
يرجع عليها في الوجهي لانها اكدت على ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بتقريب  
ابن الزوج مثلاً وانما كيد يجري مجرى الاندوف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رخصنا قلنا  
انها وان اكدت ما كان على شرف السقوط لكنها مسببة في ذلك التاكيد لا مباشرة لانها  
باشرت الارضاغ وهو ليس بوضوح لافساد النكاح بل هو سبب موضوع للحرمة ولما ثبت  
الفساد في هذه الصورة باتفاق الحال بتأدية الى الجمع بين الام والتبنت والسبب انما يضمن  
اذا كان متقدماً ولا يخفى هنا العلم على وقصد بالفساد وتطيره مسئلة حفر البئر

الان ترى ان من حفر بئر في داره لا يضمن ما وقع فيها وان حفر في الطريق يضمن ما اصابه ولو روى  
سهما في داره يضمن ما اصابه لان الكباشرة علة وضماناً فلا يبطل حكمها بالعدو والنسب ليس  
بعلة وانما جعل في حكم العلة صيانة للدم عن الهدر وانما يستقيم اذا صلح علة لضمان العدو وان  
والحفر ليس بعلة للتلف بل هو شرط في معنى العلة على معنى انه لو لا حفر لما وقع فيه فضا  
محصول المحل الوقوع اعني البئر والتلف علة السقوط وهو علة التلف ثم اصنف الحكم مع هذا الى  
محصل الشرط على ما بين في الاصول وهنا المرصعة ليست بصاحبة علة فساد النكاح لان  
فساده بالخرينة وسببها الارضاغ الا انه لو لا الارضاغ لم يوجد محل الارضاغ فضا  
محصول المحل علة الفساد فيضاف الفساد اليها بوصف التفدي والارضاع نفسه ليس يتعد  
لما ذكرناه انه اما فرض او مندوب او مباح وفي الجرح ولقد الفساد شروط الاول ان يكون  
الكبيرة عاقلة فلا رجوع على المجنونة الثاني ان تعلم بالنكاح الثالث ان تعلم ان الرضاغ معتد  
الرابع ان تكون من غير حاجة بان كانت شبعانة فان ارضعها على خلافها جارية ثم ظهر  
شبعانة لا تكون معتدة كما مر ان تكون مستيقظة فلا رصفت وهي نائمة لا تكون معتدة  
فلا يرجع عليها والمهر ذكر بعض هذه الشروط مصرحاً وشارحاً بعضها فامل والقول قولها  
فيه اى في عدم تعد الفساد لانه شئ في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها  
فيه وقال في المعراج والقول فيه قولها ان لم يظهر منها الفساد وقال في الجرح وهذا التفتيد  
حسن لانه اذا ظهر منها تعد الفساد لا يقبل قولها لظهور كذبها ولو اخذ الرجل من الكبيرة  
فاوجره بغيره الصغيرة فبطل الزوج نصف المهر كل منها ويرجع به على الرجل الذي تعد الفساد لا  
على الكبيرة ولما ثبتت الارضاغ بما ثبت به المال وهو شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا يجوز  
شهادة امرأة واحدة عليه بحضرة كانت او ام احد الزوجين لكنه ان وقع في قبله صدق  
المخبر تنزه قبل العقد وبعده ويسمى المقام معه حتى يشهد ذلك رجلان او رجل وامرأتان  
عدول على ما في الخلاصة وغيرها ارضعها بعض اهل القرية ولم تعلم المرصعة ثم تزوجها  
بعض اهل تلك القرية فهو في سعة من المقام معناه الحكم والحضرة والفتنة اولى بصغيرة وصغيرة  
بينها شبهة الرضاغ ولا يعلم ذلك حقيقة لا باس بالنكاح بينها اذا لم يخبر به واحد فان اخبر  
به واحد عدل يؤخذ بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان اخبر بعد النكاح فالاحوط ان يعاقبها  
لان الشك في الاول وقع في الجوار وفي الثاني في البطلان واكد دفع اسهل من كرفه كذا في



البزورية وقال مالك اشبهت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت صوفة بالعدالة لان الحرمة من حق  
 الله تعالى فثبت بخبر الواحد كسائر حقوقه كمن اشترى كما فاحبه عدلانه ذبيحة مجوس فان الحرمة  
 تثبت به ولا يحل تناوله غير انه اذا اثبت الحرمة بخبر عدل ثبت زوال ملك النكاح ضمننا ولم  
 من شيء يثبت ضمننا لا فضا ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في النكاح  
 فابطال الملك يتوقف على شهادته من شاهدين كانه الشهادة على الطلاق بخلاف مسألة اللحم  
 لان حرمة النكاح لا يقبل الفصل عن زوال الملك كالعصير اذا خمر والدهن اذا تجسس وجعل كنية  
 فاما ملكه مع حرمة تناوله فامكن قبولها بثبوت الحرمة مع بقاء الملك فاعتبر فيه الامر  
 الدين واعلم ان الرضا يصح ما يثبت به اثار قبل العقد ومعه على ما صرح به في قاضيان  
 والكا في غيرها وهل هو كذلك في علم ثبوت خبر الواحد فقال في الربيعي نقله عن بعض  
 ان خبر الواحد مقبول في الرضا كطاري ومعناه ان يكون محنة صغيرة وتشهد واحدة  
 بانها ارضعت امه او اخته او امراته بعد العقد ووجهه ان اقدامها على النكاح دليل على صحة  
 فيشهد بالرضا المقدم على العقد صار منازعها لانه يدعي فساد العقد ابتداء واما من  
 شهد بالرضا المتأخر عن العقد فقد سلم صحة العقد ولا ينافي فيه وانما يدعي حدوث  
 العقد فيه بعد ذلك واقدامها على النكاح يدل على صحته ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه  
 كالعقد فصار كمن اخبر بارتداد مفارقه بالعقد من احد الزوجين حيث لا يقبل قوله والآخر  
 بارتداد طار يقبل قوله لما قلنا وعلى هذا ينبغي ان يقبل قول الواحد في الرضا قبل العقد  
 ما يدل على صحة العقد من الاقدام عليه ولعدم ازالة الملك انتهى ولو قال هذه لختي من الرضا  
 ثم اتى الخطاء ولو بعد عشر سنين على ما في شرح الجمع صدق يعني لو اقرت امرأة قبل النكاح  
 او بعده انها اخته من الرضا فان اصر على اقراره لم يزوجها في الاول و فرق بينهما في الثاني  
 علما باقراره وان لم يصح على ذلك واتى الخطاء او النسيان وصدقة المرأة فيها مصدق  
 في قولها فيزوجها في الاول ولا يفرق بينهما في الثاني وكذا اقرت المرأة قبل النكاح ولم  
 على اقرارها كان لها ان تزوج نفسها منه وان اقرت هي بذلك ولم تصر بعد ولم تكذب نفسها  
 منه حتى رجعت نفسها منه لاجل ان النكاح قبل اقراره على اقراره وقبل الرجوع  
 عن اقراره بمنزلة الرجوع عنه وان قالت المرأة بعد النكاح كنت اقرت قبل النكاح انه لختي من  
 الرضا وقد قلت ان ما اقرت به حتى اقرت بذلك فلم يصح النكاح لا يفرق بينها وبينه

وهو مفتي الحنفية او ثلثة اشهر مقام السبب وهو تفرق القاضي عند ابائه كانه حفر البئر اذ وقع فيها  
 انسان ولم يكن اضافة الحكم الى املة اضيف الى الشرط وهو الحنفية قال في الربيعي وهذه الحنفية  
 لا تكون عدة ولهذا استنوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها ثم اذا كان ذلك قبل الدخول  
 فلا عدة عليها وان كان بعد الدخول والمرأة حرة فذلك بالاجماع لان حكم الشرع لا يثبت  
 في حتمها وان كانت هي المسئلة فذلك الجواب عندنا لان لا يوجب عدة على المسئلة من  
 الحنفية وعندنا يجب عليها العدة واصل هذا الخلاف في المهاجرة اذا خرجت الى دار الاسلام  
 مسئلة او ذمية وسببنا في البيان فيها ثم اذا وقعت الفرقة بمعنى تلك حيفن هل يكون طلاقا  
 ام لا ذكر في السير الكبير انه يكون طلاقا عندها لان انصرام هذه المدة جعل بدلا عن قضاء  
 القاضي والبدل قائم مقام الاصل وروى عنها انها فرقة بغير طلاق لان هذه فرقة وقعت  
 حكما بلا تفرق القاضي فكان بمنزلة ردة الروح وملكه امراته وكذا اذا اخرج احدها الى دار  
 الاسلام بعد اسلام احدها من دار الحرب فاما مجتمعا في دار الاسلام لا يعرض على المص  
 سواء خرج المسلم او الاخر انتهى واحترز بقوله وان كانت هي المسئلة عما كان الزوج هو المسلم  
 لاننا لا عدة عليها بالاتفاق ثم كون المدخول بها وغير المدخول بها مستوية مذهبا وقال  
 الشافعي ان كان اسلام احدها قبل الدخول بها وقعت الفرقة بالاسلام في الحال وان كان  
 بعد الدخول يتوقف على معنى تلك حيفن وان اسلم زوج الكتابية بنى نكاحها لانه يصح النكاح  
 بينها ابتداء فلان يبقى بعده اولى لان البقاء اسهل من الابتداء احتراز به عما اسلم زوج المجوس  
 لان حكمه ان يعرض الاسلام على الزوجة فان اسلم فيها ولا فرق بينها على ما مرنا وبنينا الدارين  
 سببا لفرقة لا السبب فلو خرج احدها من دار الحرب البنا الى دار الاسلام مسئلة حقيقة  
 او حكما فيشمل الذي ايضا او اخرج احدها مسببا بان وان سببا معالا وخالقنا النساء  
 فيما وقال سببا لفرقة هو السبب بالبنين الدارين حتى قال تقع الفرقة بينها بالسبب ولو سببا معا  
 ولا يقع بالبنين لان السبب يقتضي صفاء السبب للسبب ولهذا لا يبقى الدين الذي كان  
 على السبب ولو بقي نكاح بينها لا يمنع الصفاء اما بنين الدارين فتاثيره في انقطاع الاولانية  
 وانقطاعها لا تاثير له في ابطال النكاح كالحزني المستامن او المسلم المستامن لم تقع الفرقة  
 بينه وبين امراته وان تبانت دارهم حقيقة وكذا الخروج من منعة اهل البقي الى منعة اهل  
 العدل او بالعكس لا يقع به الفرقة ولنا ان مع البنين حقيقة او حكما لا ينظم المصالح والنكاح



شع لمصلحة لا لعينه فلا يبقى عند عدما كالحريم اذا اعترضت عليه وهذا لان اهل الحرب كانوا  
ولهذا لو اتى بميم المرتد يجرى عليه احكام الموت فلا يشترع النكاح بين الحي والموت بخلاف المستامن  
لان بتاين الدارين لم يوجد حكما لقصد الرجوع الى راره اذ هو لم يدخل للقرار واما منعة  
اهل البقي ففى دار الاسلام فلم يختلف الدار والسبب سبب موجب ملك الرقة قصد اموال ملك  
المنعة ثبت بتعلا مقصودا فلا يكون مبطلا للنكاح كالشراء وهذا لان ملك البضع مقصودا  
يختص بشرطه كالشهور ونسب السبب لا يشترط ذلك وانما ثبت ملك المنعة فيه بتعلا للدار  
اذا كان حتى لو كان مالك النكاح محزما بان كان مسلما او ذميا لا يبطل النكاح بالاتفاق  
مع تحقق السبب فيه ايضا ولو كان السبب سببا للفرقة لما اختلف بين المحرم وغير المحرم ولان  
السبب لا ينافى النكاح ابتداء حتى لو تزوج امته جاز على ما في الغاية فكذلك لا ينافى بقاء كسائر  
اسباب الملك واما الدين فان كان على عبد لم يسقط وان كان على حر يسقط لان الحر كان  
دينه ثابتا في ذمته فلو بقي بعد السبب او وجب في رقبته ولا يمكن ابقاؤه بالصفة التي وجب  
بمخلاف دين العبد لان صفته لا يختلف ومن هاجرت اى تركت دار الحرب اليها مسلمة او ذميا  
على قصد ان لا ترجع ابدان من زوجها وجار تزوجها ولا عدة عليها عند ايج خلافا  
لها قال عليها عدة لان الفرقة وقعت بعد ان دخلت في دار الاسلام وكل فرقة كذلك  
يلزمها حكم الاسلام كالمسلمة والذمية ولا يوجب ان عدة لاظهار خطر ملك النكاح ولا خطر  
ملك الحربي ولهذا لا يجب عدة على المسيبة بالاتفاق لكنها لو كانت حاملا لم تزوج حتى تضع  
حملها وعن ابي ابي ان يبيع النكاح ايضا ولا يغير بها زوجها حتى حملها لانه لا حرمة للرجوع بغيره  
اولى كانه الجبل من الزنا والاول اصح لانه ثابت النسب فاذا ظهر الفرائش في حق النسب يظهر في  
المنع عن النكاح ايضا لحيث طاكتم الولد اذ احبلت من مولاها لا يزوجها حتى تضع فان قبل  
البجرة اورثت بتاين الدارين وهو لا يربو على الموت ولومات وجبت عدة فلوجب مع البجرة  
ايضا اجيب بان الموت لا يوجب سقوط الحرمان حكما فلزمها عدة بحكم الملك واما  
بتاين الدارين فليسقطها حقيقة وحكما فيقول ملكه لا الى اثر والحاصل ان التاين يربو على  
الموت الا ترى انه يمنع التوارث والموت يوجب وارثا لحد الزوجين فسحق في الحال عند ايج  
والى يوسف اى لا يتوقف على معنى تلك حيث في الدخول بها كما قال كشافى ولا على الفقدان  
وعند هذا ارتد الرجل طلاقا اعتبارا بابائيه واجامع انه امتنع عن الامساك بالمعروف وعلى

في الالباء وابويوسف على اصله في الالباء وهو ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان والطلاق  
ما يختص بالزوج وبيع فرق بين الالباء والارتداد فجعل الفرقة بابا نه طلاقا دون روت بناء  
على ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة لانها تبطل النفس والمال وينتقل الملك والنكاح  
والطلاق ليس بمتناف للنكاح بل رافع له بعد تحققه فلا تكون الردة طلاقا بخلاف الالباء  
لانه نفوت الامساك بالمعروف فيجب التبريح بالاحسان على ما قرره ولهذا يتوقف الفرقة بالان  
على القضاء ولا يتوقف بالردة فان قيل ان الردة لا تنافي ملك العبد بل يصيره موقفا فبما  
النكاح لا يكون كذلك اجيب بان ما يرجع الى التحلل فالابتداء والبقاء فيه سواء والردة تنافي ملك  
النكاح ابتداء فكذلك بقاء وتوقف تحصيل ملك العبد بالشراء ابتداء فكذلك بقاء فان قيل انها لو كانت  
منافية للنكاح لما وقع طلاق المرتد على امراته بعد الردة كانه الحريم لكنه يقع بالاتفاق  
اجيب عنه بان وقوع الطلاق تابع لامكان ظهور اثره وجب كانت الحلية متصورة بالعود  
بالتوبة امكن ظهور اثره وكان معتبرا بخلاف الحريم فان الحلية غير متصورة ابتداء فلا يمكن  
ظهور اثره وعن هذا قالوا اذا ارتد الرجل وكفى بدار الحرب لم يقع على المرأة طلاقه لان بتاين  
الدارين متناف للنكاح فكان منافيا للطلاق الذي هو من احكام النكاح فان عاد الى دار الاسلام  
وهي في عدة وقع عليها الطلاق لان كتمان في قدر نفع والحلية الطلاق بأقعد وهي قائمة  
فيقع واذا ارتدت المرأة وكفى بدار الحرب لم يقع طلاق الزوج عليها لان عدة قد سقطت  
عنها عنده لغوات الحلية لان من كان في دار الحرب هو كالميت في حق عدة وبقاء الشيء  
في غير محله مستحيل والعدة متى سقطت لا تعود سببها بخلاف الفصل الاول لان  
العدة هناك باقية ببقاء محلها كونه في دار الاسلام لان بتاين الدارين كان ما ضامن  
وقوع الطلاق فاذا ارتفع والعدة باقية وقع هذا وان كان ينسبه تخصيص العلة ذكر  
التخلص معروف واعلم ان ما اختاره المصنف هو جواب ظاهر الرواية وقا ابن ابي بلي لان نفع الفرقة  
بردة لحدها قبل الدخول ولا بعده حتى يستتاب المرتد فان تاب ففي امراته والافرق حمله  
كالالباء ونحن نقول الارتداد ينافيه واعتراض التنافي يوجب الفرقة كالحريم بخلاف اذا اتم  
لحدها على ما تقدم وبعض مشايخ يلزم وسمرو قد كانوا يفتون بعدم الفرقة بارتداد المرأة  
حسبا لباب العصية وعامنهم على انه نفع الفرقة وهو الصحيح لانها تجبر على الاسلام والنكاح  
مع زوجها الاقل ومشايخ بخارى على هذا كذا في التنازع خاتمة والوطونة المهرى كله وكلها



العدة ثلث حيض لو كانت من حيض وثلاثة أشهر لو آيسة أو صغيرة وبوضع لكل لو حاملا ارتد  
هو وارادت هي على ما في البصر عن الفصولين وغيرهما نصفه ان ارتد الزوج ولا شيء لهما من الكبر  
والنفقة ان ارتدت المرأة ولم يدخل بها لان الفرفة كانت من قبلها فصارت كالناشرة وان  
دخل بها فلها الكبر ايضا لتأكد بالدخول وعليها العدة لما ذكرناه وان ارتد معا واسلما معا  
لا تبارك بل ببقيا على نكاحهما استحسانا وقار رفر سبطو هو القياس لان ردة لحدما  
منافية وفي ردة واحدة لحدما وريادة فكان اولى ولنا ما روى ان بني حنيفة ارتدوا معا  
وبعث اليهم ابو بكر الصديق ليخوش فاسلوا ولم يامرهم بتجديد النكحة والصحابة متوافرة فحل ذلك  
محل الإجماع فيترك به القياس وان اسلما متعاقبين بابت كالمسلم لحدما فقط وهذا لان امرار  
الاخر على الارادة المنافي للنكاح صار كاشاء الردة منه ابتداء ولا يصح تزوج المرتد ولا الردة  
احدا للثنا في بينهما وفي ثنائيا رجاينة نفلا عن ابكر الاسكاف امرارة ارتدت لتعارف زوجها  
بجهر على الاسلام ونفر خمسة وسبعين سوطا وليس لها ان تزوج الا بزوجها الاول وبه  
لخذ ابو جعفر وابو الليث انتهى وفيه ايضا عن جامع الجوامع ارتدت وحقت بدار الحرب جاز  
التزويج باختها وقال لا يجوز بناء على انه لا عدة عنده ولو رجعت فسدت في لحدى الروايتين  
عن ابى يوسف وفي اخرى لا اذا بلغت الصغيرة ففرقت الاسلام فان قالت انا اعرف الاسلام  
واقدر على وصفه الا اني لا اصفه او قالت انا اعرف الاسلام ولكن لا اقدر على الوصف  
ففي صورتين هل يبين من زوجها قبل يجب ان يكون فيه اختلاف المشايخ فليحل من يشترط  
الاقرار باللسان تبين من زوجها ولو كانت هاتان اللتان بلغتا قد عقلتنا الاسلام والكفر  
قبل ان يتلفا ولكن لم نصف ذلك ولا غيره لم تبين واحدة منها من زوجها وفي الثانية وهذا  
دليل على ان من صدق قلبه كان مسلما وان لم يقر بلسانه على ما روى عن ابي ج وبعده الامام  
ابو منصور لما تريد وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وعامة مشايخنا قالوا الاصل  
الاقرار باللسان شرط لصيرورته مسلما وقد حققنا هذه المسئلة فيا رتبناه وشرفناه في الفتا  
في القياس هو بغير اتفاق وسكون الستين مصدر قسم القسام المال بين الشركه ومنه قسم  
بين القسمة لانه لا يوزن بغير العدل فيه اي في القسم بينوت وملبوسا وما كولا ومنه  
لاوها وعمة لانها تنسب على النشاط والبكر والنبية والكبدية والقديبة والسيلة والكتابة  
والمرأفة والبالفة والعاقله والجنونة التي لا تخاف منها والكائنات والنفسا والكمائل والكمائل

لو اقر الزوج بعد النكاح وقال كنتا فرت قبل النكاح انها لم تنح من الرضاع وقلت ان حق فان كفا  
يفرق بينهما لانه المرأة لو اقرت بعد النكاح ان الزوج لم يحرم الرضاع واصرت على ذلك لا قبل  
قولها على الزوج ولا يفرق بينهما فكذا اذا اسندت الى ما قبل النكاح واما الزوج لو اقر بعد النكاح  
واصر على قراره ففرق بينهما فكذا اذا اسندوا رة الى ما قبل النكاح كذلك فاضينها ان وقال في  
الخلاصة لو قال لامرأة هذه اخي لوليتي او امي ولها نسب معروف لم يفرق بينهما وان ثبت على  
اقراره لانه افرو له مكذب **كتاب الطلاق** هو في اللغة عبارة عن رفع العبد طلقا  
يقال اطلق الفرس والاسبير واستعمل في النكاح بمعنى النطق كالاسلام بمعنى التسليم وفي  
غيره بمعنى الاطلاق مطلقا ولذا قالوا لو قال لامرأة انت مطلقة بتشديد اللام لا يحتاج الى  
النية وتجفيفها يحتاج الى النية وفي الشرع رفع العبد الثابت شرعا بالنكاح احراز به عن  
الاعتناق لانه رفع العبد الثابت شرعا لكنه لا يثبت بالنكاح ونشرطه كونه المطلق عاقلا بالغنا  
والمرأة في النكاح او في عدة التي تصلح بها محلا للطلاق كذا في العنانية وصنيتها في المحيط  
فقال المعدة بعدة الطلاق يلحقها الطلاق والمعدة بعدة الوطى لا يلحقها الطلاق وتنفقه  
في فتح القدير وقال ان هذا الصواب غير حاصر اذ يتحقق العدة دونها كالوفسخ بخيار وبعد  
لخلوة ثم لحاب عنه بقوله اللهم الا ان يلحق الخلوة بالوطى فكانها هو وبه صرح في البحر حيث  
قال العدة التي تصلح محلا للطلاق هي عدة الطلاق لا عدة الوطى والخلوة ثم فصل في فتح القدير  
ولحن تذكره اجمالا نيتها الفائدة اعني ان كل عدة عن فسخ بعروض حرمة مؤبدة لا يقع فيها  
الطلاق كالحكمة العارضة بتفصيل ابن الزوج لانه لا فائدة في اعتباره لانها تنوقت بوقت  
حتى يفيد كطلاق قائده واما في الفسخ بغير حرمة المؤبدة فالمصرح به في العدة من جوار  
العق وابلوغ انه لا يلحقها طلاق لانه فسخ فحل كانه لم يكن وكذا في العدة بعدم الكفاة ونقص  
المهر وكذا اذا سبى احد الزوجين فوقع الفرفة لا يقع طلاق الزوج عليها لعدم كعدة لان البتة  
ان كان الزوج فلو حدة على زوجته الحربية وان كانت المرأة فكذا لكملها للزوج انما في  
بالاستبراء وكذا لو هاجر الزوج ابنا مسلما او ذميا فوفقت الفرفة لا يقع طلاقه لعدم العدة  
على زوجته الحربية وكذا الحال لو هاجرت الزوجة ابنا عند الحج وقال ان كانا عليها عدة  
فمعدة لا توجب ملكا لولايد للحرج علينا واول ما يقع فيه الطلاق ملكا ليد فكانت  
كالعدة عن الفرفة في نكاح فاسد وكذا لو جرح الزوجان مستنمين فاسلم لحدما او صار



ذميا فني امرأته حتى تحيض ثلث حيض فاذا حاضت وقعت كفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاقه  
 لان المصير منها كان في دار الحرب لم يمكنه من الرجوع الا انه منقوض بما اذا سلم احد الكذابين  
 وفرقا بينها باباء الآخر فانه يقع عليها طلاقه وان كانت هي الابية مع ان كفرقة هنا فسخ  
 لا طلاق وينتقض ايضا بالمرئ يقع طلاقه مع ان الفرقة بردت ففسخ عند ابي حنيفة ومحمد ولو  
 كانت هي المردة ففسخ بالاتفاق ويقع طلاقه عليها في عدة ولهذا قال في البحر ان عدة  
 التي هي محل للطلاق هي كل معدة عن طلاق او بعد تفرق القاضى باباء لحدها عن الاسلام  
 وبعد ارتداد لحدها مطلقا انتفى ولو هاجرت الزوجة اليها فانفسخ النكاح فبالحرب بعدها  
 زوجها وهي في عدة فلي قول ابي حنيفة ومحمد لا يقع طلاقه وعلى قول ابي يوسف الا يقع طلاقه  
 كالواشترى الرجل امرأته بعد ما دخل بها ثم اعنتها وطلقها في عدة لا يقع طلاقه في قول  
 محمد وقول ابي يوسف الاول ويقع في قول ابي يوسف الا في ذلك الخلاف لو اشترت المرأة  
 زوجها فاعنته وطلقها وقال في فتح القدير قالوا اراد وكفى بدار الحرب لا يقع طلاقه  
 اتفاقا فلو عاد وهي بعد في عدة فطلقها فني على هذا الخلاف وحكم وقوع الفرقة مؤجلا  
 بانقضاء عدة في الرجعي وبدونه في البائس واسما ما نكح حسن وحسن وبدعي قال  
لحسنه تطليقها واحدة رجعية في طهر لاجماع فيها حتى تنقضي عدتها ما رواه محمد عن ابراهيم  
 النخعي عن اصحاب رسول الله عم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيد في الطلاق على واحدة  
 حتى تنقضي عدة وان هذا افضل عندهم وان يطلق الرجل ثلاثا في طهر لم يملكه ابعد  
 من النكاح حيث انقضى مكنة التذرك بان برجمها في عدة تجديد النكاح من غير  
 استحلال وهذا امر حسن شرعا وعقلا لقوله تعالى لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا  
 ولانه اقل ضررا بالمرأة حيث لم يبطل محليتها نظر اليه لان الشاع المحللة نعمة في حقين و  
 ولم يقل احد بكراهته بخلاف الحسن فان فيه خلاف ما لك على ما سياتي فان قيل كيف يكون  
 الطلاق حسنا وقد روي ابو داود عن ابن عمر انه عم قال ابغض الحلال الى الله الطلاق اجمع  
 بان معنى حسن الطلاق والحسينة بالنسبة الى بعضه لانه حسن في نفسه وهذا  
 لا ينافي كونه مبغضا في نفسه مناف كونه حلالا قلنا ليس المراد بالحلال هنا ما يستوى  
 فعله وتركه بل ما جاز الاقدام عليه فيكون نعم من الوجوب والمندوب والمكروه وهو المراد  
 بكونه سينا اي ما يثاب على فعله فينبغي واحدة لان الزائد عليها بكلمة واحدة او متفرقة

في طهر واحد بدعي على ما سياتي وقد كثر بالرجعية لان الواحدة كناية بدعي وقد با طهر لانه  
 في الحيف بدعي وقد بعدم اجماع لانه في طهر فيه جاع بدعي ونجس بقوله وتركها حتى تنقضي  
 عدتها لكس ومعناه التزك من غير طلاق لحر لا مطلق التزك لانه اذا رجمها لا يخرج الطلاق  
 عن كونه لحسن على ما ذكره في البحر عن الا سيجاجي وحسنه وهو سني وتحضيه باسم  
 السني بناء على ما وقع في عبارة اكثر مشايخنا والا فكل من الاحسن والكس سني لا بدعي ولهذا  
 قال ابن الهام ان الطلاق سني وبدعي والسني من حيث العدد ومن حيث الوقت والبدعي من حيث  
 فالتسني حسن ولحسن فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامها  
 فيه ولانه في الحيف الذي قبله ولا طلاق فيه وتركها حتى تنقضي عدتها انتفى وقوله ولانه  
 الحيف الذي قبله لصحة به عان البحر عن البديع انه لو طلقها في طهر لا وطى فيه نكح وطنا  
 في الحيف الذي قبله يكون بدعيًا ولما وقع ذلك في عبارة رتب لانه ورد في واقعة عمر  
 وهو ما روى انه قال لعمر حين طلق ابنه امرأته حالة الحيف ان ابنك اخطأ السنة  
 مرة انه برجمها ثم يدعيها حتى تحيض ويظهر ثم يطلقها ان احب وقال عمر لابنه انك اخطأت  
 السنة هكذا امرك الله ان من السنة ان يستقبل الطهر استقبالا وتطلق كل مرة واحدة  
 تطليقات ثلاثا في ثلثة اطهار لاجماع فيها وقال مالك هذا بدعة لان الطلاق محظور ولا يباح  
 الاقدام عليه الا لدفع حاجة التخلص عنها يتباين الاخلاق وتنافر الطباع وسوء النوا شره  
 وهذا الكفى يحصل والوحدة والزيادة عليها بدعة ولما ما روياه من حديث ابن عمر لانه  
 محظور بل يباح على ما قدمناه من انه حلال ولو سلم انه محظور والاباحة ليس الا لدفع حاجة  
 ولكننا نقول ان الحكم اى الاباحة لا بدور على حقيقة الحاجة لان تباين الاخلاق وتنافر الطباع  
 امر باطن لا يطلع عليه ولما يدور على دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان الرغبة وهو  
 الطهر الثاني عن اجماع لان الاقدام عليه في هذه الحالة لا يكون الا لصورة محله على ذلك  
 والطهر الثاني والثالث نظير الاول في كونها دليل الرغبة وصارت الحاجة اليه متكررة بالنظر  
 الى تكرر دليلها فاجب تكرار الطلاق المرفق على الاطهار ثم اختلفوا في هذا الطلاق فقال بعضهم  
 يؤخر الابقاع الى طهر وهو روي ابي يوسف عن ابي حنيفة احتراز عن تطويل عدة عليها  
 وقال بعضهم يطلقها كما طهرت لانه لو لم يزل يجامعها ومن قصده الاستطيق فينبغي بالابقاع  
 عقب الوقاع وهو بدعة ورجحه في الهداية حيث قال وهو الاظهر اي الاظهر من قول محمد فانه



قال اذا اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها واحدة اذا طهرت ورجع ابن الكمام القول الاول بانه اقل ضررا  
فكان اولى وفي الثانية عن شرح الطحاوي اذا كان الزوج غائبا واراد ان يطلقها للسنة واحدة  
فانه يكتب اليها اذ جاء له كتابي هذا ثم حضرت ثم طهرت فانت طالق يجوز ان يكون قد امتد طهرها  
الذي جامعها فيه وان اراد ان يطلقها ثلاثا للسنة يكتب اليها اذ جاء له كتابي هذا ثم حضرت  
وطهرت فانت طالق ثم اذا حضرت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضرت وطهرت فانت طالق  
واعلم ان الطلاق السني سواء كان حسنا او احسن على نوعين من حيث الوقت سني من  
حيث العدد فالثاني يستوي فيه المدخول بها وغيرها على ما في الهداية الا انها تنفي بطلقة  
واحدة في غير المدخول بها حتى لو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة يقع في كل واحد سواد  
كانت حائضا او طاهرة ويتعلق الثانية والثالثة بالتزوج فابنا واثنا لان الطلاق السني  
المربوب في حق غير المدخول بها لا ينصور الا على هذا الوجه على ما في البحر نقلا عن المعراج وفي  
المدخول بها لا تنفي الا بثلث تطليقات في ثلثة اطهار لاجماع فيها ان كانت حرة وتطليقتان  
ان كانت امه كذا في الحاشية عن ابن ابي عمير والاول يخفى بالمدخول بها وهو ان يطلقها في طهر  
ثم يجامعها فيه والى هذا اشار بقوله ان كانت مدخولا بها وغيرها طلقة ولو وصيلة في الخيف  
وهذا لما من ان اباحة الطلاق باعتبار الحاجة اليه والمراعي دليله وهو الاقدام على الطلاق  
في زمان مجدد الرغبة وهو الطهر الحائض عن الجماع اما زمان الحيض فزمان الفترة وبالجاء  
مرة في الطهر تفرغ الرغبة فلم يكن فيها دليل الحاجة حتى يقوم مقامها فاختص بالمدخول بها  
بخلافه غير المدخول بها فانه لما لم يبل منها شيئا فالرغبة باقية فيها سواء كانت في حال الحيض  
او الطهر فلم يخرج طلاقها عن السني في اي وقت كان خلافا لفرقنا سا على المدخول بها قلنا  
ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تغل في الحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي  
المدخول بها يتجدد بالطهر وهذا اذا كانت المرأة ممن تحيض واراد ان يطلقها ثلاثا للسنة  
فاشار الى بيان بقوله والاصية والصغيرة التي لا يرضى منها الحيض والحمل يطلق  
كل من هذه الثلثة للسنة عند كل شهر طلقة واحدة يعني اذا كانت المرأة لا تحيض من صفر  
او كبر فاراد ان يطلقها للسنة ثلاثا طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا مضى شهر  
طلقها اخرى وهذا لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض لقوله تعالى واللاتي ينس من الحيض  
من نسائكم ان ارينتم ففتهن ثلثة اشهر واللاتي لم يحضن الاية واللاتي لم يحضن لصفرهن

ففتهن ثلثة اشهر ايضا ثم الشهر قائم مقام الحيض خاصة على ما اخبره صاحب الهداية لا مقام الحيض  
والطهر معا على ما اخبر بعض اصحابنا وفي النسبوط وفظن بعض اصحابنا ان الشهر في حق  
التي تحيض وليس كذلك بل الشهر في حقها بمنزلة الحيض في حق التي تحيض حتى تنقضي به الاستبراء  
وفصل بين طلاق في السنة وهذا لان المعبر في حق ذوات الفرة الحيض ولكن لا ينصور  
بجدة الحيض الا بتخل الطهر وفي اشهره نعيم هذا المعنى فكان الشهر قائما مقام ما هو المعبر  
فان قيل لو اقيم الشهر مقام الحيض لزم ايقاع الطلاق في الحيض في اي شهر اوقده وذلك حرام  
كان في حالة الحيض ولما ايجب الى اقامة ثلثة اشهر بل كتنفي اقامة شهر واحد مقام ثلث حيض كقولها  
في مدة اشهر واحد قلنا ان ما اقيم مقام الشيء لا يجوز ان يكون في معناه من كل وجه والا لكان  
عنده فكان الاشهر قائما مقامه في انقضاء العدة والاستبراء خاصة لان جميع الاحكام فلم يتم  
مقامه في حق ايقاع الطلاق وان اشرع اقام الاشهر مقام حيض تنقضي بها العدة وهي لا تكون  
الا في ثلثة اشهر غالبا فثبت الاشهر مقام الحيض التي كانت لتوحيدها ولم يتم مقامه في الخيف  
حتى تنقضي بشهر واحد فان قيل ابن بطرمة هذا الاختلاف اعني ان الاشهر قائم مقام الحيض  
خاصة او هو قائم مقام الحيض والطهر معا عند بعض اصحابنا اجاب عنه في النهاية بان ثلثة  
نظير في حق الزام الحج على البعض فانهم لما اجمعوا على ان الاستبراء يكتب في الحيض لا غير من غير  
توقف على الطهر والاشهر قائم مقامه في حق التي لا تحيض علمنا ان الشهر قائم مقام الحيض لا غير  
لان لكلفنا ما يعمل فيما يعمل فيه الاصل واشترط الحيض مع الطهر في ثلث حيض لما كان الحق  
عدا لثلاث لالذات الطهر على ما ذكر في النسبوط ولو كان لثلاثة لا بشرط فيما لا يشترط فيه  
العدد من الحيض فكانوا يحجوا بها قلنا من اشر اكمله انتم كلوم النهاية ثم ايقاع الطلاق  
ان كان في اول الشهر يعتبر الشهر القائمة مقامه بالاهلة كاملة كانت او ناقصة وان كان  
في وسطه يعتبر بالايام في حق تفريق الطلاق وذلك ملتون يوما وهذا بالانفاق واما  
في حق العدة فذلك يعتبر بالايام عند الحج حتى لا يحكم بانقضاء عدتها الا بتمام تسعين يوما  
من حين طلقها عنده وعند ما يكمل الاول بالاحير والمتوسط بالاهلة هذا في الايسة  
والصغيرة واما الكامل فففيه خلاف فقال ابو حنيفة وابو يوسف يطلقها للسنة ثلاثا في الايسة  
والصغيرة وعند محمد لا تطلق الكامل للسنة الا واحدة لان الاصل في الطلاق الخطر  
وقد ورد اشرع تبغز في كل فصول العدة لقوله تعالى فطلقوهن لعلهن يأتين



على ما روي عن ابن عباس في ذوات الأقران فرق على الإطهار ونحوه الأيسر والصغيرة على الأشهر  
لما ذكرناه ونحوه الحامل ليس بالشهر من فضول الكعدة لأن مدة الحمل وإن طالت فهو فضل واحد  
فضار الحامل كالمند طهرها فان طهر المند فضل واحد لا تفرق التطبيقات ولها ان يطلق  
الحاجة على ما تقدم والشهر دليلها كانه الأيسر والصغيرة لأن زمان تجد الرغبة على عليه  
الحكمة السليمة فيصالح ان يكون دليلها على الحكم يدار على دليلها على ما تقدم فاذا وجد ما  
ايح لأجله الطلاق فيكون مباحا بخلاف المند طهرها لأن الدليل على الحاجة في حتم تجد الطهر  
وهو مرجعها في كل زمان لأنه يمكن ان تحتضن طهر ولا يرجع تجد الطهر مع الحمل لأن الحامل  
لا تحيض وجاز طلاقه في كل حال طلاق كل من هذه الثلث لأن الكلام في الحل لا مطلقا كقوله عقيب  
الجماع أما الأيسر والصغيرة فيها خلاف زفر فانه يقول يفصل بين طلاقها ووطئها بشهر  
ليقام الشهر مقام الحيض فيمن تحيض فيها يفضل بينها بحيضه فكذلك هنا بشهر ولا يرغبة  
فيتر بالجماع كانت بمنزلة ذوات الأقران اذ اجتمعت في الطهر وانما تجد الرغبة بزمان فلا بد  
منه وهو الشهر ولنا انه لا يتوهم الحيل فيها وكراهية الطلاق عقيب الجماع في ذوات الحيض  
باعتبار توهم الحيل لأن عنده يشبهه وجه العدة لانهما موضع الحل او بالنقصا أكده والرغبة  
وان كانت تفر من الوجه الذي ذكر لكنها تكثر من وجهه لانه يرغبة في وطئ غير معلق  
فرا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان رغبة وصار كزمان الحيل وأما الحامل فلا بد لا يورد  
الى استنباه وجه العدة و زمان الحيل زمان الرغبة في وطئ لكونه غير معلق او في المرأة  
لكان ولده منها فلا تقل الرغبة بالجماع ثم شرع في بيان الطلاق أبدي بقوله وبدعي مطلقا  
ثلاثا أو شئين بكلمة واحدة أو بكلمات متفرقة في طهر واحد لا رجعة فيه ولا تزوج فيه  
ايضا لأنه لو تخلفت الرجعة بين الطلقتين فلا يكره الطلاق عندا يكره عندها بناء على  
ان الرجعة يرفع الحكم حكم الطلاق عنده ويجعله كأن لم يكن ولا يرفع عندها ولو تخلف التبرج  
بينها لا يكون بدعي بالانفاق على ما في التبرج ان كانت مدخولا بها اعلم ان الطلاق أبدي على  
نوعين بدعي من حيث العدد وبدعي من حيث الوقت فالاول تطبيقا ثلثا أو شئين بكلمة واحدة  
أو كلمات متفرقة في طهر واحد لا رجعة ولا تزوج فيه على ما ذكرناه سواء كانت المرأة  
مدخولا بها او لا ومن تحيض ولا على ما صرح به في خلاصة حيث قال والطلاق المحذور  
بالإجماع هو الطلاق في الحيض وفي الطهر الذي جامعها فيه وأما المحذور عندنا فهو ارسال

الطلقات الثلث بكلمة أو بغيرها على طهر واحد وكذا الجمع بين الطلقتين سواء كانت المرأة مدخولا بها  
او غير مدخول بها وهي من تحيض او لا تحيض فان وقع هذا المحذور وقع عند الجمهور انتهى فعلى  
هذا قول المصنف ان كانت مدخولا بها ليس على ما ينبغي وهذا النوع من البدعي وان كان وقع لكنه  
عاص عنده فاختاروا للشا في لانه مباح عنده لا يكون عاصيا به لانه تصرف مشروع حتى  
يرتب عليه الحكم والمشرعية مع الخطر لا يجتمعان بخلاف الطلاق في حالة الحيض وفي طهر  
جامعها فيه لان المحرم في الأول هو تطويل العدة عليها لا نفس الطلاق وفي الثاني البناء على العدة  
عليها حيث لا تدري انها حامل فتد بوضع الحمل او لا فتد بالاقراء فلنا الاصل في الطلاق  
الخطر لما فيه من فسخ النكاح الذي تعلق به المصالح الدينية وكل ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز  
وقوله وقوعه في الشرع لا انه ايج للحاجة على ما مر ولا حاجة الى الجمع بين الثلث أو الاثنين بكلمة  
واحدة او متفرقات بخلاف الطلاق كحسن الفرق على الإطهار الثلث فان الحاجة فيه ثابتة  
نظر الى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجد الرغبة على ما ذكرناه والنوع الثاني  
هو ان يطلقها واحدة في طهر جامعها فيه او في الحيض كذا في بيده هو او طلقها واحدة في الحيض  
على ما في فتح القدير والى هذا اشار بقوله او في طهر جامعها فيه هكذا في أكثر النسخ وفي بعضها  
هكذا او واحدة في طهر جامعها فيه وهو الصحيح الموافق لعامة المتن وكذا تطبيقا اي واحدة  
في الحيض اي في حيض المدخول بها لان التطبيق في حيض الغير المدخول بها ليس بدعي بل سني  
على ما مر وهذا النوع محذور بالانفاق على ما ذكرناه واختلفت الرواية في الوحدة الثانية  
وذكرنا في الاصل انه لخطأ كسنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي  
البنونة وفي الروايات انه لا يكره الحاجة الى خلاص تلجزا ويجبر اجعها فيما اذا طلقها في  
الحيض في الاصح ان كانت مدخولا بها لقوله لم يرد عليك فليرجعها وقد طلقها في الحيض  
والاصل في الامر الوجوب ولان ايقاع الطلاق في الحيض معصية والسبيل في المعاصي  
رفعها مما أمكن كالبيع الفاسد برفع اثرها وهي العدة وقبل يستحب رجعتها والاول اصح لان  
حل الامر على الوجوب أولى منه على الاستحباب لانه حقيقة في الوجوب وفي شرح الطحاوي  
والطلاق في حالة الحيض مكروه للمدخول بها ويؤمر بان يرجعها ولا يجبر عليه وفي الثانية عن  
التخيرة والمرأة التي خلد بها زوجها في حيضها وقت الطلاق بمنزلة المدخول بها لان الخلوة  
اقيمت مقام المدخول في هذا الحكم لحيثا طافا فاذ طهرت اي اذا طهرت امرأته المدخول بها حال الحيض ورجعها



وطهرت من تلك الحيضة ثم حاضت حيضة اخرى ثم طهرت طلقها ان شاء وان شاء امسكها في  
 ذر الرواية وهو المذكور في الاصل وقبل يجوز ان يطلقها في الطهر الذي يلي تلك الحيضة وهذا  
 رواية الطحاوي والتوفيقين الروايتين على ما ذكره الكرخي ان ما ذكره الطحاوي قول ابي ومما ذكر  
 في الاصل قولها ووجه ما في الاصل ما رواه البخاري ومسلم مسند الى نافع عن عبد الله بن  
 عمر انه قال لعمره فليراجعها ثم لمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ان شاء امسك وان شاء  
 طلق قبل ان يمسن ولان السنة ان يفضل بين كل طفتين بحيضة وافاصل هنا بعض الحيضة  
 فكل بالثانية وهي لا تخفى فيكامل ووجه رواية الطحاوي ما رواه مسلم والترمذي عن سالم  
 عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله ثم فقال امره فليراجعها ثم يطلقها  
 اذا طهرت ولان اثر الطلاق قد انعدم بالرجعة فضا ركانه لم يطلقها في الحيض فيستقر  
 نطقها في الطهر الذي يليه وفي الثانية اذا طلق امرأته وهي حامل ثم راجعها فولدت فاغتسلت  
 من النفاس فله ان يطلقها للسنة في قول ابي وابي يوسف وان لم يتم بين الطفتين الشهر  
 ودام فحصل النفاس بين الطافتين كالحيض ولو طلقها وهي صغيرة ثم حاضت وطهرت قبل  
 مضي الشهر فله ان يطلقها اخرى في قولهم جميعا وان طلقها وهي من ذوات الاقراء ثم آتت  
 فله ان يطلقها اخرى حين تبس عبد ابي ومحمد وقال ابو يوسف لا يطلقها حتى يمضي شهر انتفر  
 ولو قال للموطنة حقيقة او كما فيتمثل الدخول بها انت طالق ثلثا السنة وقع عند كل طهر <sup>ح</sup>  
 لانه مطلق فبقينا والاكامل هذا اذا لم ينوشنا او نوى ان يقع عند كل طهر طلاقة وكانت هي من  
 ذوات الاقراء وان كانت من ذوات الاقراء يقع للحال طلاقة وبعد شهر طلاقة اخرى لقيام  
 الشهر مقام الحيض وكذا الحال ولو قال هذا قبل الدخول وقع للحال طلاقة واحدة ثم لا يقع عليها  
 قبل التزويج وكذا الحال لو قال انت طالق ثلثا السنة او طلاق السنة او لحسن الطلاق <sup>ح</sup>  
 وفي الثانية لفاظ تحمل على السنة بلانية قوله انت طالق السنة او بالسنة او مع السنة  
 او العدة او طلاق عدة او لحسن طلاق او لجملة او طلاق الحق او القرآن او الكتاب او العدل  
 او الدين او الاسلام او عدل الطلاق ومنها ما يقع ان نوى والا في الحال كقوله انت طالق في  
 كتاب الله او به او معه وفي شرح الطحاوي ولو قال انت طالق تطليقة بنيلة او جملة او عدلة  
 او حسنة فان ظاهر الرواية يقع في الحال سواء كانتا حال حالة الحيض او حالة الطهر  
 ولا يكون السنة وروى عن ابو يوسف ان يكون السنة يقع لوقت السنة في الثانية ايضا

اد ٢٢٢  
 اذا قال لامرأته الدخول بها وهي من ذوات الاقراء انت طالق السنة وقع تطليقة للحال ان كانت  
 طاهرة من غير جماع وان كانت حائضة او كانت في طهر جامعها فيه لم يقع للحال شيء حتى ياتي وقت  
 السنة وفي الخلاصة ولو نوى الثلث جملة لا يصح ويقع متفرقا وقبل كالو نفع على الثلث  
 على ما سنبينه وان نوى الوقوع جملة صحته بنته ويقع ما نوى الساعة سواء كان تلك الساعة  
 حالة الحيض او حالة الطهر وقال زفر لا تصح نية الجمع لانه نوى ضد السنة والشي لا يحمل  
 ضده ولنا انه نوى ما يحمل لفظه وذلك لان اللفظ في قوله للسنة للوقت وكفى انت طالق ثلثا  
 اوقات السنة والسنة تكون تارة كاملة ابقاءا ووقوعا وتارة تكون وقوعا فقط فكان  
 كل منها محتملا فعند عدم النية يكون اللفظ مطلقا فينصرف الى الكامل وعند النية ينصرف الى ما  
 نوى لانه سمي وقوعا من حيث ان وقوع الثلث جملة عرف بالسنة وهي ما روى انه قال من طلق  
 امرأته الفا بانت منه ثلث والباء رد عليه لا ابقاءا فلم يتناول مطلق كلامه لعدم كماله وتناوله  
 عندنية كالو قال كل ملوكي حرمت بنيا ول لكاتب الابا لينة لفصوره في الملوكة فان قيل لكاتب  
 اللوم للوقت كان تقديره انت طالق ثلثا اوقات السنة على ما ذكرنا ولو قال ذلك ونوى  
 الوقوع جملة لا يصح نية فكيف يصح هنا قلنا اللوم ليست صريحة في الوقت بل هي ما يحتمل فيصح  
 النية لما يحتمل لفظه واما لفظه اوقات السنة فهي صريحة لا يحتمل خلافة فلا يصح نية الوقوع  
 جملة بل يقع متفرقا على الاطهار المنصوص عليها فان قبل الوقوع لا يتحقق الا بالابقاء لانه  
 انقضاه فاذا صح الوقوع صح الابقاء فكان سينا وقوعا وابقاءا وليس كذلك الجيب بان  
 الوقوع لا يوصف بالحركة لانه ليس فعل المكلف ولانه حكم شرعي وهو يوصف بالبدعة والابقاء  
 يوصف بالكونية فعل المكلف فكان الوقوع اشبه بالسنة المرصنة واذا قال انت طالق السنة  
 ولم يذكر الثلث ولم ينو فان كانت طاهرة لا يجامعها طلقت في الحال وان كانت حائضا او  
 في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة فاذا حاضت وطهرت وقعت تطليقة وان نوى ثلثا جملة  
 اختلفوا فيه قبل لا يصح واختاره صاحب الهداية وغير الاسلام والصدور الشهيد وقبل يصح  
 كالو ذكر ثلثا واختاره صاحب الاسرار والامام السرخسي وشيخ الاسلام وجه الاول ان نية  
 الثلث ان صححت فانما تصح من حيث ان اللوم فيه للوقت ووقت طلاق السنة متعدد فيعيد  
 نعيم الوقت ومن ضرورة نعيم الوقت نعيم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل نعيم الوقت فبطل نعيم  
 الواقع فيه ايضا لان بطلان الكففي يوجب بطلان الكففي فلا تصح نية الثلث بخلاف ما اذا ذكر



لان التثنية المذكور صريحاً فتصح نيته ووجه الثاني ان التثنية المختصة بالسنة المعروفة بالذم  
نوعان حسن واحسن على ما مر معنا فاذا نوى التثنية فقد نوى احد نوعي التثنية المختصة  
بالسنة فتصح نيته والاول هو الاصح لان دليل الثاني انما يدل على وقوع التثنية متفرقة على الالفاظ  
كما ترى والمدعى وقوعه جملة ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ قبل ينقض هذه الكلية بلبانة  
حيث لا يلحقها الطلاق البائس على ما سياتي واجيب بان ذلك بما رخص استعماله لتحقيق  
الحاصل حتى لو كان صريحاً يلحقها وبانه لم يقدح في وقوع كل طلاق كل زوج حتى ينقض به وطلاق  
هذا الزوج ما يقع في بكلمة بدليل وقوعه قبل ثبوت البينة ولان المراد بالزوج الزوج من  
كل وجه وهذا الزوج ليس بزوج من كل وجه ولو مكرها خلافاً للشا في هو يقول لا يقع طلاق  
المكره لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد حكمه فيتم حكم  
الدارين ولا يسلب الاختيار والتصرف الشرعي لا يعتبر بدون الاختيار والقصد فصار  
كالأكره على الأقارب بالطلاق بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا ما روى  
مرفوعاً كل طلاق جائز الاطلاق القبيح والنجس ولا نعلم ان بناء الاختيار لانه عرف شرير  
الهادك والطلاق فاختر اهونها والاختيار الاهون اية العقد والاختيار بايقاعه  
الا انه فات رضاه بحكمه وذلك لا يخل بوقوعه كانه الهازل وهو الذي يقصد السبب في  
الحكم كنه لا بد ان يتلفظ بالطلاق حتى لو اكره على الكناية بالطلاق وكتب مكرها فلا يثبت  
فدون طالق لا يقع كما صرح به في كبريائه والحاصل ان الأكره مطلقاً ملحقاً بالابناء  
الخطاب ولا اهلية التوجوب لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه لما فرض  
او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجب على ذلك المكره عليه مرة  
كما اذا كان وزناً كالأكره بالقتل على شرب الخمر وبأنهم اخبروا ان اكره حراماً كالأكره على قول  
مسلم بغير حق او يوجب على الترتيب في الحرام والرخصة وبأنهم في الفرض والمباح وكل من الاجر  
والأثم انما يكون بعد تعلق الخطاب فاذا كان مخاطباً كان ايقاعه في منكوحة في حال ليلته  
فلا يعرى عن حكم البتة لا متناع التعلق بخلاف الأكره على الأقارب لانه جبري يخل للصدق والكتب  
وقيام السيف على راسه يرجح جانب الكذب ولو اقر بالطلاق حاله الاختيار يقع الطلاق به  
في الحال ولا بد من اتمام الحكم بالطلاق على الجميع عليه ولكن الفاضل للحكم بعدم وقوع طلاق  
المكره وكذا السكران فقد حكم على ما في التامر والخلوص لانه حكم في فضل مجتهد فيه وجعله

يصح من الأحكام مع الأكره عشرة الطلاق والعناق والنكاح والعفو عن القصاص والرجعة والأبلاء  
والتي في الأبلاء والظهار واليهي والنداء لان هذه تصرفات شرعية لا يقضي وقوعها  
الى الرضاء بدليل انها تصح مع الكهول والخطاء ولانها تصرفات لا يصح ان يكون الفاعل فيها الله  
لحاملاً حتى يستند الفعل اليه كذا في أكثر الكتب وذكر في البحر عن خزائن البلية ان جملة ما تصح  
مع الأكره ثمانية عشر تسعة منها ما ذكرناه من أكثر الكتب غير الكفر ولم يذكر في كثر ان الف  
وسبعة منها الحلف بالطلاق او عناق واجاب بالقصد وقبول المرأة الطلاق على مال ولا اسلام  
وقبول الصلح عن دم العمد على مال والتدبير والاستيلاء والرضاع فصارت بكلمة مع الكفر  
تسعة عشر واذ في البحر عن القينة قبول الوديعة فصارت بكلمة عشرين ثم قال والتحقيق  
انها ستة عشر لان الطلاق يشمل المعلق والكفر والطلاق على مال وكذا العنق يشمل المعلق والكفر  
والنداء يشمل اجاب القصد فانه اند على عشرة الاسلام وقبول الصلح والتدبير والاستيلاء  
والرضاع وقبول الوديعة فانه اكره قاضيان والخلوص لو اكره الكافر على الاسلام فسلم  
صح اسلامه ولكن لو ارتد بعد مجبوس ولا يقتل استحساناً انتهى لطف الكافر وفنده في سير  
قاضيان والناظر خائبة بالحري فانها في الا ان المكره على الاسلام اذا كان ذمياً لم يصح اسلامه  
وان كان حربياً يصح لان اكره الكفر على الاسلام باطل لانا امرنا ان نتركهم وما يدنيون  
بخلاف الحرب لانا امرنا بما دلتهم جبراً لهم على الاسلام او سكران خلافاً للكرخي والطحاوي  
وهو لحد فولي النساء في حيث قالوا ان تصرفات السكران كلها لا تصح حتى بيعه وشراؤه  
واقاره مستند لا بان صحة القصد بالعقل وهو فاقد العقل فصار كزواله بسكر بطريق  
مباح كسكر المضطر لشرب الخمر والسكر الحاصل من الاروبة كالبخ ولا فيون والاعدية  
المتخذة من غير الغيب كالحنطة والتشعير والعسل وهذا كالاغذاء والنوم يمنع صحة جميع المنعزات  
بالاجماع حتى الطلاق والعناق ولنا انه مخاطب شرعاً لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم  
سكارى لان قوله تعالى وانتم سكارى ليس متعلقاً بالكفر بل المتعلق عند المتعلق كلف النفس عن  
الصلوة كقرونة بالسكر يعني انهم خوطبوا في حالة السهو بان لا تقربوا الصلوة حاله كسكر  
فيلزم كونهم مخاطبين بذلك حاله السكر فلا يكون السكر منافي لتعلق الخطاب بالسكر من  
الشرب المحرم وكذا من التثنية لا يبطل الاهلية لتحقيق الذمة بالعقل والبلوغ الا انه يمنع  
استعمال العقل بواسطة غلبة السكر فيلزمه جميع التكليف من الصلوة والنوم وغيرها



وان كان لا يقدّر على الأداء ويصح عبارته في الطلاق والنفاق والبيع والأقارب ونزوح النساء  
والأقارب والاستفراغ وغيرها لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال اعني حرية العقل بالملكة  
من كرات الاربعه على ما بين في محله وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه بتيسير الله وبالسكرا لا يفتقر  
الأفدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الوجود رجالة ويبقى التكليف متوجها  
في حق الأنثى وجوبا لفضلها بخلاف ما اذا كان بأفدرة سماوية كالنوم والأغاد فانه يصلح عذرا  
دفع الحرج ويخفف ما اذا كان بطريق مباح لانه لم يكن رذالة معصية على ان سكر المصطر  
الى شرب الخمر يختلف فيه قبل يقع طلاقه وبجرم في الخلاصة معلوم بان زوال العقل حصل  
بفعل هو مخطوطة في الأصل وان كان مباحا بعارض الاكراه ولكن السبب الداعي للحظر قائم  
فاثر قيام السبب في حق الطلاق انتهى وقيل لا يقع وصحة قاضيان في شرح الجامع الصغير  
وقتاواه وفي فتح القدير وهو الاحسن واطلاق للمعنى سبب الأول وانما سبب ايضا قول  
محمد بن ابي بكر من الاثرية للخذة من الجوب والعسل فطلق امراته يقع طلاقه عنده  
خلاف الراجح والي يوسف والفتوى على قول محمد بن علي مائة في فتح القدير وصح في قاضيان في فدا  
قولها ولو اكل الخبيث وهو الكسي يورق العنب وغاب عقله وقع طلاقه على ما اتفق عليه في  
مشايخ الحنفية والشافعية لا فقام بجرمته بعد ان اختلفوا فيها فافقوا في جرمها وفتي  
اسد بن عمرو مجلها وفي فتح القدير ان المنفذ من لم يشكوا فيها بشئ من الحل والحكمة لعدم ظهور  
شائنها في زمانهم ثم لما ظهر من امرها من الفساد كثيرا وفتي عاد مشايخ الكذابين الى اجرتها  
وافقوا بفرج الطلاق من رذالة عقله منها وفي البحر عن الشئ من قال بحله فهو رنديق وعن  
صريح شريفة الحشيش والبيع والأقارب الحداري في الجوهرة في لحن الاثرية وصرح بتقدير  
من اكلمه وفي فتح القدير ايضا وعدم وقوع الطلاق بالبيع والأقارب لعدم المعصية فانه يكون  
للتداوي غالبا فلا يكون زوال العقل بسبب هو معصية حتى لو لم يكن للتداوي بل للهو والخل  
الأفدرة فصدان ينبغي ان يقع طلاقه فان عبد العزيز الزمدي قال سالت ابا ج وسفيان عن  
رجل شرب البنيج فارتفع الى راسه فطلق امرأته قالان كان حين شربه يعلم انه ينج فطلق امرأته  
وان لم يعلم لم يطلاق ومعلوم ان الضرورة مبيحة ومن هذا قلنا اذا شرب الخمر فصدع عقله  
بالصداع فطلق لا يقع طلاقه والحكم لا يضاف الى علة العلة كالشرب الا عند عدم صلاحية  
العلة اعني الصداع للقطع بان انما لا يصلح الى المعاول الاخير ولو تزلزلنا عنه فالتشرب ليس

موضوعا للصداع بل ثبت الصداع اتفاقا عند استعداد الطبيعة له في ذلك الوقت فصار شرب  
الذي وجد عند الصداع الذي عنه زوال العقل كسفر المعصية لما لم يكن موضوعا للمعصية لم يوجب  
التشديد بمنع الترخص فلم يصف زوال العقل اليه لست التشديد بخلاف الشرب الذي لم يحدث  
عنه صداع من قبل للعقل بل زال بحيث تعلق به التشديد لاضافة زوال العقل اليه وهو المعصية  
وظهر منه ان البيع والأقارب حرام لا للتداوي وفي البرازية الوكيل بالطلاق طلقها في سكره  
لا يقع لان وقوع طلاق السكران ملغوبة عليه قال الفقيه هذا خلاف الرواية والدرية  
ويقع طلاق الوكيل كما يقع طلاق الموكل في السكر ولان التوكيل بالطلاق تعلق الطلاق  
بلفظ الوكيل وفي الخلاصة وكل رجلا بالطلاق فطلق في حال السكران كان وكله وهو سكران  
يقع وان وكله وهو صامح فسكره وطلق لا يقع هكذا حكى فتوى شمس الأمانة وقيل هذا اذا كان  
الطلاق على ما امان في الطلاق بغير المال فيقع على كل حال انتهى ولو شتم في حال سكره بلفظ  
الجامع دين زوجته وايمانها لا يكون مبائة على ما وقع عليه فتوى مشايخ الاسلام والآخر  
بإشارة للمهورة لان اشارته للمهورة قائم مقام عبارة التناطح دفعا للحرج وعلى هذا جميع  
نصر فانه اذا كانت تعرف بإشارته كعناقه وبيعه وشرائه سواء قدر على الكتابة او لا وهذا  
استحسان بالضرورة فانه لو لم يعتبر منه ذلك ادى الى مونه جوعا وعربا ثم الشئ اعتبرها  
منه في العبارات لا يرى ان الحرك لسانه بالقرارة والتكثير كان صحيحا معبرا فكذا في المعاملة  
وكذا طلاق الهاتل ومن سبق لسانه بواقع على مائة الكاوي القدسي وقال في الاستبانه  
ان طلق عافدا وناسبا او محظنا وقع حتى قالوا ان الطلاق يقع بالألفاظ المحقة قضاء  
ولكن لا بد ان يقصد بها باللفظ انتهى وهل يقع بالكتابة قالوا يقع في البرازية قال لها  
ازجاءك كتابي هذا فوصل الكتاب الى ايها فزقه ولم يدفعه اليها ان كان هو المتصرف في كل امرها  
فوصولها اليها في بلدها كوصولها اليها وان دفع اليها امرقا ان كان يمكن فمعه في قرأته وقع  
الطلاق والآلا الكتابة من الصحيح والآخر على ثلثة اوجه على وجه الرسالة مصدر مفتونا  
وبثبت ذلك باقراره او بالثبينة فكما الخطاب وان قال لم اتوبه الطلاق لم يصعد وقضاوية  
وقيل انه يدبر ولو كتب على شئ يستبين عليه امراته او عبده كذا ان نوى صح والآلا ولو كتبت  
على الهواء أو الماء لم يقع شئ وان نوى وان كتب امرأته طالق فتو طالق بعت ايها الا وان كان  
المكتوب اذا وصل اليك فانت كذا فاما لم يصل اليها لا تطلق وان ندم ونحي من الكتاب ذكر الطلاق







من كتاب رجل قال ثم يقف ويكتب امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة بالتلفظ بقصد الكتابة لا يقع  
عليه انتق ويدل عليه ايضا ما في القينة امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجهما افرأني فقراء  
لا تطلق وهوان طالق ومطلقة وطلقتك بتشديد اللام من التطلق لا من الاطلاق بتخفيفها  
فانه ليس من الصريح بل هو ملحق بالكتابة لعدم استعماله في الطلاق عرفا وقد ذكرناه ثم عباد  
الكزاولي منه حيث قال كانت طالق ومطلقة وطلقتك بطريق التمثيل فانه يفيد عدم حصر  
الصريح في المذكور بخلاف كلام الصريح فانه يفيد الحصر والحصر ليس بما سياتي في ذكره من الفاظ  
الصريح غير هذه الثلاثة واعلم ان كل لفظ يظهر فيه عرف فاش في الطلاق فانه يكون صريحا  
في الطلاق عند اهل ذلك العرف على ما صرح به في فتح القدير من باب ايقاع الطلاق وعن هذا  
قال مشايخ الاسلام ان قولهم بالتركية اوسون في جواب من قال بن ددكم اوسوني ان كان  
عرضا ما في الطلاق يقع به الطلاق والآفة بمعنى ان مرادهم به الطلاق الرجعي وقال في  
الكبرى ومن الفاظ الصريح شئت طلاقك ورشيت طلاقك او وقت عليك طلاقك وحذرت  
طلاقك ودفعت لك طلاقك او دعت طلاقك واهبت طلاقك الى غير ذلك ومن الفاظ  
الصريح ايضا الافاظ وهي خمسة تلاق وتلاع وتلاخ وتلاو فانه يقع بكل منها رجعية  
لكونها صريحا وتقع بكل منها واحدة رجعية لانها صريحة فيه والصريح يعقب الرجعية بالغير  
وهو قوله تعالى الطلاق قرآن فامساك بعروق او تسريح بلحسان والمراد بالامساك باللفظ  
هو الرجعة وقوله تعالى ومبوءات الحق بزوجته وانما يكون الحق واولى اذا كان الكساح باقيا وتسمية  
الرجوع بطلاق على بقاء الزوجية ايضا والرد لا يقتضي كساح عن الملك كما يقال رد البائع  
البيع اذا فسخ البيع بشرط الخيار وبشرط الخيار لا يخرج البيع عن ملكه وفي الكبرى عن الصريحة  
لو قال لها انت طالق ولا رجعة لي عليك فرجعية ولو قال على ان لا رجعة لي عليك فبأن انتق  
وهذا لان اللفظ صريح في الرجعة وقد وقع ذلك بالاول كلامه فلا اعتبار بنفيه ثانيا بخلاف  
قوله على ان لا رجعة لي عليك لانه شرط فتوقف اول كلامه عليه فظهر منه ان وقع الرجوع  
بالصريح فعقد بعدم العارض ولهذا قال في فتح القدير ان الصريح حكيم كونه يعقب الرجعة  
وعدم الحيلولة الى نية اما الاول فعقد بما اذا لم يعرض عارض من تسمية مال او ذكر وصف  
بما ينشئ عن الشدة على ما سياتي وفي التسمية صريح الطلاق قبل الدخول يكون باينا  
ومعده يكون رجعي اذا كان بلا مال انتق وذكر في شرح القنانية للتفتي ان الجواب اذا كان

صريحا فالشرط بوجوب طلاقا رجعيما كما اذا كان باينا فباينا ووجه وقوع الواحد بها سياتي بيانه  
فان كانت الطلاق صريحة لم يدين في القضاء فيما اذا نوى بها الطلاق عن وثاق لانه خلاف الظاهر  
فلم يؤثر فيه اليقينة وليس المرأة ان تصدق في ذلك ايضا حتى لا تحل لها ان تمكنه على ما في القينة  
ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحمله ولم يدين قضاء ولا ديانة فيما اذا نوى الطلاق  
عن العمل في ظاهر الرواية لان الطلاق لرفع القيد الكساحي وهذا القيد غير معتد بالعمل وفي  
رواية الحسن عن ابي ان يدين فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق يستعمل للتخلص فكانه قال  
انت مخلص من العمل وهذا اذا لم يقترح بذكر العمل واما اذا قال انت طالق من هذا العمل صدق  
ديانة لوجوب البيان للوصول لا قضاء لان الطلاق ليس يستعمل فيه لاجتنبه ولا بما اذا  
كلمه اذا لم يقترن بالعدد ان لو اقترن به لم يلتفت الى ذكره اصلا ولهذا قال في الكبرى ان ههنا  
ثلاثة الفاظ الوفاق والعتد والعمل وكلها اما ان يذكر او ينوي فاذا ذكر فاما ان يقترن  
بالعدد او لا فان اقترن بالعدد لا يلتفت الى ذكرها ويقع الطلاق بلائنه كما لو قال انت طالق  
ثلاثا من هذا القيد بطلاق ثلاثا ولا يصح في القضاء وان لم يقترن بالعدد وقع في ذكر العمل  
قضاء لا ديانة نحو انت طالق من هذا العمل وفي لفظ الوفاق والعتد لا يقع اصلا وان لم يذكر  
شيئا من هذه الالفاظ الثلاثة وانما نواه ما لا يدين في لفظ العمل ويدين في الوفاق والعتد  
وفي المحيط لو قال انت طالق بترخيخ الفاظ حالة الرضا لا يقع ما لم ينو لانه كالكتابة ولو قال  
با طالق يقع لان الترخيم يجري كغيره كنادي فكانه افصح بالفاظ ولو نوى بالطلاق بطلاق  
اذا نوى وفي الخلاصة رجل قال لآخر اطلعت امرأتك فقال بالجهل ان ع م يعني نعم او قال  
لها ابتداء انت طالق يعني طالق يقع بخلاف ما لو قرأه السجدة بالجهل حيث لا يلزم السجدة  
لانه ليس بقرآن اما الطلاق يعلق بلفظ يدل عليه وان وصلية نوى اكثر من واحدة وقال  
رفروا لتشافى يقع ما نوى لانه محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذا في العالم ذكر العلم  
ولهذا يصح قرآن العمد به ويكون نصبا على التفسير فصار كما اذا قال لها طلق نفسك ونوى  
الثلاث فان نية صحيحة بالانفاق وكذا اذا قال انت باس ونوى كنتك لو قال انت الطلاق او طالق  
الطلاق او طالق طلاقا ونوى كنتك على ما سيجب به ولنا ان ذكر طالق انما يدل لغة على طلاق  
هو وصفه المرأة لا على طلاق هو وصفه الرجل وهو تليفه وانما ثبت التطلق بطريق الاقتصا  
ضرورة ان المرأة لا تنصف بالطلاق شرعا لم يثبت التطلق من قبل الزوج وما ثبت اقتضاء



لا عموم له لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وقد اندفعت لواحدة فلا حاجة الى ايرادها فليصح  
 بنية الثلث فيه فكذا فيما يثبت عليه اعني حصة المرأة اذ ليس لها مقدرة في نفسها ولا يتم ان العدد المذكور  
 بعده تفسير له بل هو تغيير الى ما لا يحتمل اللفظ لانه يفت مصدر محذور وفي تقديره طلاقا ثلثا  
 ولهذا قالوا لو قال لامرأة طلقك ثلثا او قال طلقك واحدة يقع الطلاق بلفظ العدد لا بلفظ  
 طلقك حتى لو مات قبل ذكر الواحدة او الثلث لم يقع شيء لغوات المحل فلم ينشأ الاقرار في  
 التغيير لانه التفسير ولو مات هو قبل ذكر العدد يقع الطلاق بقوله طلقك لعدم اتصال التفسير  
 له كما قالوا في سائر التفسير من الشرط والاستثناء على ما سياتي في باب التعليل بخلاف طلق فتنك  
 فانه مختص من اقل صل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه  
 لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو  
 نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لفظا لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى  
 الكل فيصح بنية كل في سائر اسماء الاجناس ولا يصح بنية التثنية فيه لانه عدد محض في الحركة  
 ليس لواحد اعتنا رى فلا يدل عليه لفظ الجنس كانه سائر الاجناس وبخلاف ان يامر لان  
 البيونة فيه وان ثبت شرعا بحسب الاقتضاء ولكن صحة بنية الثلث فيه ليست مبنية على عموم  
 المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد معني المشترك بالاشتراك اللفظي والمعنوي لان البيونة تطلق  
 على الحقيقة وعلى الغلبة فلفظ البيونة مشترك بينهما اما لفظا او معنى وبنية احد نوعي المقتضى  
 المشترك جائز لانه لا يبدان يثبت احدهما البنية ولا يمكن اجتماعهما معا لايصح فيه بنية عدد معين  
 اذ لا عموم فيه ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراد بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد  
 فقط وبخلاف ان الطلاق او طالق الطلاق او طالق طلاقا على ما سنبينه فان قيل ان ما ذكره  
 من الوجه ظاهر في ان طالق دون طلقك ومطلقة فانها صريحان في الدلالة على غيوت  
 التطبيق من قبل الزوج لفظ لا اقتضاء فينبغي ان يقع فيها بنية الثلث قلنا دلالة ما يجب اللفظ  
 انما هي على مصدر ماض لا على مصدر وحادث فكان ينبغي ان يكونا الغيوب لعدم تحقق الطلاق في  
 الزمان الماضي الا ان السمع اثبت لمصلحة هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل التكلم في الحال وحمله  
 انشأ للتطابق فصارت دلالة ما على هذا المصدر اقتضاء ايضا لانما حتى لو قال لها طلقك  
 او قال ان طالق وادار اخبر عما مضى كذا ما وسعه فيما بينه وبين الله ان يحسبها وان لم يرد  
 الحق بما مضى وادار الثلث في طالق فتناء وديانة وكذا اذا اراد ان يزل طلق فتناء وديانة

كذا في الثانية عن الضمري عن ابي يونس وقال في الثانية ايضا لو قال لها يا مطلقه ان لم يكن  
 لها زوج قبله او كان له با زوج لكن مات وقع الطلاق عليها وان كان لها زوج طلقها قبله  
 ان لم ينو الاخبار طلق وان نوى به الاخبار صدق ديانة وقضاء على الصحيح ولو نوى التبريم  
 دين فقط وفيها ايضا لو قال لها يا طالق وهو اسمها ولم يقصد الطلاق قالوا لا يقع كباخر  
 وهو اسم او نوى بانية لما ذكرناه من ان ثبوت الطلاق من قبل الرجل بطريق الانشاء بطريق  
 الاقتضاء والمقتضى ضروري والضرورة تدفع بالرجعي فلا حاجة الى الكاين ولانه بنية الابانة  
 خالف الشرع حيث قصد تميز ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه وذلك ان الله تعالى  
 سمى الرجعة امساكا بالمعروف على ما قلناه والامساك ابقاء الشيء على ما كان فها دامت العدة  
 باقية كانت ولاية الرجعة باقية واذا انقضت من غير رجعة باقية فصارت البيونة معلقة  
 بالانقضاء والحاصل ان البنية ما لا تأثير لها في وقوع كراد بملك الا لفاظ الا كما ولا كيفاعلى ما ذكرنا  
 واما لو قال لها لك الطلاق قال ابو ج ان نوى الطلاق فهي طالق وان لم يكن له بنية فلا شيء على ما  
 في الثانية عن المتقي وقال في قاضيان ان عني به التوقيف بدين واذا قامت عن مجلسها  
 بطل وان لم يوسئ الا رواية فيه عن الحج وينبغي ان يقع الطلاق وهكذا روى عن ابي يوسف  
 وفي رواية عن ابي يوسف انه ان نوى المطلق فطلق والا فلا امر باليد ولو قال ابيك الطلاق  
 فهو على التقويين في قولهم ولو قال عليك الطلاق فهي طالق اذا نوى على ما في الثانية وقال  
 في قاضيان لو قال لها انك تطليقات عليك طلقنا لو قال الله على طلاق امر في لا يلزمه  
 شيء ولو قال لها طلقك على وجه لا يلزم او ثابت او فرض قال بعضهم يقع في الكل طلاقا  
 رجعيان ان كان دخل بها نوى او لم ينو وقال بعضهم لا يقع وان نوى وبعضهم ذكر واجبة بخلاف  
 فقالوا عند الحج يقع في الكل وعند محمد في قوله لازم يقع وعند ابي يوسف نوى في الكل  
 وذكر المصدر الشهيد الصحيح انه لا يقع في الكل عند الحج وذكر في واقعات الصحيح انه يقع في الكل  
 وقال ابو جعفر في قوله ولجب يقع لتعارف كذا في قوله ثابت او فرض او لازم  
 لا يقع لعدم التعارف وفتوى ظهير الدين المرغيناني على عدم الوقوع في الكل يعني انه لو قال  
 على الطلاق لا اقل كذا او قال حلفت بطلاقك ولم يقل من زوجتي هل يقع الطلاق  
 اذا فعل المحلوف عليه في غير ان لا يقع الطلاق بدون ذكر الزوجة حيث قال فيه لو قال حلفت  
 بالطلاق ولم يصف لها لا يقع كانه ابرازية من الايمان وعبارتها قال لا يخرج من الدار الا



بادني فاني جلت بالطلاق فخرجت لا يقع لعدم ذكره حلقه بطلاقها ويحمل الحلق بطلاق غيرها  
 فالقول له انتهى وهكذا في اواخر طلاق فاضحان ايضا وقوله انت الطلاق او انت طالق  
 الطلاق او انت طالق طالق طالق يقع بكل منها واحدة رجعية اول نوى ثبوت او بانه اول نويها  
 اصلا اما وقوعه بالثلاث والثالث فظ لانه لو ذكر التمت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر  
 معه المصدر الذي يزيده وكادة اول منه واما وقوعه بالاول فلان المصدر يذكر ويراد  
 به الاسم يقال رجل عند اي عادل فصارت بمنزلة قوله انت طالق فان قيل اذا كان بمنزلة  
 انت طالق فكيف يقع به الثالث اذا نوى به الثالث قلنا انه صريح في طالق ويحتمل ان يراد على  
 حذف مضافي ذات طلاق وعلى هذا التقدير يصح ارادة الثالث ويقال انه وان اريد به  
 طالق لكنه لم يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة الثالث به كذا في فتح القدير ولما لم يصح فيه  
 الثالث في انت طالق لانه نعت فرد لا يحتمل التعدد لانه ضده واما الطلاق فهو مصدر  
 اصلا وان وصف به فليحتمل المصدرية وصح فيه بانه الثالث على ما سياتي وكذا لو قال  
 انت طالق يقع به واحدة رجعية ايضا ولا يحتاج الى التنية لانه صريح فيه وان نوى في  
 قوله انت طالق طاقا بان انت طالق طلفة واحدة وبطلاقا اي ونوى بلفظة طلاقا طلفة  
 اخرى وقصنا لان كل واحد منها صاح للابقاع فكانت قال انت طالق وطالق فيقع رجعتان  
 اذا كانت متخولها والاتى الثاني ويقع بالاول طلاق باين وان نوى بكل من هذه الالفاظ  
 الثالث وقص اي الثالث كلها لان الطلاق مصدر والمصدر اسم جسي يدل على الواحد حقيقة  
 او حكما والطلاق الثالث من حيث المجموع والحد في الحرة كالانثيين في الامه فاذا نواه فقد  
 نوى محتمل كل واحد فصحت نيته ولا يقع به التثنية فيها خلافا لرفه هو يقول انها بعض الثالث  
 فيصح ضرورة صحة الثالث لان صحة الكل يستلزم صحة الجزء ونحن نقول بانه الثالث انما صحته كلها  
 واحدا حليا بينا وله لفظ المصدر والثنتان في الحرة عدد محقق لا يتناول لفظ المصدر  
 حتى لو كانت امة يتناول فان قبل الطلاق المذكور في انت طالق او طالق الطلاق هو صفة المرأة  
 وقد صحت فيه بانه الثالث وهذا ما قضى لما سبق من ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح  
 فيها بانه الثالث قلنا اذا نوى الثالث فبين ان المراد بالطلاق هو التطلق فيكون مصدرا للفعل  
 نحو وفي غيبه انت طالق لا في تلفظك بظايفات ثلثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثالث  
 فمعناه انت ذات وقع عليك التطلق الثالث لا يقال صحة بانه الثالث موقوفة على كون الطلاق

مراد به التطلق فلو توقف ذلك على بانه الثالث لزم الدور لانا نقول المتوقف على بانه الثالث هو علمنا بانه اراد  
 بالطلاق التطلق لان نفس ارادته قد دور ويقع اي الطلاق باضافته الى جملتها كما مر من قوله انت  
 طالق سواء كانت برمتها ضمير مؤنث او التاء وحده وان عاد وان والاول حق حروف تدل على  
 خصوص المرأة على ما في محله والى ما يعتبر به عن الجملة كالرقة والنفق والراس والوجه والروح  
 والبدن والحسد والفرج اما البدن والحسد فظ واما الرقة فلقوله تعالى فخر بر رقة والنفق  
 فلقوله تعالى فظلت اغما قيم لها خاضعين والفرج فلقوله عم لعن الله الفرج على التسريح ويقال  
 فلان راس القوم وبما وجه العرب وهلك وجهه بمعنى نفسه وفي التنازع خاضع عن الشياخ  
 فالذي يعتبر به عن الجملة كل عضو اضاف اليه الطلاق وهو محال لو فقد فقد الزوج بفقد  
 ويقع الطلاق باضافته اليها واذا اضافة الى عضو ليس بفقد ذلك العضو فقد الزوج لا يقع  
 الطلاق انتهى وهذا لا يصدق الا على ما ذكر في الكتاب لا على نحو الكيد والرجل والجزء شابع  
 منها الى من المرأة كصفها وثلاثا لان الشايع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون  
 محلا للطلاق ايضا الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة لان ذكر بعض ما  
 لا يتجزى كذكر كره وله نظائر على ما سنذكره وفي الخلاصة اربعة عشر موصفا اذا اضيف  
 اليه الطلاق يقع نحو انت طالق وجسدك ونفسك وجسدك ورقتك وراسك وزوجك  
 وفرجك وبضعك وبعضك وظهرك ودمك ولختار في الظهر والدم ان لا يقع واحموا نه  
 لو اضاف الطلاق الى الجزء الشايع يقع في البتق واستنك طالق كقوله فوجك طالق بخلاف الكبير  
 ولو قال الراس منك طالق او قال هذا العضو منك طالق ووضع يده على راسها لا يقع وفي نسخة  
 كقولنا لو قال راسك طالق ونوى اقتضا الطلاق على راسها لم يبعد ان يقال انها لا تطلق انتهى كل  
 الخلاصة فلم ان وقوع الطلاق بالاضافة الى الراس تفصيلا على ما ترى واما بالاضافة الى  
 البضع فالاصح انه لا يقع به على ما في الزيلعي وجرم بدم وقوعه في فتح القدير ثم قال وما  
 وقع في بعض النسخ لو قال بضع طالق قال شمس الائمة كقولنا تصحيف انما هو بضعك ونفسك  
 هذا واعتز من بعض الشايعين على قول الخلاصة استنك طالق كقوله فوجك طالق بخلاف  
 الكبير بان الاست بمعنى الكبير فالفرق بينهما حكم واجاب عنه في فتح القدير بان الاتحاد في  
 المعنى لا يقتضي الاتحاد في الحكم فان البضع بمعنى الفرج ويقع الطلاق في الفرج دون البضع  
 بخلاف تبارف لحداه في الطلاق دون الاخر ثم قال ان المضاف الى الجزء الشايع والمعتبر به



عن الكل صريح اذ لم يشترط الوقوع به بالنية والقراحة بقبلة الاستعمال لا اي لا يقع التلاق  
بإضافته الى بدنها او رجلها او ظهرها او بطنها وقال زفر والشافعي يقع بها وكذا الخلاف في كل  
جزء معين لا يعتبر به عن جميع البدن كالاصبع والشعر والظفر وكسرها انما جزء مستمتع  
بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا لطلاق فيثبت الحكم فيه توفيقه نحو  
الإضافة ثم يسرى الى الكل كانه في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف الى النكاح لان التقدي  
ممتنع فيه اذ الحرة في سائر الاجزاء قبل الحرة في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا  
انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضاف الى ربتها وظفرها وهذا لان محل الطلاق  
ما يكون فيه التقيد لانه ينبغي عن رفع التقيد ولا يقيد في اليد ونحوها ولهذا لا تصح اضافة  
النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع لانه محل النكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا  
للطلاق وفي الخلاصة عن شمس الأئمة الحلواني ان اراد بقوله بذلك او رجلك طالق ابتداء  
عن جميع البدن كان لنا ان نقول نطلق انتي ثم في عدم وقوع الطلاق بالإضافة الى الظهور يطرز  
لخلاف الصحيح ما اخبرنا به المصنف على ما في الهداية ولو طلقها نصف تطليقة او سدسها او بها  
طلعت تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كتطليق نصف  
المرأة طلعت كلها على ما مر وكما كفوع عن القصاص عن بعض القائل فانه يكون عفوا عن كله  
وكفوع بعض الأولياء فانه سقط عن كلها ويقع في انت طالق ثلثة اضاف تطليقتين ثلث  
لان نصف تطليقتين تطليقة فتلثة اضاف تطليقتين يكون ثلث تطليقات ضرورية وهذا في  
لجامع الصغير يعني به ثلث تطليقات واستعمل في ذلك لفظ ثلثة اضاف تطليقتين على ما  
ذكرناه فان قيل ارادة الثلث من هذا اللفظ ليس بحقيقة وهو ظ ولا يجاز ايضا لعدم تصور  
الحقيقة وعدم الاتصال قلنا انه مجاز وتصور الحقيقة ليس بشرط عندنا في الاجزاء والاتصال  
موجود لانه من باب ذكر الجزء وارادة الكل وقيل لا يقع به شيء لانه مهمل لا معنى له وقيل يقع  
واحدة لان ذكر العدد لغو فيبقى انت طالق وفي ثلثة اضاف تطليقة ثلثان على ما اختاره  
محمد في الجامع الصغير وصححه الناطقي والعلامة لان ثلثة اضاف تطليقة يكون تطليقة ونصف  
فتبكمال النصف فعلم منه انه لو قال اربعة اضاف تطليقة وقعت ثلثان ايضا ولو قال  
نصف تطليقة وقعت واحدة كما لو قال نصف تطليقتين تقع واحدة ولو قال نصف تطليقتين  
فتلثان وكذا لو قال نصف ثلث تطليقات ولو قال نصف ثلث تطليقات فتلث كذا في البحر

ثم قال وحاصلها اثني عشر مسألة لان النصف يعني النصف اما ان يكون واحدا او اثنين او ثلثا او اربعا  
وكلها اما ان يكون للنصف فيه واحدة او اثنين او ثلثا فان كان النصف مضافا الى الطلقة  
فقط او الى الطلقتين فواحدة وان كان مضافا الى الثلث فتلثان وان كان النصفان مضافا  
الى الواحدة فواحدة والى اثنين فتلثان والى الثلث فتلث وان كان الثلثة الانصاف مضافا  
الى الواحدة فتلثان والى اثنين فتلث والى الثلث فتلث فكذا في استنباط ما قبلها لا نقول وان كان  
النصف اربعة الانصاف فتلثان ان كان مضافا الى الواحد وان كان مضافا الى اثنين او  
الى الثلث فتلث استنباطا انتهى ولو قال انت طالق ثلثة اربع تطليقتين يقع ثلثان على ما في النهاية  
لان ربع تطليقتين نصف فتلثة اربع تطليقتين تطليقة ونصف فتبكمال النصف فيصير  
اثنان ويستنبط منه انه لو قال ربع تطليقة او ربع تطليقة او ربع تطليقتين او ربع  
تطليقتين يقع واحدة وفي الخلاصة لو قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وربع  
تطليقة يقع الثلث في الدخول بها ولو قال نصف تطليقة وثلثا وسدسها يقع واحدة  
ولو قال نصف تطليقة وثلثا وربعها يقع ثلثان قال شمس الأئمة السرخسي يقع واحدة  
في الوجهين انتهى والاصل فيه ان لا يكرر اذا اعيد منكر كان الثاني غير الاول فيترك ما لم يكرر  
بخلاف ما اذا اعيد معترفا فانه يكون عين الاول فالكل لبراء طلقة واحدة وقيل ثلث  
لان كل نصف يكامل في نفسه لعدم تجزئ الطلاق فيصير ثلثا وفي من واحدة الى اثنين او ما يبر  
واحدة الى اثنين واحدة عندنا في وعندنا ثلثان وفي الى ثلث ثلثان وعندنا ثلث وقال  
زفر لا يقع شيء في العائنين في الأوليين وفي واحدة في ثلثا لانه لا غايه الشيء لا يدخل فيه  
كان في قولك بعثك من هذا الكائن الى الكائن لا يدخل الكائنات وهو قياس محض وجوه اربع  
حيث قال له كم سنك فقال ما بين سنين الى سبعين فقال له اذا انت ابن تسع سنين فخير  
ووجه قولها ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما نقول لغيرك خذ من مالي من  
درهم الى مائة فانه يدخل الثمانين والاربعون العرف الاقل من الاكثر والاكثر من  
الاقل فانه يقولون سني من سنين الى سبعين او ما بين سنين الى سبعين ويريدون  
الاقل من سبعين واكثر من سنين وارادة الكل انما هي في طريقة الاباحة كانه قولك خذ  
من مالي من درهم الى مائة والاصل في الطلاق الحظر ثم الغايه الاولى لا بد ان تكون موجودة  
ليترتب عليها الثانية لان وجود الثانية مستقرة بدون الاولى ووجودها بوقوعها بخلاف



السبع لان الغاية فيه موجودة قبل السبع ولا ضرورة في ادخالها فالتباس عليه فاسد فان قيل  
انه لو قال انت طالق تطليقة ثانية لم يقع الا واحدة ولم يضطر فيه الى الاولي لوقوع الثانية  
والا لزم وقوع الثانية ومقتضى ما ذكرتم من ان وجود الثانية مستبعد بدون الاولى اذ يكون  
وجود الاولي مضطرا فيه ايضا ويقع فيه ثنتان لجيب بان قوله ثانية صار لغوا لوقوع  
الطلاق بانث طالق بخلاف قوله من واحدة الى ثلث فانه كلام معتبر في ايقاع الطلاق بالانفا  
ولا يتحقق ذلك الا بعد وقوع الاولي فلذا يقع فيه ثنتان عند الجح ولو نوى في قوله من  
واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث واحدة صدق ديانته لانه محتمل كلامه لا قضاء لانه  
خلاف الظاهر ان مثل هذا الكلام يراد به الاكثر من الاقل والافضل من الاكثر كذا في فتح القدير  
وحواشيها وفي واحدة في ثنتين يقع واحدة ان لم ينو شيئا او نوى الضرب والحساب  
وقال زفر وكشاف في يقع ثنتان لعرف الحساب فيه لان الواحد من ضرب في ثنتين كانت ثنتين  
عندهم ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لانه زيادة المضروب لان الفرض به ازالة كسره  
عند القسمة فمعي واحدة في ثنتين واحدة وان جزئين وتكثير اجزاء التكلفة لا يوجب تعددها  
كما لو قال انت طالق طلقة ونصفها وثلاثا وربعا وسدسها وثمنها لم يقع الا واحدة وان نوى  
واحدة وثنين اي في المدخول بها او مع ثنتين اي في المدخول بها وغير المدخول بها على ما سيظهر  
من كلامه وبه صرح في حواشي الهداية فقلت لانه محتمل كلامه لان بين في والواو مناسبة  
لاشترائها في افادة معنى الجمع لان الطرف يجامع المقطوف كما ان المقطوف يجامع المقطوف عليه  
وان كلمة في باي معنى مع كانه قوله تكلما فادخل في عبارتي وهذا لان الحد العددي لا يصلح  
ظرفا للجزئين بل الطرف والمقطوف مقارنته ومعية فاستفصله ولو نوى الطرف يقع واحد  
لان الطلاق معنى فمعي لا يصلح ان يكون ظرفا للغير فيما هو ذكر الثاني وفي غير او طونه واحدة  
مثل واحدة وثنين يعني لو قال لم يغير المدخول بها انت طالق واحدة في ثنتين ونوى به واحدة  
وثنين يقع واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وثنين يقع واحدة وان نوى مع ثنتين  
قلت فيها اي في غير المدخول بها ايضا اي كانه المدخول بها وفي ثنتين في ثنتين يقع ثنتان  
وان وصلية نوى الضرب لما ذكرناه من ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لانه زيادة المضروب  
وان اعتبره المذكور اولا وقال زفر يقع ثلثا بناء على ان قضية الضرب في عرف الحساب  
ان يكون ايقاعا وليس لامر ايا الطلاق على الثلث وفي انت طالق من هذا الى الشام واحدة وجمية

وقال زفر هي باثثة لانه وصف الطلاق بالطول والطول يستدعي القوة وذلك في البين دون  
الرجعي فان قيل اذا صرح بذكر الطول بان قال انت طالق تطليقة واحدة يقع رجعيما عنده فكيف  
يصح ناوله بالطول لجيب بانه اذا قال للشام كتي به عن الطول والكتاية اقوى من الصريح كونها  
دعوى كشي بيينة وبرهان وهو حق من البلغة ولنا انه وصف الطلاق بالقصر لا بالطول لانه  
اذا وقع وقع في الاماكن كلها بل في السماء ايضا فخصيصه بذكر الشام قصير بالنسبة الى ما وراءه  
ونفس الطلاق لا يحتمل القصر لانه ليس بحسم وان يقصر حكمة بكونه رجعيما وفي انت طالق مكية  
او في مكة مطلق في الحال حيث كانت لان الطلاق لا يخصص بكان دون اخر وكذا قوله انت  
طالق في اكدار وان عني به اذا انت مكة بمصدق ديانته لا قضاء لانه نوى الاخر وهو خلاف  
الظاهر ولو قال اذا دخلت مكة او في دخولك لا يقع ما لم تدخلها لانه علقه بالدخول وهو في  
الاولى وفي الثاني لما مقتدر الظرفية لعدم صلاحية الفعل ظرفا للطلاق على ان يكون شاغلا  
لحل على الشرط لما سببه بينها لان الظرف يسبق المظروف والشرط يسبق المشروط وكذا  
الدار لعدم الفارق بين البلد والدار **فصل** في اضافة الطلاق الى الزمان وهي عبارة عن  
تأخير حكمه عن وقت التكلم الى زمان يذكر بعده بفتر ككسر شرط قال انت طالق غدا او في غد  
يقع عند الصبح لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد في الاول وذلك بوقوعه في اول جزئ منه  
حتى ينصف هذه الصفة في جميع الغد وفي جزء منهم في الثلث لكن الجزء الاول اولى عند عدم  
عدم التزامه والزم بالصبغ طلوع الفجر على ما في فتح القدير وان نوى الوقوع في وقت العصر صحت  
ثبته ديانته في الاول وفي الثاني قضاء ايضا خلا فاليها بمعنى لو نوى اخرها في الاول يقع  
ديانته لا قضاء وفي الثاني يقع ديانته وقضاء وهذا عند الجح وقال لا يصدق فيها قضاء  
ويصدق فيها ديانته لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد في الاول فيقع في اول جزء منه  
ضرورة فاذا نوى البعض فقد نوى التحصيل في اليوم وفيه تحقيق عليه فلا يصدق فيه  
فكذا في الفصل الثاني كما ان احاط لا باكل طعاما فنوى طعاما خاصا وهذا لان حذف في عدم  
حذفه بمنزلة واحدة لا يغير حكم الظرفية بذكر كلة في وعدم ذكرها ولهذا لا يقع فيها في  
اول جزء منه عند عدم اليه كما مر انفا ولا فرق بين صحة يوم الجمعة وبين في يوم الجمعة لانه  
ظرف في الحالين ولا يوجب ان كلمة في للظرف والظرف لا يقتضي الاستيعاب بل اذا اشفق في  
منه يكفي كما يقال فقدت في المسجد ونحوه فاذا نوى البعض نوى حقيقة كلامه فيصدق قضا



كما يصدق ديانته وان كان فيه تخفيف عليه بخلاف قوله انت طالق عند فانه وصفها بالطلاق  
في جميع القد وهو الحقيقة فان النوى البعض قد نوى التخفيف في العام وهو حجاز فلا يصدق  
اذا كان فيه تخفيف ونظيره ما اذا قال لا صوم عري او في عري او الدهر او سر  
فرسما او في فرسخ وانتظره يوما او في يوم بخلاف ما استشهد به لان اليوم لا يتجزى  
في حق الصوم فاستوى فيه الحذف والذكر والشيء قد يختلف بين تقديره وبين ذكره  
كالو حلف لا يخرج امرأته الا باذنه فانها تخضع الى الاذن في كل حرجة بخلاف ما لو قال الا  
ان اذن لك فانها تنقضي باذن واحد وان كان ابداء فيه مقدرة على ما في الترتيب ولعلم ان من  
الاحكام ما يتوقف وقوعها ومنها ما لا يتوقف والنكاح والطلاق ما لا يتوقف وقوعها وانما  
يتوقف ايقاعها واليه اشار بقوله يقع عند الصبح دون في الحال ولهذا قال في فصل الامر  
باليد من البرائة لو قال انت طالق الى عشرة ايام يكون الى معنى بعد لان تأجيل الوقوع غير ممكن  
فتأجل الايقاع ولو نوى ان يقع في الحال يقع بخلاف ما لو قال امرك بيدك الى عشرة ايام صار  
الامر في يدها ويؤجل بعد مضي عشرة ايام ولو نوى ان يكون الامر بيدها بعد العشرة لا يصدق  
فشاء لان الامر باليد يجعل التوقيت وقوعا والكتوف والكفالة الى شهر كالطلاق اليه وعن أبي يوسف  
انه كفيل في الحال والقوى على انه كفيل بعد شهر والسبع الى شهر تأجيل للشمس والكوكالة تفيل التوقيت  
حتى لو تصرف بعد الوقت لا يصح وفي رواية بصير كفيلا وكيد بعد مضي كدة وفي رواية بصير  
وكيد مطلقا وفي الاجارة الى شهر تقيان ما يلى العقد تمت بمضيته والمزارعة والشركة الى شهر  
كالاجارة والكسح الى شهر والقسمة اليه لا تصح والابرة الى شهر كالطلاق الا اذا قال اردت فلغير  
فيكون تأجيل اليه والافراد الى شهران صدقه للقرلة بثبت الاجل وان كذب به نزل المال حالا  
وان العبد لا يتوقف والتكليم والقضاء لا يقبلان التوقيت ولو قال انت طالق اليوم غدا وعدا  
اليوم يعتبر الاول ذكره لانه لما قال اليوم في الاول كان منجزا ولا يحسن الاضافة واذا  
قال غدا في الثاني كان لضافة في الثاني لا ينجز لما فيه من ابطال الاضافة فلما قلنا اللفظ الثاني  
في التفصيل فان قبل لا يجزى لغيره فانما هو في الثاني لا في الاول لان الثاني لا ينفك عن الاول  
وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه بالضرورة فان قيل في قوله اليوم العاقل عن  
الافاء قلنا الاصل في التأجيل كالمكر وانما يباح الضرورة دفع الحاجة وهي تندفع بواحدة  
فلا حاجة الى تأجيل ولا قال في الثاني انما هو في الثاني لا في الاول لان الثاني لا ينفك عن الاول

في الاول وثان في الثاني لان المعطوف غير المعطوف عليه غير اننا لا نحتاج الى ايقاع الاخرى  
في الاول لا مكان وصفها غدا بطلاق وقع عليها اليوم ولا يمكن ذلك في الثانية فيقعان على  
هذا لو قال انت طالق لغير النهار واوله تطلق ثنتين ولو قال اول النهار واوله تطلق واحدة وعلم  
انهم جعلوا الشرط معبرا الاول الكلام حتى قالوا انه لو قال انت طالق اليوم اذ جاء غدا لا يطلق  
الا بطلوع الفجر من القدر فتوقف المنجز على الاخر لا اتصالا بالاول وقالوا ان اليوم فيه  
بيان وقت التعلق لبيان وقت الوقوع ولم يجعلوا الاضافة معبرا فقالوا لو قال انت طالق  
اليوم غدا تطلق في الحال ويكون ذكر اليوم لبيان وقت الوقوع ولو قال انت طالق قبل ان تزول  
فهو لقولنا اسنده الى حالة من فيه لما كية الطلاق فصار كما اذا قال طلقك وانا صبي  
او نائم او مجنون وكان جنونه مهورا او قال طلقك قبل ان تخلق او قبل ان تخلفي ولانه يمكن  
تصححه لجوارع عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطبيق غيره من الازواج وجعله انشاء  
ضروري فلا يصار اليه عند امكان الحقيقة بخلاف ما اذا قال لعبد انت حر قبل ان اشتريك  
او انت حر امس وقد اشتراه اليوم حيث يفتق عليه لا قراره له بالحرية قبل ملكه كالو قال  
لعبد العير اعتقك مولاه ثم اشتراه يفتق عليه لا قراره ذلك ايضا وكذا انت طالق امس  
وقد كملها اليوم يعني يكون لغوا لما ذكرناه وان يكملها قبل امس اي فيما اذا قال لها انت طالق امس  
يقع الطلاق لان لانه ما اسنده الى حالة متافدة ولا يمكن تصححه لجوارع الطلاق  
ايضا لعدم وقوعه فكان انشاء ولا انشاء في كمال انشاء في الحال لعدم قدرته على الانشاء  
فيقع في الحال ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت  
وما تيسر فيه التطبيق طلق الحال لانه اضاف الطلاق الى زمان حال عن التطبيق وقد وجد  
حين سكت وهذا لان كلمة متى وميتا صريح في الوقت لانها من ظروف الزمان واما ما قلنا  
قد تستعمل في الوقت قال الله تعالى ما دمنا حيوا اي مدمجيلة وقد تستعمل في الشرط ايضا  
قال الله تعالى ما ننسخ من اية لكن ترجيح جهة الوقت لان التطبيق يستند في الوقت لا في الحالة ولو قال  
كلما اطلقك فانت طالق وسكت يقع كذلك متنا بيا ولا يقع جملة لانها تقتضي عموم الافراد  
لا عموم الاحتمال حتى لو كانت غير منحول بها وقت واحدة لا غير وانما قال وسكت لانه لو لم  
يل قال انت طالق موصولا بقوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لا يقع بقوله انت طالق متى لم اطلقك  
شيئا وانما يقع بالوصول به استحسانا لان زمان ابر مستثنى عن ابر بدلالة الحالة لان كون







في بياض النهار وقد يستعمل في مطلق الوقت على ان يكون حقيقة في الاول مجازا في الثاني عند  
الكثرين وعلى الاشتراك اللفظي بينها عند بعض المشايخ والصحيح هو الاول لان حل الكلام على الجواز  
اول من الاشتراك لعدم لاختلاف الفهم بوجود الفرية وعلى التقديرين لابد في ترجيح احد  
مغيبه على الاخر من فريته فاذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم ممتدا اي ما يصح فيه تقدير المدة  
كالنيس والركوب والمسكنة ونحوها صح ان يقال ليست يومين وكذا ركبنا او ساكنت  
يحل على بياض النهار واذا لم يكن الفعل ممتدا كالحج والحدوث والقدر ولم يصح فيه تقديرها  
بمدة اذ لا يقال خرجت او دخلت او قدمت يوما يحل على مطلق الوقت اعتبارا للتساوي بين  
الظرف والمظروف لان الفعل المتعلق بظرف الزمان بدون فيقتضي ان يكون ظرفا لشيء  
له غير زائد عليه مثل صحت الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا فيصبح حل اليوم  
على بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف ايضا لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد  
لا يصح حل اليوم على حقيقته بل يحل على مطلق الوقت ثم المعتبر عند المحققين في الامتداد  
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وما وقع في ايمان  
الهداية وفي الجامع الصغير في كلام بعض المشايخ من ان المعتبر فيها هو المضاف اليه لا المتعلق  
حيث قالوا في مثل ان طالق يوم انزوجه او اكمل ان الزوج والتكلم لا يمتد بحول على المساحة  
حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا  
كان في امره بيلك يوم يقدم زيد فقد انفقوا على ان المعتبر هو المتعلق به لا المضاف اليه فان قيل  
التكلم ما يقبل التقدير بمره فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الاشياء  
لعدم بقائها كالقرب والجوارس والركوب بخلاف التكلم فان المتحقق منه في المرة الثانية لا يكون  
مثلا في المرة الاولى فان قيل كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للمضاف اليه  
فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدمه ايضا فيحل على مطلق الوقت عند عدم امتداده  
قلنا ان ظرفيه للعامل فقدرته لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى فقط بخلاف المضاف اليه  
فاعتبار العامل اولى عند اختلافها بالامتداد وعدمه فلو قال امره بيلك يوم يقدم زيد  
فقد علم لا تخير لان المراد باليوم هنا هو بياض النهار لا قدرانه فلو امتد العنى الامر بايد  
فان قيل قد ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امره بيلك اليوم ومغدا دخلت الليلة قلنا  
ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امره بيلك اليومين وفي مثله يستتبع

اسم اليوم البلية ايضا لو قال امره بيلك راس الشهر فان الامر بيلها البلية التي بيل فيها الرجل  
ومن المند الى التليل كذا في الخلاصة وان قال يوم انزوجه فانت طالق فتكلمها ليل ووقع لان المراد  
باليوم هنا مطلق الوقت كانه قوله ثمتا ومن يومهم يومئذ بيله لانه قرن بفعل غير ممتد وهو التلاق  
على ما ذكرناه ولو قال غيبته بياض النهار خاصة بيل في القضا لانه نوى حقيقة كلامه فيكون  
من باب بيان التقرير قطعا لاحتمال الجواز فان قيل كيف جعلوا التخيير والامر بالبد ما يمتد والطلاق  
والعتاق ونحوها مما لا يمتد مع انه ان اريد انتشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد  
كون المرأة حرة ومفوضة امرها اليها فهو ممتد فكذا كونها مطلقة او معتقا ممتدا ايضا قلنا  
اريد في الطلاق والعتاق وقهرها لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان  
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها حرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما  
او يومين او اكثر ثم ينقطع فتبيد نوبته بالمدة ولو قال انا منك طالق فهو لغو وان نوى الطلاق  
وقال اشأ في يقع الطلاق ان نوى لان ملك التكاح مشترك بينهما وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق  
وضع لازاتها فيصبح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها قلنا لانهم ان الطلاق وضع لازالة التكاح و  
الحل مشتركين بينهما بل وضع لازالة العتق وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي المنوعة عن الزوج  
وابرز سلما ذلك لكن ملك التكاح عليها لانها ملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة  
ومن هنا يظهر وجه الفرق بين المستثنين ذكرهما فاضيفان حيث قال ولو جمع بين منكوحة  
وجعل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول الجرح وعى الى يوسفان يقع ولو  
جمع بين امرأته ولجنبيه وقال طلقت احديكما طلقت امرأته ولو قال لحد بك طالق ولو لم ينو  
شيئا لا تطلق امرأته وعنها انها تطلق ولو جمع بين امرأته وما ليس يحل للطلاق كالبهيمة والحجر  
وقال لحد بك طالق طلقت امرأته في قول الجرح واليوسف وقال لحد لا تطلق ولو جمع بين امرأته  
كحيه والبئنة وقال احدكما طالق لا تطلق كحيه انتق واعتصم عليه في الجرح بان الرجل ليس  
يحل للطلاق وكذا البئنة فينبغي الوقوع فيها على امرأته كانه البهيمة والحجر ولذا قالوا لو قال لامرأة  
انا منك طالق لا يقع الطلاق وان نوى الطلاق لانه ليس محلا للطلاق ثم اجاب عنه بمسئلة  
نقلها عن المحيط وهي ان اضافة الطلاق الى الرجل وان لم تصح فكذلك ثبت في حقه وهو الحرمة  
ولذا لو اضاف الزوج الحرمة الى نفسه وقال انا منك حر لم صح فصار كالأجنبية فظهر منه الفرق  
بين جمع منكوحة مع رجل ومع المرأة كالبئنة وبين جمعه بينهما وبين البهيمة والحجر ولو قال انا منك



باين او عليك حرام بان ان نوى الطلاق لان الابانة لازالة الوصلة المشتركة بينها والتحريم لازالة  
 لكل المشترك بينهما فيصح اضافتها اليها بخلاف الطلاق حيث لا يصح اضافته الا اليها على ما ذكرنا  
 فان قيل لو كان الزوجان مشتركين في الابانة والحل لا يتخذ في حق اضافته الابانة والحرمه  
 اليها واللازم منتف فان اذ قال انت باين او حرام ولم يرد عليه ونوى الطلاق وقع لتعيين  
 ازالة ما بينهما من الوصلة ولو قال باين او حرام ونوى الطلاق لم يقع ما لم يقل منك عليك  
 لجيب بان هذا الاختلاف لم ينشأ من عدم الاشتراك بل من حيث تعدد الملك والحل من جهة  
 دونها فانه ليس عليها ملك غيره ولا محل على غيره مادامت تحتها فكانت لجهة متعينة فكانت  
 بقوله انت باين او حرام واما الزوج فله ملك على غيرها ايضا ويحل على غيرها وان كانت  
 تلك تحتها فلا بد من ذكر منك وعليك تعيينا للجهة قال في القنية بعلامه فتاوى العصر  
 لو قال انت حرام او قال ما نويت به الطلاق لا يصدق وليس للفتى ولا للقاضي ان يحكما على  
 ظاهر المذهب فيتركها العرف ثم قال بتلك العلامة وبعلامه عمر الزوج ان انت حرام او انت  
 على حرام يقع به الطلاق بدون النية وهي بانية ثم قال بعلامه مجد الدين الزوجاني لا يخرج  
 الى طلة على ثم نقل عن شمس الائمة السرخسي لو قال لها انا باين ولم يقل منك وانما حرام ولم يرد  
 عليك فليس هذا بشئ بخلاف ما اذا قال انت باين او انت حرام وفي خزائن الاكل لو قال انت حرام  
 او باين ولم يقل معنى فهو باطل وهذا سهو منه حيث نقله من العميون وفي العميون ذكر ذلك  
 من جانب المرأة فقال ولو جعل امر امراته بيدها فقالت للزوج انت على حرام او انت مني باين  
 او انا عليك او باين وقع ولو قالت انت باين او حرام ولم يقل معنى فهو باطل ووضع في بعض  
 نسخ العميون ولو قال بغيره ان كانت بيد ولو قالت فقل صاحب الاكل انها مسئلة مبتدئة  
 وظن انه لو قال ذلك الرجل لامرته فهو باطل قال رحمه الله وعند هذا ارداد سهو شيخنا  
 نجم الائمة البخاري فزاد فيها لفظة لها فقال ولو قال لها انت حرام او باين فهو باطل والنسبة  
 بحالها مع ناء التانيث المذكورة في الوقفات الكبرى ففرق سهواً حتى ولو قال انت طالق مع ناء  
 اوع موك فهو لغو لانه اضاف الطلاق الى حالة منافقة له لان موته ينافي الاهلية  
 ومما ينافي الحلية ولا بد منها ولذا لو قال انت طالق واحدة او لا عند الجاح والي يوسف  
 لخر اختلاف المحدثين رواية وهو قول ابي يوسف او لا ذكر المسئلة في الجامع الصغير من  
 غير ذكر خلاف ثم ذكر قول محمد في طلاق المسبوط ان عنده نطق واحدة رجعية فاذا قال

انت طالق او لا ولا فرق بين الوصفين وفهم منه ان عن محمد في المسئلة روايتين ووجه التحد  
 انه اذا دخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينهما وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة  
 وبقي قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه دخل الشك في اصل الابقاع فلا يقع  
 ولها ان الوصف اي انت طالق متى قرن بالعدد بان قال انت طالق واحدة او اثنين او ثلثا  
 كان الوقوع بذكر العدد لا بالوصف لان اول الكلام يتوقف على لخره اذ كان لخره مغيراً لاوله  
 ولهذا لو قال لغير المذكور بها انت طالق ثلثا نطق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغا  
 ذكر الثلث ولو قال انت طالق واحدة فانت قبل قوله واحدة لم يقع شئ ولو كان الوقوع  
 بالوصف لوقع واذا كان الوقوع بذكر العدد كان الشك دخلاً في الابقاع فلا يقع كما في انت  
 طالق او لا لان الوقوع في الحقيقة هو كنفوت المحذوف ومعناه انت طالق نطقاً واحدة  
 وان ملك امراته او شققها او ملكته او شققه بطل العقد لمناقات بين الملكين وبين  
 المالكية اما ملكها اياه فلا اجتماع بين المالكية والملوكية واما ملكه اياها فلا ان ملك النكاح ضروري  
 ضعيف ولا ضرورة مع قيام ملك البين القوي فينتفي النكاح عند وجود القوي فان قيل  
 الكل لا يثبت بالشفقة قلنا نعم الا ان ملك البين دليل لكل مقام مقام لكل تيسير ولا يشترط  
 هذا بالكل تبا اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح لانه ليس له ملكا عليها بل له حصة في ملكها  
 لا يمنع بفاد النكاح فلو طلقها بعد ذلك اي بعد شراء لحد لها صاحبه لغا لان الطلاق يستند  
 في تمام النكاح ولا بقاء له مع وجود المناقعة لامن وجه ولا من كل وجه ولو قال لها وهي امه  
 لغيره انت طالق تنبئن مع اعتناق سيدك اياك فاعتقها الرجعية لانه علق النطق بالاعتناق  
 لانه متردد بين الوجود والعدم فيصير شرطاً والعلق يوجد بعد الشرط فنطق وحره  
 فلا تحرم بالطلقين حرمة غليظة فيملك الرجعة فان قيل كلامه مع الفارسة فيكون منافياً  
 لمعنى الشرط قلنا قد يرد بها التاخر كما في قوله تنافى فان مع المسر يسيراً فيحل عليه تصحيح الكلام  
 المتأخر وقد يمارض بانه يلزم على ذلك التعديل ان يقع طلاق من قبلها وهي اجنبية انت  
 طالق مع نكاحك ولكنه لا يقع ولجيب بان العدول عن معنى الفراق الذي هو حقيقة مع لغو  
 صيانة كلام من يملك التصرف في ذلك تخييراً وتقليقاً مطلقاً وفيما ذكر ليس ذلك فانه  
 لا عليك التخيير ولا التقليل الا بعد النكاح ولا يلزم من صيانة كلام انفاد مطلقاً صيانة كلام  
 من ليس كذلك وان علق طلقها اي الامه بحج الفديان قال اذ جاء الفديان طالق تنبئن



وعلى سواها اعتقها به أي يحجى كغديان قال إذا جاز كغدي فانت حرة ولا بد أن يكون التعليق  
بأن الإبان لأن أن يدخل على ما هو على خطر الوجود البتة لكونه حالاً في الشرط بخلافه  
إذا فإنه يدخل على منقح الوقوع وحجى كغدي كذلك فجاء الغد لا يحل له إلا بعد زواج آخر عندنا  
والبيوسف وعند محمد بك أرجعة وتعد أي في المستلزم كاحرة لجماع أي ثلث حبض  
أن كانت من ذوات الأقران والأصل هنا أن كغدي والحكم مطلقاً شرعية أو عقلية يقتزمان  
رماناً عند جمهور المحققين كالأستطاعة مع الفعل وعند بعض الشافعية بتعاقب في الشرعية  
بناء على أن الفعل الشرعية لها بقاء لكونها في حكم الإعيان والأصل نفقته للزواج على الزوجة  
ذلك فيما أمكن وقد أمكن في الفعل الشرعية بخلاف الاستطاعة مع الفعل لا يعرض فلو تمت  
كان الفعل بلا استطاعة لعدم بقاء الأعراس وهو محال وعلى هذا يمكن أن يخرج قول محمد  
أوجه الأول أنه يجوز أن يختار قول الجمهور في العلق وقول البعض في الطلاق فيقع الطلاق  
عليها وهي حرة والثاني أن المطلق المعلق كالشرط كالمرسل عند الشرط فيكون كالزواج والزوج  
أرسله في ذلك الوقت فيقع أوجز الأقول أولاً وهو العلق لأن قوله أنت حرة أوجز من  
قوله أنت طالق فنيش فيقع الطلاق وهي حرة فلا تحرم بها حرمة غليظة والثالث أن العلق  
والطلاق وإن كانا مقترنين مع عليهما أو بتعاقب فإن حكم التعلق منلحق حكم الاعتراف  
في الوجود يكون الطلاق محظوراً والاعتاق مندوباً إليه كإن البيع إذا كان صحيحاً يفيد الحكم  
في الحال وإذا كان فاسداً ينال حكمه إلى وجود البعض لكونه محظوراً والرابع أنها معلقة بالتعلق  
والاعتاق بشرط واحد أي يحجى كغدي فكانا مقترنين في السببية حكمها أيضاً والعلق  
بقرار الاعتراف والطلاق بقرار التطبيق بناء على أن الحكم لا يتأخر عن علته على ما مر فيلزم  
منه مقارنة الطلاق للعلق لأن الطلاق مقارن للتطبيق والتطبيق مقارن للاعتاق و  
والاعتاق مقارن للعلق لما ذكرناه فالطلاق مقارن للعلق بقدمه بجسدية منجزة في قياس  
المساوات من أن مقارن المقارن مقارن كذلك فكان وقوع الطلاق عليها وهي حرة فلو تمت  
حرمة غليظة وهذا الوجه ضعيف على ما سيظهر لك وأما من أن الاحتياط في الاستعانة  
لعمى ابتداء ما كان على ما كان لأن الملك والحل كان ثابتاً بيقين فلا نزول بالشك احتياطاً  
ولهذا كان عدتها ثلث حبض ولها أنها معلقة بشرط واحد أي يحجى كغدي والعلق بقرارها  
وهي أمة فكذلك الطلاقان فحرم بها حرمة غليظة وهذا لأن زمان ثبوت العلق هو زمان ثبوت

الطلاق لما ذكرناه فلا يصح القول أن الطلقتين يضادها وهي حرة على ما مر في الوجه الرابع بخلاف  
المسئلة الأولى لأنه علق التطبيق بالاعتاق فيقع الطلاق بعد العلق بالضرورة وبخلاف القدة  
لأنها حكم الطلاق فتعقبه أولاً لأنه محتاط فيها وكذا الحرمة الغليظة محتاط فيها **فصل**  
في تشبيه الطلاق ووصفه قال لها أنت طالق هكذا مشيراً بأصابعه تشبيه عدد الطلاق  
بعدد أصابعه المشار إليه بكلمة زايغ بعددها لأن الإشارة بالأصابع يفيد العلم بالعدد عرفاً  
وشرعاً إذا اقترنت بالاسم كحديث البخاري أنه سم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه  
العشرة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحسن إيهامه في الثالثة يعني تسعة وعشرين فإن  
أشار بأصابعه طلقت واحدة وبأصبعين فثنتين وبأصبعين فثلاث وأشار بقوله هكذا إلى أنه لو قال  
أنت طالق وأشار بأصابعه ولم يقل هكذا يقع واحدة لأن الإشارة تفسر للعدد كحديثهم ولم يوجد  
فقلت فيكون الأعمال فيه قوله أنت طالق وفي المحيط لوقالت لزوجهما طلقتي فأشار إليهما بثلاث  
أصابع وأراد به الطلاق أثبت لا يقع ما لم يقل هكذا وفي الثانية بين الإشارة بالأصابع التي  
اعتاد الناس الإشارة بها وبين الأصابع الأخرى أن أشار بثلاث أصابع وقال عنت هذه الإشارة  
التشبيه بالكف دون الأصابع لا يصدق قضاءً ويدين ديانة ولو قال أنت طالق مثل هذا وأشار  
إلى ثلاثة أصابع ونوى ثلثاً فقلت أو واحدة فواحدة وإن أشار بالأصابع كلها وقال أنت طالق  
ولم يقل هكذا يقع واحدة فإن أشار بسبعونها فقبر المنشورة للعرف والسنة فإنه نعم المنعشر  
إيهامه في الثالثة بما روينا علم أن الاعتبار بما نشر دون ما عقد ولو أراد الإشارة بالضموميات  
صدق ديانة لا قضاء حتى يقع ثنتان ديانة وكذا الوتوى الإشارة بالكف حال كون الأصابع  
منشورة صدق ديانة لأنه محتال فيقع واحدة ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر والظاهر  
نفير المضمومة وهو أن يجمل ظهر الكف إليها ويظهر الأصابع إلى نفسه وقيل إن كان يظن  
كفه إلى الشاهد فالعبرة بالنشر وإن كان إلى الأرض فالعبرة بالصم وقيل إن كان نشر عن ضم  
فالعبرة بالنشر وإن كان ضاع نشر فالعبرة للصم ولو وصف الطلاق بعنبر من الشاة بان  
قال أنت طالق بياض أو أبيض وقال مالك والشافعي والحنابلة رجماً إذا كان بعد الدخول  
لأن قوله أنت طالق صريح فيكون رجماً ووصفه بالبياض أو البتة تغيير له فيلزم ولنا أنه  
وصفه بما يحتمل لا نرى أن البتة قبل الدخول وبعد العدة يحصل به ولو لم يكن من محتملاته  
لم يحصل به فيكون هذا الوصف لتغيير أحد المحتملين وتبييناً له لا تغييراً له فإن قيل أنه لو كان



من تحتلته لجاز بينها فيقع بقوله انت طالق طرفة واحدة باينة اذا نوى وليس كذلك قلنا البينة  
 انما قلنا انما نحن معيرة للشروع ونية الكباين من قوله انت طالق تغيير للشروع لان التغيير يعقب  
 الرجعة شرعا على ما ذكرناه او الحش (الطلاق) او الحشة او اسوئه لانه لا يوصف بهذا الوصف  
 باعتبار اثره وهو البينة فصار كقوله يابن او اشده او اشده او اشده او اشده او اشده او اشده او اشده  
 صيغة تفضيل فيقتضي فاحشا والحش والفاحش هو الكباين والافحش منه هو الثالث  
 فيبقى ان يقع الثلث في نوى او لم ينو ليجب بان اهل قدر يكون لاثبات اصل الوصف من غير زيادة  
 كانه قوله تعالى وبعولهن احقر برهن او طلاق الشيطان او البدعة لان الرجعي هو السنة  
 فيكون طلاق البدعة والشيطان باينا وعن ابى يوسف في انت طالق للبدعة انه لا يكون  
 باينا الا باينة لان البدعة قد يكون من حيث الابقاع ايضاً في حالة الحيف فلا بد من البينة  
 وعن محمد ان اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعي لان هذا الوصف  
 قد يتحقق بالطلاق في الحيف فلا يثبت البينة بالشك او كالجمل او مثل الجمل لان كشيده  
 به بوجوب زيادة الاحالة وذلك باثبات زيادة الوصف وهي البينة وعن ابى يوسف  
 يقع رجعي لان الجمل شئ واحد فكان تشبيهاً في توحده او كالف لانه قد يراد بهذا التشبيه  
 في القوة تارة وفي العدد اخرى رجل كالف ويراد به القوة فيصير بنية الامر من عند هذا  
 البينة ثبت اقلها وهو الواحد الكباين وعن محمد انه يقع الثلث عند عدم البينة لانه عد فيراد  
 بها التشبيه في العدد ظاهر افسار كقوله كما اذا قال انت طالق كعدد الف وعن محمد  
 انه لو قال انت طالق كالجوز يقع واحدة وكعدد الجوز ثلث فيحتاج الى الفرق بينه وبين  
 قوله كالف ان الف موضوع للعدد فيكون التشبيه به لكثيره بخلاف الجوز لا يميز  
 التشبيه في الايضاء او ملاد البت لان الشئ قد يملأ البيت العظيمة في نفسه وقديله  
 ككثرته فابها نوى صحت بینه وعند امدها يثبت الاقل ليقينه او تطبيقه شديداً لو  
 حوله او عريضة لان ما لا يمكن تداركه يشهد عليه وهو الكباين يقال الامر مشد  
 عليه وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابى يوسف انه يقع بهذه  
 الثلثة رجعية لان الوصف لا يليق به فيلغو ثم الاصل منها انه متى وصف الطلاق ان كان  
 وصفا لا يوصف به الطلاق يلغو الوصف ويقع رجعيًا مثل انت طالق خلافاً لم يقع  
 حليل او على انه باين او عدد اكثر اب ومتى وصف بصفة الوصف بها الطلاق قلنا

ان لا يبنى عن زيادة كقوله احسن الطلاق او افضله او اسننه او اجله او اعده او اخبره او بنى عن زيادة  
 نحو اشهد الطلاق او الحشة وغيرهما ما ذكره فالاول رجعي والثاني باين على اصولهم فاصل الحج فيه  
 انه متى شبه الطلاق بشئ يقع باينا اي شئ كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر كما مر ان التشبيه  
 يقتضي زيادة وصفه هو الكباين وعند ابى يوسف ان ذكر العظم يكون باينا والا فيكون رجعيًا  
 اي شئ كان المشبه به لان التشبيه قد يكون في التوحيد على الجريد وذكر العظم للزيادة لا كما  
 وعند زفر ان كان المشبه به ما يوصف بالعظم عند الناس يقع باينا والا فرجعي ذكر العظم  
 اولا وقول محمد مضطرب قبل مع الحج وقيل مع ابى يوسف ونمرة الخلف يظهر في قوله انت  
 طالق مثل راس الابرقة يقع به واحدة باينة عند الحج خاصة لو كان محمد مع ابى يوسف ولو قال  
 مثل عظم راس الابرقة يقع واحدة باينة عند الحج وابي يوسف ومحمد ولو قال مثل الجمل يقع واحدة  
 باينة عند الحج وزفر ومحمد ان كان هو مع الحج ولو قال مثل عظم الجمل يقع واحدة باينة بالاناء  
 اذا عرف هذا فلو وصف الطلاق بشئ من المذكورات وقع واحدة باينة بلاية على ما ذكرناه  
 وفي التنا تاريخاينة عن الباقي اذا قال لها انت طالق عامة الطلاق او قال جل الطلاق فيقع ثنتان  
 ولو قال اكبر الطلاق فهو ثلث ولو قال لها كل الطلاق فهي واحدة ولو قال اكبر الطلاق فهي ثنتان  
 وفي التنوير لو قال اكبر الطلاق بالباء التوحدة من تحت تقع واحدة انتق فلم منه ان المذكور في  
 الحائية اولا من قوله اكبر الطلاق فهو ثلث بالباء ثلثات من فوق وبه صرح في التنوير ايضا  
 وان قوله فابها نوى صحت بینه عند امدها يثبت الاقل ليقينه او تطبيقه شديداً لو  
 بالباء التوحدة طرفة واحدة ويقوله اكبر الطلاق بالباء ثلثات من فوق ثنتان ويقوله  
 اكبر الطلاق بالباء ثلثات من فوق ثلث وهذا الله اعلم ان المراد بوصفه بالكبر الشدة فيكون  
 بياناً لكيفية الطلاق فيقع واحدة باينة والمراد بقوله اكبر بالثبات مجرد بيان كمية الطلاق وقوله  
 واحد وبالثنيتين بصير كثير فلا حاجة الى اثبات الثلث وقد ذكرنا انه ليس بصفة التفضيل  
 معناه المحيضي بل لاثبات اصل المعنى ومعنى اكثر القدر على ما في القاموس ومعلوم ان قدر الطلاق  
 هو الثلث في المرة فيقع باكثر ثلثا وعلى ما ذكرناه ينبغي ان يحل ما قال في فتح القدير عزو الى كفا  
 الحكم انه لو قال انت طالق اكبر الطلاق فهي ثلث لا يدين فيها اذا قال نويت واحدة انتق يعني  
 مراده بلغظ اكثر ما كان بالتنا من فوق على ما ذكرناه لكنه يشك ما في الخبر من ان قوله انت طالق  
 اكثر بالباء ثلثات يقع به ثلث انتق ولعل الصواب ما ذكرناه تأمل وكذا اي يقع واحدة ان نوى



اثنتين في الحرة لان التنتين في الامة بمنزلة الثلث في الحرة فسمع التينة بهانه الامة الا اذا نوى بقوله  
 طالق طلبة واحدة وبقوله باين او البينة طلقة اخرى فيقع باينتان لان وصف البين او البينة  
 يصلحان لابتداء الابقاع بان قال انت باين او انت بنته ونوى به الطلاق فكذا اذا نوى به تطلقه  
 اخرى فكأنه قال انت طالق انت باين وكان ينبغي ان يكون الاول رجعا عما سبقه بقوله انت طالق  
 الا ان جعلنا باينا لعدم الامكان لان الثاني يكون باينا لاحتمال عندنا فيستتبع الاول وصحت  
 فيه الثلث في الكل لان الثلث في الحرة واحد حتى يتناول لفظ الطلاق فيكون من محذوفه فصحت  
 بنته بخلاف اثنتين فانه عدد محقق في الحرة لا يتناول لفظ الطلاق لانه اسم جنس لا يحتمل  
 العدد للحض على امر في باب الابقاع ولهذا قال في كتابه لو قال انت طالق عدرا من الطلاق  
 فهو ثنتان وكذلك اذا قال عدد الطلاق **فصل** في الطلاق قبل الدخول طلق غير المدخول بها  
 ثلثا وقص اي الثلث اعتبارا لعموم قوله تعالى تنكح زوجا غيره سواء قال او حق عليك ثلثا فطلقت  
 او انت طالق ثلثا ولا خلاف في الاول على ما صرح به في فتح القدير حيث قال فانه يقع الثلث عند  
 الكل وفي الثاني خلاف الحس البصري وعطاء وجابر بن ريد فانهم قالوا اذا قال انت طالق  
 تبين به واحدة لا الى عدة وقوله ثلثا بصادها وهي اجنبية فلا يقع به شيء كالوقال انت طالق  
 طالق طالق بالواو او لا ولنا ان الواقع عليها هو المصدر المحذوف والمعنى طلاقا ثلثا لان  
 الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد لا بالوصف حتى لو مات قبل ذكر العدد بعد  
 قوله انت طالق كان لغوا على ما مر فلا بد له من تقدير شيء يحتمل التقدير لان الوصف يقع  
 المرأة لا يحتمل التقدير فتقدرا لكصد لادالة الوصف عليه وهو يحتمل التقدير فاذا كان  
 الواقع هو المصدر المحذوف لم يكن قوله انت طالق ايقاعا على عدة والازاد عدد الطلاق وهو  
 غير مشروع فيقع جملة وصاد الكل كلما واحدا بخلاف انت طالق طالق طالق بالواو او لا وكذا  
 انت طالق انت طالق انت طالق تكونها جملة فيكون كل واحد ايقاعا على عدة وتبين بالاولى  
 ولا يقع الثانية والثالثة اذ لم يذكر في اخر كلامه ما يغير اوله حتى يتوقف عليه لان الثانية  
 صادفها وهي مبانة على ما اشار به بقوله وان فرق اي الطلاق على ما ذكرناه بانها بالاولى  
 ولا يقع الثانية لما بيناه وينبغي ان يكون المراد بالتفريق ههنا بغير الاول ليعين مقابلة بقوله  
 ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة واحدة وقع واحدة لما ذكرناه لها بانها بالاولى  
 والثانية صادفها وهي مبانة بخلاف قوله انت طالق ثلثا ان شئت فقال شئت واحدة واحدة

واحدة فانه يقع عليها ثلث مع التفريق لان تمام الشرط بل كل ما فيها لم يتم الشرط لا يتناول الحرة  
 قبل تمامه قال مالك والشافعي والحنفي والحنابلة انهم اطلقوا ثلثا اذا كان يعطف مثل واحدة وواحدة  
 واحدة لان الواو والجمع المطلق يميز ترتيبا واللفظ جرحا لجمع كالمفوض بلفظ الجمع حتى  
 لو روجه فضولي لخير في عقدين فقال لغيرت نكاح هذه وهذه بطلت ولو مات شخص  
 وترك ثلثة اعيد قيمتهن على السواء فقال ابنه اعتق ابني هذا وهذا وهذا يكون الثلث بينهم على السواء  
 ولو قال لغير المدخول بها انت طالق ونصف او واحدة واخرى يقع ثنتان او واحدة وعشرين  
 يقع ثلثا قلنا انها لما بان بانها بالاولى لا الى عدة لم يبق للثاني محذوفه كجموع بلفظ الجمع فانها  
 يقع جملة واحدة وقوله واحدة ونصف او واحدة وعشرين ليس لها عبارة احضر منها فكان  
 فيها ضرورة بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تشبته او جمعه وقوله واحدة واخرى لما وقع به  
 ثنتان لان لفظه اخرى لم يسبق لابتداء واستغناء لا للاقاع ونكاح الاخيرين ومثله  
 الوارث لان اخر كلامه معبر لمصدره فيوقف عليه كما يتوقف على الشرط لان نكاح المرأة  
 متى صح بطل نكاح غيرها فكان معبرا وكذا الوارث بالثالث في الثلث والثالث يغير التقدير  
 لانه لو سكنت على اقره للاول كان له الثلث كله فاذا اقر لغيره ايضا معه كان شاركة فيه  
 فنقص حقه كان معبرا وكذا لو قال واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة لانه متى ذكر  
 شيئا وادخل بهما حرف النطف فان قرنا بالضمير كان صفة للمذكور لغيره كقوله جاءني زيد قبله  
 عمرو وان لم يقرن بالضمير كان صفة للمذكور او لا كقوله جاءني زيد قبل عمرو فالقبيلة في قوله  
 واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لعدم الحمل والبعيدة في قوله بعدها  
 واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولى فكان في معنى انت طالق واحدة قبل واحدة  
 اخرى تقع عليك فتبين بالاولى وفي معنى بعدها واحدة اخرى تقع عليك فتبين بالاولى قبل  
 قبل الاخرى ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكرناه ان البعيدة صفة للاولى  
 فكان معناه انت طالق واحدة بعد واحدة اخرى كان وقت عليك فافتق ايقاع الواحدة  
 في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه في الماضي وهذا منه اسناد للثانية الى وقت ماض ولين في  
 وسعه ذلك فيكون موقفا لها في الحال مع الاولى فكان وقوع الواحدة بالانشاء والاخرى  
 بالافرار فيكون ثنتين او قبلها واحدة يقع ثنتان لما ذكرناه ايضا ان القبيلة ههنا صفة  
 للثانية لا لقضاها بانها فكان معناه انت طالق واحدة قبلها اخرى وقعت عليك فافتق



ابقاء الواحدة في الحال والآخرى في الماضي وليس في وسعه فيكون موقفا له في الحال مع الأولى  
 كما ذكرناه من قبل او مع واحدة او معها واحدة فتتأخر لما بيناه في الأولين والوجه في هذه  
 ان مع للقران فتوقف الأولى على الثانية محققا لمراده فوفقا معا وعن أبي يوسف في قوله  
 معها انه يقع واحدة لان الكناية يستدعي سبق الكناية عنه وجودا وذلك في الطلاق بالواقع  
 وفي التطوق أي المدخول بهانسان في الكل أي في كل من الوجوه المذكورة من قبل وبعد  
 بالكناية وغيرها لتمام التحلية بعد وقوع الأولى للعدة ولو قال أي غير المدخول بهاذن المدخول  
 يقع ثنتان ايضا في صورتين تقديم الشرط وتأخيرها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة  
 واحدة قد دخلت يقع واحدة عند الباع وعند هاتئنا ولو لم يشرط بان قال انت طالق  
 وطالق وطالق ان دخلت الدار فتتأخر اتفاقا كما في بيان اصل الطرفين طريقا لحدتهما  
 الواو عندها للمقارنة وقد دخلت بين الاجزئة فيجمع بينها فيتمتع بجملة ويقع جملة كالوقال  
 ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وكان في صورة تأخير الشرط وعند الباع انها للترتيب لانها  
 لو حلت على القران يقع جملة ولو على الترتيب تقع واحدة فكان في الزائد شك فلا يقع فحل  
 على الترتيب فتقع واحدة كأنه لا يغير بقوله انت طالق واحدة واحدة وثانيها ان يتعلق الاجزئة  
 بالشرط عنده على سبيل التتابع والترتيب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة  
 مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعلق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة لعدم ظهور  
 الشرط فيها مفترقة في الافادة الى الأولى فيكون يتعلق الثانية بعد تعلق الأولى والثالثة  
 بعدها فاذا كان يتعلق الاجزئة بالشرط على التتابع كان وقوعها ايضا كذلك لان التعلق  
 بالشرط كالتبعية عند وجود الشرط وفي الجزئين بالأولى فكذا في التعلق فتلغو الثانية  
 والثالثة لعدم كمال بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف  
 ما اذا قدم الاجزئة فان الكل يتعلق بالشرط دفعة واحدة اذ كان في لحن الكلام ما يغير اوله  
 يتوقف الاول على الآخر فلا يتما في التعلق والواقع وعندها يقع الكل دفعة واحدة لان  
 الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو في زمانه التعلق لان زمانه التعلق  
 لان الترتيب انما هو في الكلام لان صيرورة اللفظ تطلقا ومحققا ان عطفنا ناقصة على  
 الكمال فيجب انما هو في الكلام لان التتابع في اللفظ ناقص في اللفظ فلو كان في اللفظ  
 ثلثت حلق في الثانية ايضا وفي الكمال الشرط المذكور فيجب تقديره في الناقصة فيعتبر

بنزلة ما اذا قال غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت  
 الدار فانت طالق فتند الدخول يقع الثلث فكذا هنا لان المقدر كما لم يفظر والتمتع في هذه الطريقة  
 لانه لو كان الواو للترتيب عنده والمقارنة عندها لما انتفعوا على وقوع الواحدة في الجزئ  
 انت طالق وطالق وعلى وقوع الثلث في تقديم الاجزئة وتأخير الشرط ولو عطف باللفظ فهو  
 على هذا الخلاف فاذا ذكره الكرخي والحماوي وعلى ما ذكره ابو الليث انه يقع واحدة بالالتفاق  
 لانها للتعقيب وهو الاصح على ما في الهداية فصارت حكم وبعد لحن الشرط كانت طالق  
 ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فان كانت مدخولا بها تقع في الحال ثلثان وتعلق الثانية  
 بالشرط عند الباع لانها للترخي واثر الترخي يظهر عنده في التعلق فكانه فصل بسكون بين  
 كلمتين ولو سكت وقع الاول بلا توقف فكذا هنا واذا وقع الاول بقيت محلة للثانية فتقع  
 الثانية ايضا وتعلق الثانية بدخولها الدار وان كانت غير مدخول بها تقع واحدة في الحال  
 وتلغو الباقي لانه لا تنفك محليتها وان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق  
 ثم طالق وهي مدخول بها تعلق الأولى بالشرط ووقعت الثانية والثالثة وان لم يكن مدخولا بها  
 تعلق الاول ووقع الثاني ولما اثبت هذا عنده وعند هان اثر الترخي يظهر في الوقوع  
 عند وجود الشرط لانه التعلق فكل يتعلق بالشرط عندها فقدم الشرط ولو لم يشرط  
 وجود الشرط لفظ ثلثان ان كانت مدخولا بها والالتحاق واحدة ويقع أي الطلاق بعد راعى  
 كحقيقي والحكي فيمثل الواحد ايضا قرن بالطلاق لانه لا يلفظ الطلاق لما ذكرناه مرارا ان  
 الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بالعدد لا بالوصف بناء على ما قررنا اذ ذكرنا في اخر  
 الكلام ما يغير اوله يتوقف اوله لمره فلو ماتت المرأة قبل ذكر الزوج العدة في قوله انت طالق  
 واحدة لا تطلق لانه يثبوت بطل المحل فيرتبها بخلاف ما لو مات الزوج قبل ذكر العدد  
 فانها تطلق واحدة لان قوله انت طالق يعمل بنفسه في الوقوع ولا اعتبار بقصده العدد  
 ما لم يلفظ به ولو قال لئنسانه الاربع بينكن تطلقه او قال تطلقتان او قال ثلث تطلقات  
 او قال اربع تطلقات طلقت كل واحدة منهن تطلقه الا ان ينوي قسمة كل تطلقه الى  
 نسائه الاربع بالاجزاء فاذا كل جزء بحكم عدم قبول الطلاق التجزئي تطلق كل واحدة ثنية  
 في الثاني وثلاث في الثالث والرابع ولو قال لئنسانه الاربع بينكن حسن تطلقات تقع كل  
 واحدة منها طلاقان بان يجعل لكل واحدة منهن طلاقة واحدة ويجعل الخامسة منهن ثم بكل



كل جزء فامر فحصل لكل من طلاق وهكذا الى ثمان تطليقات فان زاد عليها طلقت كل واحدة  
نلتنا اما في الشئ فلو تنا قسمناه على الاربع ثم كملناه فصار ثلثنا وهكذا في فتح القدير  
عن المبسوط لو قال لامرأتين اتنا طالقان ثلثا ينوي ان الثلث بينهما يصدق ويأثر فيقع  
على كل منها ثلثان لانه من محملاته ولا يصدق قضاء لكونه خلاف لفظ فطلق كل منها ثلثا  
قضاء وكذا لو قال لاربعة انتن طالق ثلثا ينوي ان الثلث بينهما وفي الدرر قال امرأتين طالق  
وله امرأتان او ثلث نطق كل واحدة وللزوج حينا رقيقين هو الصحيح وقيل يقع على كل واحدة  
منهن طلاق فعلم انه لو قال امرأتين طالق ثلثا وله امرأتان او ثلث نطق واحدة منهن ثلثا  
وللزوج حينا رقيقين وهكذا افي به شيخ الاسلام **فصل** في بيان الكنايات وهو  
عند الاصول ما استتر لمراد به حقيقة كان او مجازا والا فصرح بالحقيقة التي لم يبر  
صرح والتي جهرت وغلب معناها المجازي كناية والجاري المقارن صريح وغير المقارن  
كناية وعند ابينا نبي ان يذكر لفظ ويراد معناه لانه لا ينتقل منه الى معنى ثان هو  
ملزوم للمعنى الاول وحكما ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال  
لانها غير موضوعة لما استعملت فيه بل يحتمل وغيره من النقيض بشيء وأشار الى قول الاصوليين  
بقوله وكنايته اي الطلاق لكونه مذكورا قبل الفصل المحتمل وغيره ثم اشار الى حكمها بقوله  
ولا يقع الطلاق بها اي بالكناية الابنية او دلالة الحال كحال مذكورة الطلاق او حال الغيب  
كنايته الدرر وفي البحر لو قال لها انت طالق ان شئت واختاري فقلت شئت ولم تشر  
يقع طلاقان احدهما بالمشية والاخر بالاختيار من غير نية لتقدم الصريح عليها انتهى  
فعلم منه ان تقدم صريح الطلاق كاف في الدلالة وان لم يكن مذكورة منها ثم قال في البحر  
ان وقوع الطلاق بها بدلالة الحال انما هو في القضا لانه لا يقع ديانة الابا لينة ولا جبر  
بدلالة الحال انتهى هكذا ذكره في الاستبصار ايضا وقال الشافعي لا اعتبار بالدلالة بل لاند  
من البينة قلنا دلالة الحال اقوى من البينة لانها ظاهرة والبينة باطنة فما اعندى واسبرق  
رحمك وانت واحدة يقع بكل منها واحدة رجعية اما الاولى فلانها يحمل عدلهم  
ونعم الله عليك او ما بعد من الاقرار فاستتر المراد منها فاذا نوى ما بعد من الاقرار ثبت  
الطلاق بطريق الافتضاء منزوعة ان وجوب عدل الاقرار يقتضي ما بقية الطلاق فيحتمل  
للضرورة والضرورة ترتفع باثبات واحد جوي فلا يصر الى الزائد وفيه انتقال من اللزوم

الى اللزوم الذي هو لازم متقدم على ما هو المتعبر في الافتضاء فيكون كتابة على الاصطلاحين المذكورين  
من قبل هذا فيما اذا كان بعد الدخول واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا وجه للافتضاء واردة  
حقيقة الامر بنية الافراد لانتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب القدة  
فيجعل قوله اعندى مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب  
لوجوب الاعتداد والحاصل انه لما جازا رادة المعنى الحقيقي في المدخول بها جعل اللفظ كناية على  
الاصطلاحين ولما نذر ذلك في غير المدخول بها جعل مجازا على اصطلاح البيان وكتابة على  
اصطلاح الاصول لاستتار المراد به واما الثانية فلانها تفسير لا عندى وتوضيح لما هو المقصود  
العدة اعني طلبة براءة الرحم الا انه يحتمل للوطى وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوجه فاذا نوى  
ذلك ثبت الطلاق افتضاء او مجازا على ما قدمناه واما الثالثة فلانها تحتمل انت واحدة في  
قولك او واحدة النساء في الحال او منفردة عندى او تطليقة واحدة على انها وصف للعدة  
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طليقة واحدة فيقع رجعيًا مثله وهذا كناية  
على اصطلاح الاصول لا البيان ولا معتبر بل غراب الواحدة عند عامة المشايخ فانه يقع بها رجعيًا  
مرفوعة كانت او منصوبة او موقوفة على الصحيح وقيل يقع بها اذا نصب وان لم ينو لكونه صفة  
للطليقة ولا يقع اذا رفع وان نوى لانه صفة شخص وما سواها اي ما سوى الثلثة المذكورة  
من الفاظ الكناية يقع بها واحدة بانية اذا نوى الطلاق لما مر من لزوم البينة لقطع الاحتمال  
الا ان يكون في حال مذكورة الطلاق او في حال تقدم ذكره صريحًا على ما قدمناه فان الغاضي  
ح يحكم بوقوعه وان ادعى الزوج عدم البينة الا ان ينوي نلتنا فيقع لان الواقع ما سواها اذا كان  
باينا فالبيونة تنقل المرأة للحال من قبله ولا تمسك لهما جهتان انقطاع يرجع للملك فيكون كبيونة  
غليظة وانقطاع يرجع الى المحل فيكون البيونة حفيفة فتعد المعنوي بتعدد المعنوي على  
الاحتمال فتصح تبينه بالبينة الا في اختاري فانه لا يقع بنية الثلث فيه على ما سيصرح به في  
باب الاستوفى ولا يصح بنية اثنين لما مر من انه عدد محض في الحرة فلا يتناولها الجنس بخلاف  
الثلث فانه واحد حكمي يتناول اسم الجنس فاذا لم تصح بنية وقت واحدة وهي ما سوى الثلثة  
باين بنية بنية حرام اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز لان هذه الالفاظ  
معانيها ظاهرة غير مستترة على اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يعبر هذه  
الالفاظ مثلالا البين معلوم المعنى الا ان محل البيونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة



كوصلة النكاح ووصلة القوم وغيرها فاستتر المراد لان نفسه بل باعتبار ايهام الكل الذي يظهر  
 اثر البينونة فيه فاستغبرت لها لفظ الكناية فاحتاجت الى الكناية ليزول ايهام الكل وينتج  
 البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق اباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين  
 كناية عن انت طال حتى يلزم كون الواقع به رجعتا هذا هو المشهور في اطلاق لفظ الكناية  
 على هذه الالفاظ واعترض عليه بانهم ان ارادوا بكونها معلوم لعل ان معانيها اللغوية معلومة  
 فسلم لكنه لا يلزم منه ان لا يكون كناية حقيقة لان المعنى المراد منها مستتر فيصدق عليها  
 الكناية حقيقة لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد وان ارادوا ان المراد منها معلوم  
 فمنوع كيف ولا يتعين المراد منها الا بالكناية او دلالة الحال لاستناده فالاولى ان يقال ان هذه  
 الالفاظ كناية حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لاستناده لا عن صريح الطلاق  
 كما قاله الشافعي فيكون الواقع بينونة لا رجعتا خلية برية حبلك على غاربك الحق يا هلاك  
 وهتك لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك اختاري فان في النهاية الكنايات على غير  
 كتابته في انشاء الطلاق كقوله انت باين وحرام ونحوها وكناية في نفويض الطلاق كقوله  
 اختاري وامرك بيدك فانه لا يكون الامر بيدها مذهب الكلفطين الا عندية الزوج كطلاق  
 بهذا التحريم لا يقع الطلاق بها وان كان في مذكرة الطلاق لا يبدل ان تقول المرأة طلق  
 نفسي فذكرها من باب كناية الطلاق ههنا باعتبار احتمالها معنى امر سوى الطلاق من اختيار  
 الدخول والخروج والبطخ وقال في الحاشية المستدعية قوله امرك بيدك كناية عن التوقيف فلا يثبت  
 ذكره المقام ولقد وقع بسبب ذكره هنا خطأ عظيم من بعض الكفياين فرغم انه يقع به الطلاق  
 وافتي به وحرر حله لا يفوز بالله كما انتهى انت حرة او حررتك واعتقتك ناويا الطلاق نفقي  
 ثم نفقي استنري اغربي لخرجي اذهبي فوقي اشقي الارواح واعلم ان وقوع البينونة بهذه الالفاظ  
 كلها مذهبنا وقال الشافعي يقع بها رجعي كالثلاثة الاولى لانها كنايات عن الطلاق وهو يقف  
 الرجعة كالقبرج ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مصافا الى محله عن ولاية شرعية  
 وكل ما كان كذلك كان صحيحا لاحتماله اما الاهلية والمحلية فظ واما الولاية الشرعية  
 فلان الحاجة الى الطلاق اباين ما سته كذا يستد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه  
 ولا يقع في عهدتها بالرجعة من غير قصد وليست هذه كنايات على التحقيق لانها عوامل في  
 حقايقها ولما تقع فيه الثلث فيها تنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعند انعدام الكناية ثبت

الاولى فلو انكر الكناية نفيع على لزوم الكناية في وقوع الطلاق بهذه الالفاظ صدق مع بينه وفي  
 كل موضع يصدق الرجوع على نفق الكناية انما يصدق مع بينه لان ما بين في الاخبار عا في صبره ونفقا  
 قول الاماميين مع البين مطلقا اي في الاقسام الثلاثة التي سيأتي ذكرها حالة الرضاء والابانة  
 قضاء عند مذكرة الطلاق وهي ان يسأله المرأة طلاقها او يسأله ليجن فيما يصلح للجواب دون  
 الرد وهي غايبة الفاظ ولا عند الغيب فيما يصلح للطلاق دون الرد والنشم وهي هذه الالفاظ  
 ويصدق ديانة في الكل واعلم ان القدوري سوى بين الفاظ الكنايات المذكورة كلها  
 في جواز وقوع الطلاق بها حال مذكرة الطلاق بدون الكناية وليس الامر كذلك بل لما يقع  
 ببعضها اعني بالاصح رد دون بعض لخرولذا فضلها المعنى على ما ترى وحالة الامر في ذلك  
 ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء وحالة مذكرة الطلاق وحالة الغيب والكنايات على ثلاثة  
 اقسام منها ما يصلح جوابا وردا لا سببا وشتما وهو سبعة الفاظ لخرجي اذهبي اغربي فوقي  
 نفقي استنري ثم نفقي اما صلاحيتها للرد فبان يريد الزوج بقوله لخرجي ان تركي سؤال الطلاق  
 وكذلك اذهبي واغربي وفوقي واما نفقي في القناعة وقيل من القناع وهو الكمار ومعنى  
 الرديفه هو ان ينوي افعي با رزقك الله ثما معنى من امر المعيشة وان تركي سؤال الطلاق او  
 استنفي بالتفنع الذي هو لم لك من سؤال الطلاق وكذا قوله استنري ونفقي لانها من  
 الاستروكار ومنها ما يصلح جوابا وشتما لا رد او حاشية الفاظ خلية برية باين بته  
 حرام ومنها ما يصلح جوابا لا رد ولا شتما وهي ثلثة اعندى امرك بيدك لختاري اذا عرفت  
 هذا ففي حالة الرضاء لا يكون شئ منها صلاحا لآبا لينة لما مر بها تحت الطلاق وغيره  
 فلا بد من الكناية لسقيان المراد والقول قوله في انكار الكناية مع بينه وفي حالة مذكرة  
 الطلاق لم يصدق قضاء في انكاره الكناية فيما يصلح جوابا لا رد اعني الالفاظ الثلاثة  
 المذكورة في القسم الثاني والثالث لان كظان مراده الطلاق عند سؤاله والحكم لما يقع  
 الظ ويصدق فيما يصلح جوابا وردا اعني الالفاظ السبعة المذكورة في القسم الاول وفي  
 حالة الغيب يصدق في جميع القسم الاول والثاني لاحتمال الرد والنشم ولا يصدق  
 في القسم الثالث لان الغيب يدل على الطلاق وعن ابى يوسف انه اذا قال في حالة الغيب  
 لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخطبت سبيلك وفارقتك وقال لم انو الطلاق صدق  
 لما فيها من احتمال معنى السب وقيل لقطة الحق يا هلاك من هذا القبيل عند ابى يوسف لاحتمالها



السبب ايضا وفي البرزخية قوله انت على حرام في غير حال مذكورة الطلاق ان نوى طلاقا فباين وان  
وان نوى ثلثا فثلث وثنتين لا تصح الا في الامة وان ظهرا فظهار وان نوى ايبين او لم ينو شيئا  
فيمين فان نوى الكذب فذلك في ظاهر الرواية وكذا حرمتك على اولم يقل على او انت حرة  
على او حرام على اولم يقل على او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط قوله  
عليك في تحريم نفسه لا نفسها حتى لو قال حرمت نفسي ولم يقل عليك ونوى الطلاق لا يقع  
وكذا في البيونة بخلاف نفسها هذا عند المتقدمين وقال الاسكاف وابو بكر بن سعيد انه  
طلاق بلاينة انتهى وكذا بقوله فيمن الابلاء والتحريم على ما صرح به في الخلاصة وفي لخر  
باب الايلاء من هذا الكتاب وقال في المحيط قاله لدانت على حرام او انا عليك حرام  
فيمن وان لم تنو كذا في جابنه حتى لو مكنت الروح لزمها الكفارة وفي الفتاوى قال لها انت على  
حرام والحرام عنده طلاق وقع وان لم ينو وذكر ظهير الدين الرغيني في النقول لا يشترط  
البينة لكن يجعل نواويا عرفا ولو قال كل حل على حرام او هرجه من حلول است بر من حرام قال  
في الفتوى لا بد من البينة وفي المحيط نوى اولا يمين فنيصرف الى القطام والشراب لاكثر  
الا بالبينة ومتناجح يبلغ على انه تدخل امر انه بلائنه وفي نوع لخر من البرزخية لو قال ادهي الى  
جهنم ونوى الطلاق يقع ولو قال تلغمرات عندى ونوى بالاولى طلاقا وبالبينة حيا  
صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيكون بيان تقريره لانه يامر امره في الكفارة بالاولى  
بعد الطلاق فكان كظاهر شاهد له وان لم ينو بالبينة في شيئا وقع الثلث لانه لما نوى بالاولى  
الطلاق صار كالحال مذكورة الطلاق فتعين كباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدر  
في نفي البينة بخلاف ما لو قال لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا ظاهر يكذب به بخلاف  
ما اذا قال نويت بالثلاثة الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين  
لم يكن حال مذكورة الطلاق ولو قال نويت بهن طلقة واحدة فهو كما قال ديانة لانه يحتمل  
لا قضاء لانه خلاف الظ فلا يصدره كفا حتى بل يقع الثلث كما اذا قال انت طالق طالق طالق  
وقال اردت به التكرار صدق ديانة لا قضاء كذا في كذا يلى واعلم ان هذه المسئلة تحتل  
اربعا وعشرين وجوها كلها مبنية على الافتضاء وعلى حال مذكورة الطلاق وعلى ان البينة  
في قوله الطلاق ونحوه الوجه الاول في جميع طلاقا وقتك ان نوى بالاولى  
فقط وقتك ان نوى بالجميع حبيضا وقت واحدة او لم ينو شيئا لم يقع شيء ونوى بالثلاثة

طلاقا لا غير وقت ثنتان او نوى بالثلاثة طلاقا لا غير وقت واحدة او نوى بالاولى حبيضا  
لا غير وقت ثلث او نوى بالثلاثة حبيضا لا غير وقت ثنتان او نوى بالثلاثة حبيضا  
لا غير وقت واحدة او نوى بالاولى طلاقا وبالثلاثة حبيضا لا غير وقت ثنتان او نوى  
بالاولى طلاقا وبالثلاثة حبيضا لا غير ثنتان او نوى بالثلاثة طلاقا وبالثلاثة حبيضا  
لا غير وقت واحدة او نوى بالاولى حبيضا لا غير وقت ثلث او نوى بالاولى حبيضا  
طلاقا لا غير وقت ثنتان او نوى بالاولى حبيضا لا غير وقت ثنتان او نوى بالاولى  
حبيضا لا غير وقت واحدة او نوى بالاولى وكنائنة طلاقا لا غير وقت ثلث او نوى  
بالاولى وكنائنة حبيضا لا غير وقت ثنتان او نوى بالاولى وكنائنة طلاقا وبالثلاثة  
حبيضا وقت ثنتان او نوى بالاولى وكنائنة طلاقا وبالثلاثة حبيضا وقت ثنتان او نوى  
بالثلاثة وكنائنة طلاقا وبالاولى حبيضا وقت ثلث او نوى بالاولى وكنائنة حبيضا  
وبالثلاثة طلاقا وقت ثنتان او نوى بالاولى وكنائنة حبيضا وبالثلاثة طلاقا وقت  
ثنتان او نوى بالثلاثة حبيضا وبالاولى طلاقا وقت واحدة وطلق بلس  
الى جريدة اولست لك بزواج ان نوى الطلاق عند ابيح وقال لا تطلق لانه نفي النكاح فلا يكون  
طلاقا بل يكون كذبا فصار كالمو قال لم انزوجه ونوى به الطلاق ولذا في هذه الالفاظ تعبر  
انكار النكاح وتصلح انشاء الطلاق لا ترى ان يجوز ان يقول لست لي بامرأة لاني طلقتك  
فان نوى الطلاق صححت نيته لانه من محذورات كلامه وفي الخلاصة انه اذا قال لم يكن بيننا  
نكاح او قال لها لم انزوجه فلا يقع الطلاق وان نوى ولو قال لا نكاح بيني وبينك يقع الطلاق  
ان نوى ولو قال لها لست لي بامرأة عند ابيح وان نوى وعند ابيح يقع اذا نوى وفي  
الاجناس اجمعوا انه لو قال لها لا نكاح بيني وبينك ولا سبيل لي عليك يقع اذا نوى وفي  
المحيط لو قال لم يبق بيني وبينك شيء ونوى الطلاق لا يقع ولو قال لست لي بامرأة ولم يجرها  
لا يقع وان نوى عند ابيح ولو قال صرت خيرا امرأتى في رضا او سخط او قال فسخت النكاح  
نطق اذا نوى ولو قال مالي امرأة لا يقع وان نوى ولو قال والله لست لي بامرأة لا يقع  
وان نوى ولو قال له لست لي بزواج فقال كزوج صدقت فهذا كقول الزوج لست لي  
بامرأة على السواء ولو قال لامرأته انت لي مثل فلانة لزوجة وفلانة مطلقة من زوجها ونوى  
به الطلاق فلا يقع به الطلاق ام لا يقع فذكر مولانا عصام الدين في لخر شرح حديثا مرفوع



من شرح شمال الترمذي ان تشبيه زوجته بالزوجة المطلقة من كتابات الطلاق فيقع الطلاق  
ان نوى الطلاق ولم يكن التشبيه مقيدا بالنفع بل كان مطلقا ولو قال لزوجته حالة الغضب  
كن ابنتي بعد اليوم او قال كن ابنتي او اخي يقع به الطلاق باينا ان نوى الحرمة مثل حرمة بنته  
وامه واخذه على ما افق به مشايخ الاسلام والصريح يلحق الصريح فلو قال لها انت طالق ثم قال  
لها انت طالق يقع الطلاق بالثانية ايضا والمراد بالصريح هنا ما وقع به الرجعي مطلقا فيشمل  
الكتابات التي يقع بها الرجعي مثل اعندي واستبري رحمك وانت واحدة في ظاهر الرواية و  
عن ابى يوسف انه لا يقع بها كونه كناية ولا يصح جواب ظاهر الرواية لان احوالها بها رجعي فكانت  
في معنى الصريح كذا في البحر والباين بالنصب عطف على معمول يلحق فلو قال لها ناويا الطلاق  
انت باين او حالها او طلقها على مال ثم قال في العدة انت طالق او قال لها اعندي واستبري  
رحمك طلق بالثانية ايضا مادامت في العدة واعلم ان الفرقه التي كانت عن طلاق باين  
سواء كانت بطريق او بالطلاق على مال او بقوله انت باين مني يلحقها الصريح حتى لو وقعت  
البيوتة لاعتد على حلق لا يلحقها الصريح كما لو وقعت الفرقه بينهما بغير البلوغ او بغيره  
بعد الدخول وجب عليها العدة فلو طلقها الزوج في هذه العدة لا يقع على صريح في الخلاصة  
والزانية والاصل فيه ما ذكر في المحيط ان العدة بعد الطلاق يلحقها الطلاق والعدة بعد  
الوطي لا يلحقها الطلاق وكذا لو اشترت المرأة زوجها او بالعكس او ملك احدهما الاخر بالشرع  
او الارث ثم اعتقته ثم طلقها والعدة باقية فصلى يوسف فيه روايتان في رواية يقع وفي  
لخرى لا يقع وهو قول محمد وزفر على ما في القنية واما الفرقه التي كانت عن ردة الزوج فلو طلقها  
الصريح في فصل الحكم كتردد من فتح القدير عند قول صاحب الهداية وما بعد المرد او شره  
ان الفرقه بالردة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة نفقه عن المحيط ثم هذا مذهبا وقال  
ان في الصريح لا يقع مدخله والصادق على مال لان الطلاق شرع لازالة النكاح وقد زال بها  
فصار كما اذا طلقها بعد العدة لنا قوله تعالى فان خفتم ان لا يقبل احد ود الله فلا جناح عليهما فافتم  
به ثم قال تعالى فان طلقها فلا تخل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان كفاه خاص في التقيد  
على ما في الاصول فيكون مفسا على جوارز ووقع الطلاق بعد الحكم لان المراد بافداء المرأة هو الحكم  
فانما يقع في العدة والاصل في العدة ان العدة بعد الطلاق لا يقع مدخله والصادق على مال لان الطلاق شرع لازالة النكاح وقد زال بها  
فصار كما اذا طلقها بعد العدة لنا قوله تعالى فان خفتم ان لا يقبل احد ود الله فلا جناح عليهما فافتم  
به ثم قال تعالى فان طلقها فلا تخل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان كفاه خاص في التقيد  
على ما في الاصول فيكون مفسا على جوارز ووقع الطلاق بعد الحكم لان المراد بافداء المرأة هو الحكم

في العدة على ما فصلناه في حاشيتنا على المرات اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالصريح المسمى  
بالباين هو ما يكون باينا لا ما يكون اعم من البايين والرجعي لما ذكره في الخلاصة عزو الى الزانية  
ان الطلاق الذي يلحق البايين لا يكون رجعي والصريح يلحق البايين ان لم يكن رجعيما انتهى  
وعلمه في فتح القدير والبحر بان البيوتة السابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير المفيد  
باينا في قولها انها ثم قال لها انت طالق باين ينفو ذكر باين لعدم تصور الرجعة بعد البيوتة  
فكان ذكره وتركه سواء ثم ذكر في فتح القدير ان رجلا ابان امراته ثم طلقها ثلاثا في  
العدة وقت التثنية بناء على ان الصريح وان كان باينا يلحق البايين وقال في الخلاصة  
في الجس السادس طلق امراته على مال بعد الحلق في العدة وقع الطلاق ولم يجب المال اما  
وقوع الطلاق فلا يصرح وان كان باينا فيلحق بالبائين انتهى فلم منه ان المراد بالبائين في  
قولهم البايين لا يلحق البايين هو ما كان بلفظ الكناية على ما صرح به في فتح القدير في موضع  
لجز وسنذكره فتخلص من هذا البيان ان البايين من الصريح يلحق البايين وان الرجعي من  
الصريح لا يلحق البايين والباين من الكناية لا يلحق البايين ايضا فهل الرجعي من الكناية يلحق  
الالفاظ الثلاثة المذكورة اعندي واستبري رحمك وانت واحدة يلحق البايين ام لا في  
الزانية قبل الكتابات لا يلحق المختلفة لو باينا اما التي تقع بها الرجعية فليحتمها وقال في  
شرح منظومة ابن الوهبان عزو الى شرح المسموري والمختلفة يلحقها صريح الطلاق  
مادامت في العدة والكناية ايضا يلحقها اذا كانت في حكم الصريح نحو اعندي واستبري  
رحمك وانت واحدة ثم نقل عن جريد بن الفضل الكرماني ان لفظ الكتابات التي تعفي البيوتة  
لا تقع على البائنة وما هو في حكم الصريح منها يلحقها فذكر الالفاظ الثلاثة فلم منه ان الرجعي  
من الكناية يلحق البايين واما ما في الظهيرية من انه لو قال لها انت باين ناويا الطلاق  
ثم قال لها في العدة اعندي واستبري رحمك وانت واحدة ناويا الطلاق لا يقع انتهى  
فهو محمول على ما روى عن ابى يوسف من ان الكتابات مطلقا لا يلحق البايين على ما صرح به في  
البحر في الكلام في الفرق بين الرجعي من الصريح وبين الرجعي من الكتابات لا يلحق الاول  
البائين ويلحقه الثاني مع ان التعليل الذي ذكرناه عن فتح القدير ياتي عن هذا الفرق ولما  
الفرق بين البايين من الصريح والباين من الكناية حيث يلحق الاول البايين دون الثاني فهو  
على ما تضمنه تعليلهم في بيان عدم لحوق البايين البايين ان ما انفردت عليه الاخبار يكون



انشاء في الطلاق فيلحق بما قبله وما امكن حله على الاحبار يكون اجازة لا انشاء في الطلاق فيلحق  
 بما قبله فالباين الذي يكون بصريح الطلاق يكون ظاهر في الانشاء فيصح الحاقه بالباين فلو قال  
 لختلعة في العدة انت طالق يقع وبصير هو باينا بالحق واما الباين الذي يكون بلفظ كناية  
 فليس بظن في الانشاء في الطلاق فلا يصح الحاقه بالباين وكذا لو قال بعد الخلع انت باين لا يقع  
 الطلاق لا مكان جعله صادقا في هذا الاخبار فلا يلحق به الى جملة انشاء لانه اقتضا ضروري  
 لا بصار اليه الاعتد الضرورة والباين يلحق بالصريح لان قيد النكاح باق مادامت في العدة  
 فلو قال لها انت طالق ثم قال لها في العدة انت باين او خالها وقت الثانية ايضا مادامت  
 في العدة ويجب للمال والمراد بالباين هنا اعم من ان يكون بلفظ كناية او باطلاق على مال  
 او بالخلع كما فيما سبق واما المراد بالصريح ففي الخبر قال اذا خالها او طلقها على مال بعد الطلاق  
 الرجعي يصح ويجب للمال وقال في الخلاصة لو طلقها على مال او خالها بعد الطلاق الرجعي يصح  
 فالظن كلاهما ما يكون رجعيًا ثم قال في الخبر وهذا يشكك في القينة بعلامة شمس الائمة  
 الاورجندی حيث قال طلقها على الف فقبلت ثم قال في عدتها انت باين لا يقع انتى وجه  
 الاشكال ان الطلاق على مال صريح على ما صرحوا به والخلع باين مع انه لم يلحق بالصريح فانقضى  
 كفاحه المذكورة قلت لا اشكال فيه لان كراد الباين الذي يصح كحوقه بالباين ما يصح ان يكون  
 انشاء على ما سينظر لك عن قريب وقوله انت باين لا يصح انشاء محل على الاخبار فلا يصح كونه  
 على ان بعد تخفيض الصريح بالرجعي يندفع انقضاء ايضا لان الطلاق على مال صريح باين وفيه  
 اشارة الى انه لو طلقها رجعيًا ثم جملة قبل الرجعة باينا بان قال جملة ذلك الطلاق باينا  
 صار باينا وهذا عندها وقال محمد لا يصير باينا لانه قصد تغيير كشرع لها انه ملك  
 الطلاق الباين ابتداء فكذلك الحاقا والى انه لو طلقها واحدة ثم جعلها ثلثا يصير ثلثا  
 وهذا عندنا في خلافها لا الباين اى لا يلحق الباين الباين ولا اصلها ان امكنه جعل  
 الثاني خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جملة انشاء لانه اقتضا ضروري وقد ثبت  
 العدة بجملة خبرا عن الاول حتى لو لم يكن خبرا عن الاول بان قال عنت بالثانية كحكمة القليلة  
 بسبق ان يعتبر ويتبين بالعدة لانها ليست بثابتة في العمل فلا يمكن جعله اجازة  
 فيجعل انشاء ضروري على ما في الخبر وقيل لا يعتبر لان التقليط صفة البيوتة فادام اعتبر  
 بينه باصل البيوتة بالثانية لانه اذا جعلنا الاولى فصفا اولى بعدم الاعتبار واما هنا

ان الطلاق كسابق والدخ لا يخلو عن اربعة احوال اما ان يكونا صريحا او يكون الاول صريحا  
 والثاني باينا او يكون عكس هذا وقد سبق بيان هذه الاقسام الثلاثة او يكونان باينين وفي  
 هذا لا يصح الحاق الثاني بالاول على ما اصلناه انتى والذي يقتضيه هذا الاصل انه اذا تقرر  
 حل الثاني على الاخبار يكون انشاء فيصح الحاقه بالاول واذا امكن حله على الاخبار لا يكون  
 انشاء فلا يصح الحاقه ومن هنا قال في البرازية انه قال للمبنة انت طالق باين تقع اخرى  
 ولو قال لها انت باين لا يقع لانه اجازة لا اول ولو قال لها انتى بتطبيقه لا يقع لانه  
 يصح لاجازة ولو قال لها انتى باين لا يقع لانه لا يصح لاجازة انتى وقال في القينة رافعا  
 لشمس الائمة الاورجندی طلقها على الف فقبلت ثم قال في عدتها انت باين لا يقع ثم رقم  
 للنتى وقال لو قال انت باين ثم قال في عدتها انت باين بتطبيقه اخرى يقع ثم رقم للحيط  
 وقال للمبنة انتى بتطبيقه لا تقع اخرى انتى والوجه فيه ما عرفت ما ذكرناه من البرازية  
 وما قبله وقال في فتح القدير قد عرف من استدل لاهم الذي اطلقوا عليه ان كراد من الباين  
 الذي لا يلحق الباين ما هو بلفظ كناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق  
 لانهم جعلوه مقابل الصريح ولا يقابله الباين الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من الباين لانه  
 ما لا يحتاج الى بينة باينا كان الواقع به او رجعيًا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع بها  
 في غير اعتدى واستبرى وحك وانت واحدة الباين انتى وهكذا صرح به في الخبر  
 ومن هنا قال في الخلاصة في الحسن السادس لو قال لها بعد البيوتة خلعتك ينوي  
 الطلاق لا يقع شئ انتى لان خلعتك ليس ظاهرا في الانشاء فلا يلحق وهذا في الباين الثلاثة  
 واما المراد بالباين الاول هنا فالذي ظهر من الخلاصة انه اعم ما هو بلفظ الكناية وما  
 هو بلفظ الصريح حيث قال في الحسن السادس قيل هذا القول ولو طلقها بمال ثم خالها  
 في العدة لا يصح انتى لان الطلاق بمال صريح باين ويدل على ما ذكرناه ايضا ما نقلناه  
 انعام شمس الائمة الاورجندی الا اذا كان معلقا بالشرط بان قال لها اذا دخلت ائذ  
 فانت باين ناويا الطلاق ثم اباها من غير ان قال انت باين في العدة ثم وجد الشرط  
 في العدة فانه يقع عليها الطلاق للمعلق بالشرط المذكور لانه لا يمكن جملة خبر الصيغة المعلقة  
 قبله فيحل على الانشاء وعند وجود شرط على محل للطلاق لكونها في العدة فيلحق بالاول  
 لان المعلق بالشرط كالمخرج عند وجود الشرط فكانه قال في العدة انت طالق باين قال في الخبر



والمراد بالعلق بالشرط ههنا ما يكون معلقا قبل المنجز لانه لو علق بالباين بعد الباين المنجز بان قال  
انت باين ناويا الطلاق ثم قال ان دخلت الدار فانت باين ناويا الطلاق لم يصح التعلق اعتبارا  
بالمنجز نقله عن ابدان وقد قال من قبل عزو الابدان ايضا الصريح بلحق الصريح والباين  
منجزا ومعلقا اذا وجد شرطه في العدة فلا يقع في العدة منجزا يقع اذا وجد شرطه ايضا  
فيها واما اذا علق في العدة فانه يصح في جميع الصور الا اذا كان الطلاق باينا ثم علق بالباين  
في العدة فانه غير صحيح اعتبارا بتجزئه انق وكنهاف كالتعلق بشرط حتى لو قال لها انت باين  
عدانا وبا الطلاق ثم ابانها ثم جاء العدة وقت اخرى ولو قال لها ان دخلت الدار فانت باين  
ناويا الطلاق ثم قال لها ان كنت ريدا فانت باين ثم دخلت الدار ووقت الطلقة ثم قلت  
ريدا فانه يقع اخرى كذا في البحر عزو الى الذخيرة **باب في بطلان التخيير** وهو ثلاثة اصناف التقويض  
بلفظ التخيير وبلفظ الامر بالبد وبلفظ التسمية فقدم الاول لبثوته بالاجماع واذا قال لها  
اخاري بنوي تقويض الطلاق هذا اشارة الى ان البينة شرط فيها بناء على ان الاحوال شرط  
وهذا لان اللفظ من الكتابات على ما تقدم فلا بد من البينة لانه يحتمل ان يختارها في النفقة  
والكسوة والسكنى او في نفسها فلا يتعين الا بالبينة عند التقويض حتى يقع الطلاق بعد  
اختيار المرأة نفسها الا ان دلالة الحال من مذكرة الطلاق والغضب فائمة مقام البينة  
فضاء لا ريبا في القول قوله مع عينية في عدم البينة والدلالة وقبل بينها على اثبات  
المذكرة والغضب لا على البينة الا اذا اقيمت على اقراره بها كذا في البحر وهل له الرجوع بعد  
التقويض ففتح القدير لا يفيد على الرجوع لانه يملك ثم بالملك وحده بلا حاجة الى  
المعول فاخترت نفسها في مجلسها الذي علمت التقويض فيه بانت بوحدة والقياس  
ان لا يقع بهذا شي وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الا بقاء هذا اللفظ حتى لو قال اخرك  
من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شي ومن لا يملك شي لا يملك شي لا يملك لغيره لكنهم  
نحو القياس بالا استحسان الاجماع الصحابة على ان الرجل اذا خيرا امرته كان لها الخيار اذا  
في مجلسها ذلك ولانه سبيل من ان يستديم كالحا او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه  
في هذا الحكم ولما اقتصر على المجلس لما قدمناه من الصحابة من ان كان لها الخيار ما رامت  
في مجلسها ذلك ولا تملكها وكتمليكات نفسي جوبان في المجلس كانه السبع لاساعات المجلس  
اعتبرت ساعة واحدة ما لم يتبدل بالقيام منه او الشروع في عمل اخر على ما سياتي فان قيل كيف

يكون التخيير عليك مع بقاء ملكه حتى ان الزوج عليك الطلاق في ذلك المجلس والشيء يستحيل ان يملكه  
شخصان كل واحد منها كله قلنا انه تملك الا بقاء لا تملكه العين فلا يستحيل وانما كان ذلك  
تملكا لا نو كيدا لان التوكيد يقتضي ان يكون التوكيد عاملا لغيره والمرأة بعد التخيير لما نقل لفسها  
على ما هو مقتضى التملك لكن الفهم قولهم المتقدم من ان يملك اقامتها مقام نفسه في هذا الحكم  
ان يكون هذا التوكيد وانما وقعت بانية لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك  
بالباين لا بالرجعي ولا نصحه بنية كالثالث من الزوج لان الاختيار ينشئ عن الخلوص وهو غير متزوج  
بخلاف البينونة لانه متزوج الى غليظة وخفيفة فابها نوى صح وخالق الامر بالبد لانه ينشئ  
عن التملك وصفا بصفة العموم فاذا نوى التملك فقد نوى تملك جميع ما يملك وهو محتمل لفظا  
فيصح على ما سيصرح به واما التخيير فليس تملك وصفا وانما جعل تملك لاجماع الصحابة وان  
قامت المرأة واقامها زوجها ملكة في الخلاصة وجعل خيرا امرته فقبل ان يختار نفسها لمخار الزوج  
بيدها فاقامها او جامعا طوعا او كرها خرج الامر من يدها منه أي من المجلس وهذا شروع  
في بيان ما به يتبدل المجلس واخذت في عمل اخر بطل الخبار والمراد بالعل ههنا ما يدل على الامر  
لا مطلقا ولهذا قال في الخلاصة انه لو قال لامرته ثلث طلقا فلك بيدك فقالت لم لا تطلقني  
لبسائك ثم قالت طلقت نفسي تطلق وكذا لو قال لها امرتك بيدك وامر هذه ايضا الامر له اخرى  
بيدك فقالت طلقت فلانه ثم قالت طلقت نفسي جاز وهذا لا يتبدل المجلس وكذا لو قالت لله على  
عتق نسمة وهدى بدنة ووجهة والحمد لله رب العالمين شكر الما فعلت الى وقد طلقت نفسي  
جاز وبما قالت لا يتبدل المجلس ولم نقل هكذا ولكنها قالت ما تصنع بالولد ثم طلقت نفسها  
لا يبطل الخبار بهذا القول ايضا ولو قالت اعطني كذا ان طلقتي فقال الزوج لا ادري ما هذا  
فقالت ان جعلت امرى بيدي فقد طلقت نفسي لا تطلق لبطلان الامر بالبد وفي المحيط ان كانت  
بطل الامر وان اضطجعت قال بعضهم لا يبطل الامر وقال بعضهم ان هيتت الوسادة كما يفعل  
للنوم يبطل ولو كانت راكبة فاجابت ثم سارت او لما سمعت التقويض اجابت واسرعت حتى  
سبق جوبها خطوتها بانت منه وان سبقت خطوتها جوبها لم تبطل منه ولو ذهبت بنفسها  
لطلب الشهود ولم تجد احدا قال بعضهم يبطل وقال بعضهم لا يبطل وان ابتدأت كصلوة يبطل  
ولو كانت في صلاة الفريضة لا يبطل بانماها ولو كانت في التفل ان قامت الى الشفع الثاني  
يبطل وان سبقت على رأس الشفع لا يبطل والاربع قبل الظهر والوتر بمنزلة الفريضة والاكثر



يبطل وان قل وقال كقد ورعان قل لا يبطل والشرب لا يبطل اصلا ولو امتنعت او اغتسلت  
 او مكنت زوجها يبطل او قرأت او سمحت قليلا لا يبطل وان طال يبطل كذلك في البرائة وسبيل  
 في الكتاب بعض ما يتعلق به والاصل في الكل تبدل المجلس وعدم تبدله ثم اعلم ان هذا في التخيير  
 المطلق واما لو كان موقفا فالحكم فيه ما ذكره في الخلاصة والبرائة في الامر بابد من ان  
 الامر بايد لا يخلو اما ان يجعل في يدها او في يد فلان مرسل او معلقا بالشرط او موقفا  
 فان كان موقفا كان الامر بيدها ويد فلان مادام الوقت باقيا علت في او فلان ولم يعلم ويرد  
 بمعنى المدة علما ولم يعلم لان الامر بجعل الوقت بخلاف الطلاق على ما ذكرناه فيما سبق فلو قال  
 امرك ببيدك الى عشرة ايام صار الامر بيدها ويرد بعد مضي عشرة ولو نوى الامر ببيدها بعد  
 العشرة لا يصدق قضاء والقبول ليس بشرط لكن لو رد المفوض اليه يجب ان يرتد وان كان مطلقا  
 فالامر بصير بيدها في مجلس العلم وايضا الطلاق فتول منها ويرتد بالرد وقبل لا يرتد بالرد  
 ولانه عليك شيء لازم فبلغ وقال الامام ابي حنيفة والشافعية بينهما ان يرتد بالرد عند التفويض  
 واما بعده فلا يرتد بالرد انتهى وان كان معلقا بالشرط بصير الامر بيدها اذا وجد الشرط  
 وفي مجلس العلم ملك لا يقع ويرتد بالرد ولو اوقع المفوض اليه الطلاق قبل العلم ثم علم التفويض  
 هل يقع الطلاق قالوا لا يقع كالموكيل لا يصير وكذا قبل العلم بالوكالة حتى لو تصرف لا يقع  
 بغيره ولا بد من ذكر النسخ او الاختيار او التظليقة في احد كلامها اي كل ذي الزوجين  
 حتى لو قال لها اختاري فقال اخترت فهو لغو لم يقع به شيء لان كونه طلاقا عرفيا على خلاف  
 القياس بلجاع الصحابة وقد ورد ذلك في التفسير في احد الجانبين فيقتصر عليه وهذا  
 لان اهتمام المهر الى المهر لا يبعد التبع فلا بد من التفسير في احد الجانبين وان كان التفسير  
 في الجانبين فيطبق الاول ولا بد ان يكون ذكر النفس متصلا وان كان منفصلا كان  
 في المجلس صح بناء على ان بيان التفسير يجوز موصولا ومنفصلا والا فلا يصح لوجود ما  
 يدل على الاعراض فلو قال اختاري نفسك فقال اخترت تقع واحدة بانية لان كل واحدة  
 ذكر النفس وكلامها خارج جوابا له فيتمتع بعادته وقوله اختاري لاختياره كقوله اختاري  
 نفسك في التفسير لان تاءها تنبئ عن الاتحاد لانها للرة والاتحاد انما يكون في لختيارها  
 نفسها دون اختيار زوجها لان اختيارها نفسها بحدرة بان قال لها اختاري نفسك  
 تظليقة فقال اخترت فانه يقع به واحدة وشيئا اخرى بان قال لها اختاري نفسك باشت

او ثلث او قال اختاري اختاري فقال اخترت فانه يقع الثلث فلما قيد بالواحدة ظهر انه  
 اراد تخييرها في الطلاق لان الاتحاد والتعدد من لوازم الطلاق فصار مفترضا من جانبها  
 اختيارها زوجها فانه لا يتعد ركونه عبارة عن ابقاء النكاح وهو غير متعدد وكذا ذكر التظليقة  
 يقوم مقام ذكر النفس وكذا الحال في قولها اخترت اختارته بعد قول الزوج اختاري وكذا لو  
 قالت اختار لي اوتي اواهي او لا زواج بعد قوله اختاري يعني عن ذكر النفس بخلاف قولها  
 اخترت لحي اوعي او قولي او ذارحم محرم فانه لا يقع به كذا في التبعي مقتصر على لحي اوعي وقال  
 في فتح القدير وينبغي ان يحل هذا على ما اذا كان لها اب وام اما اذا لم يكن لها اب وام ولها اخ فقالت  
 اخترت لحي فانه ينبغي ان يقع به لانها يكون عنده عادة عند ابينونة اذا عدت الوالد ثم قال  
 ولو قال اختاري فقال اخترت نفسي لا بل زوجي يقع ولو قدمت زوجي لا يقع كقولها  
 من يدها ولو قالت اخترت نفسي او زوجي لم يقع ولو عطفت بالواو فلا اعتبار بالتقدم والتأخر  
 ما بعده ولو خبرتها ثم جعل لها شيئا على ان يختارها فاختارته لا يقع ولا يجب انما لانه رتبة  
 اذ هو اعينها عن ترك حق تلك نفسها وان قال لها اختاري انا وباب الطلاق لا بد له  
 من البينة على ما سبق فقالت انا اختار نفسي والقياس لا تطلق بها لانها مجرد وعد ان اردت  
 بها الاستقبال او يحتمل ان لم يرد الاستقبال فصار كما اذا قال لها طلق نفسك فقالت انا اطلق  
 نفسي وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها قالت لا بل اختار الله ورسوله  
 واعتبره النبي ثم جوابا منها مع انه على صيغة التصريح ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال  
 يجوز في الاستقبال على المشهور والحقيقة يمكن ان يرد كذا في كذا الشهادة واداء الشهادة  
 بصيغة اشهد بخلاف قولها انا اطلق نفسي لان الحمل على الحقيقة مستند ليس به حال فائمة  
 بالكل يقع قوله اطلق نفسي حكايته عنه لانه انما يقوم باللسان في زمان واحد وهذا حال  
 ولا كذا لك اختار نفسي لانه حكايته عن حالة قائمه بها وهي اختيارها نفسها لان الاختيار  
 من عمل القلب فيكون الذكر باللسان حكايته عن امر قائم لا محالة او اخترت نفسي تطلق انا نوى  
 الزوج لان كلامها مفترضا فانه الزوج من محتملات كلامه وان قال لها ثلث فقلت اختار  
 فقالت اختار الاولى او الوسطى او الاخيرة يقع الثلث بدلالة الزوج ولا ذكر النفس على ما  
 وهذا عند ابي وعندنا واحدة بانية لها ان الاولى او الوسطى او الاخيرة كل منها اسم لفرد  
 مرتب وليس المحل محل ترتيب فيلغو الترتيب ويبقى الافراد وكأنها قالت اخترت التظليقة الاولى



وذلك يقع واحدة فكذلك هنا ولا يلح ان هذا وصف لقولان المجتمع في الملك لا ترتيب فيه كالجمع  
في المكان فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا اخر وإنما الترتيب في فعل  
الاعيان يقال هذا اول وهذا اخر وكل ما لا ترتيب فيه ذكر ما يدل على الترتيب اعني  
الوسطى والاخرى واذا الفاس حيث الترتيب يلغى من حيث الأفراد ايها لان الترتيب اصل  
والأفراد من ضروراته واذا الفاس في حق الأصل لفي حق البناء ايها واذا الفاس في حقها بقي  
قولها اخترت وهو يصلح جوابا لكل فيقع الثالث فان قيل ان الاولى اسم لفرد سابق وكان الأفراد  
اصلا والترتيب بناء عليه لكونه يفهم من وصفه قلنا ان كلا من ذلك صفة والصفة مارة  
على ذات باعتبار معنى هو تلقى فيكون الاولى والاعلى الفرد السابق ومعنى السبق هو التقي فصح  
ان الترتيب اصل والأفراد من ضروراته لان الصفة لا يفهم الا بالذات التي لزمها الفردية  
في الوجود هذا وانما لا يحتاج الى الكنية وان كانت من الكنايات لدلالة التكرار على الإطلاق  
اذ الاختيار في حق الإطلاق هو الذي يتكرر فكان متعينا له فلا يحتاج الى الكنية ولا الى ذكر  
النفس لزوال الإبهام بخلاف نحو اعتدى اعتدى حيث لم يقع فيه شيء بلابنة على ما عرفت  
سابقا وبخلاف اختيارها الزوج لانه لا يتعدى على ما عرفت اتفاقا فلا يمكن ما يتكرر من لفظ  
اختاري ثم عدم اشتراط الكنية رواية الجامع واختاره الصدوق الشهيد والكتاني صاحب  
الهداية وفي رواية الريادات بشرط الكنية وان كرر قوله اختاري واختاري وقال في الجامع  
اختاري اختاري اختاري بالفتوى الطلاق فقد شرط الكنية ايضا مع ذكر التام والتكرار  
مع ان ذكر التام برج جانبا لطلاق وقال في الزبلي عزوا الى الكناية قبل لا يدم ذكر النفس  
وانما حذف لشهرته لان غرض تحذير التفرع دون بيان صحة الجواب وعلى هذا ينبغي ان يكون  
الكنية حذفت لهذا المعنى ايضا لالانها ليست بشرط وفي كبدايح ما يدل على اشتراطها ايضا  
بل بغيره فانه قالها اختاري اختاري اختاري فاختارت نفسها فقالت نويت بالاول  
الطلاق وبالكنايات التاكيد لم يصدق قضاء لانه لما نوى بالاول الطلاق كان الحال  
مذكورة الطلاق وكان طلاقا ظاهرا ولو قالت اي بعد قول الزوج اختاري اختاري اختاري  
بغير عطف او بعطف بالاول والفاء او ثم على ما ذكر في اختار اختار اختار واحدة  
واختار اختار في هذه الصور وقع الثالث اتفاقا لان التام للمرة فصار كما اذا صرح بالاختار  
مرة او مرة او دفعة او دفعة او واحدة او بواحدة ولان الاختار للتاكيد وبدون التاكيد

كقولها اخترت بدون بدء ذكر اختار يقع الثالث مع التاكيد اولى ولو قالت اي بعد قول الزوج  
اختاري بل وتكرار على ما في فتح القدير طلفت نفسي واختارت نفسي بتطليقة بابت بواحدة في اللاح  
وهو رواية المسوط والجامع والريادات والاوصح وشرح الجامع الصغير وجوامع الفقه اما  
وفج واحدة فلان التطليقة لا يتنا ولا اكثر من ذلك وإنما يكون بانية لان العامل فيه تخيير الزوج  
لا ايقاعها والواقع بالتخير هو البان لا الرجعي لانه يملك النفس منها وفيه ملك الزوج الرجعة  
لا غير هكذا في الهداية وهو رواية الجامع الصغير لمصدر الاسلام وقال عامة الشراح هذا سهو  
لان الواقع بها ليس الا البان على ما ذكرناه ووجهه معيضم بان قولها طلفت نفسي واختارت  
نفسى بتطليقة يوجب البينة بعد انقضاء العدة لكونه صريحا وما يوجب البينة بعد انقضاء  
العدة كان عند الوقوع رجعيًا فان قيل فلي هذا لا يكون الجواب مطابقا للتقويض المذكور لان  
المفوض اليها الاختيار وهو يفيد البينة لما ذكرناه لجيب بانها اختارت نفسها بعد العدة  
فكان مطابقا من حيث ان الاختيار قد وجد منها لكونها من الكنايات ورد بان المرأة انما  
تصرف حكما للتقويض وهو بتطليقة بانية لكونه من الكنايات فملك البانية لا غير فان قيل ينبغي  
ان لا يقع الطلاق بقولها طلفت في جواب قوله اختاري لان المفوض اليها هو الاختيار فلا ينبغي  
جوابه التطليق كما لو قال لها طلق نفسك فقالت اخترت نفسي قلنا التطليق وحل في ضمير التخير  
فقد انت ببعضها فوض اليها فصلى جوابا كما لو قال لها طلق نفسك قلنا فطلقت واحدة بخلاف  
الاختيار فانه لم يفوض اليها لا قصدا ولا ضمنا ولو قال امر له ببدله في تطليقة واختار  
تطليقة فاختارت نفسها وقع واحدة رجعية لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة هو  
يعقب الرجعة فان قيل فلي هذا كان قوله هذا بمنزلة قوله طلق نفسك وقوله اخترت لا يصلح  
جوابا لقوله طلق نفسك بل يلغو لجيب بان قولها اخترت انما لا يصلح جوابا عن طلق لكونه  
اضعف منه فان الزوج يملك الايقاع بلفظ الطلاق دون لفظ الاختيار ولهذا اصح بالعكس  
كون الطلاق اقوى وهما لم يكن اضعف لان صحة هذا الجواب بالنظر الى ظاهر كلامه وهو الامر  
باليد والاختيار دون ما يؤل اليه من المعنى ولو قال امر له ببدله هذا شروع في بيان الضعف  
الناسم من التقويض اعني الامر بالتاكيد وقد ذكرنا في اول الباب انه لا يخلو اما ان يكون مرسل  
او معلقا بشرط او موقفا رجوع اليه في معرفة احكام كل منها وانما جعله في باب واحد  
مع التخير ولم يجعله بابا على حدة كانه الهداية واكثر لكونها قريبا في الاحكام ففتح القدير



والامر باليد كالنهي في جميع مسائله من اشتراط ذكر النفس او ما يقوم مقامه ومن عدم تلك الزوج  
الرجوع وغير ذلك ما قد قد مناسوي نية الثلث فانه يصح هنا لان النهي على امر وفان  
الحاوي القدسي قوله اختاري كقوله امر بك في جميع الاحكام المطلق كالطلاق والوقت  
كالوقت لان الوضوء احدها ان الزوج اذا نوى به الثلث لا يقع في قوله امر بك بيدك يقع  
والثاني انه لا بد من ذكر النفس في النهي في كلامه او في كلامها انتهى كذا في البحر عن ابي داود  
والذي ظهر منه ان ذكر النفس ليس بشرط في الامر باليد ولما اشترط ذلك في النهي فقط  
على خلاف ما ذكرناه من فتح القدير وقد صرح في الزيلعي اشتراط في الامر باليد ايضا على  
طبق ما في فتح القدير حيث قال ذكر النفس في جواب امر بك بيدك خرج بشرط حتى  
لوم يذكرها لا يقع كالاي يقع في جواب النهي لانه انتهى اقول يمكن التوفيق بينهما بان يحمل ما في  
الحاوي على ان ذكر النفس لو ما يقوم مقامها شرط في النهي في احد الجانين وامام الامر  
باليد فليس كونه في احد الجانين شرطا وحمل ما في الزيلعي وفتح القدير على ان ذكر النفس  
شرط في الامر باليد في جانب فقط فلا منافاة بينهما في قولنا فقلت في جوابه اختار  
نفس واحدة او مرة واحدة وفي الثلث ان يكون الاختيار جوابا عن الامر باليد فلا بد من الامر باليد  
عليك كالنهي ففساويان في القوة والضعف واما دلالة على الثلث فلا بد من الوحدة صفة الاختيار  
فصار كانهما قالت اختارت نفسي بلختيار واحدة وبذلك يقع الثلث لان معناه اختارت جميع  
ما فوضت الى اختيار واحدة وجبر نوى الزوج الثلث فقد فوض اليها ذلك وفي الخلاصة قولها  
اختارت نفسي يصلح جوابا لقوله امر بك بيدك وقوله اختاري نفسا ولا يصلح جوابا لقوله  
طلق نفسك وهما طلق نفسي يصلح جوابا لكل وان قالت في جواب امر بك بيدك طلقت نفسي  
واحدة او اختارت نفسي بتطبيقه فواحدة بانه لان الوحدة نفت لمصدر محذوف فوجب  
انها نه على ما حسب ما يدل عليه المذكور السابق وهو في الاولى طلقت فتعذر تطبيقه وذلك  
يقع واحدة لانها تكون بانه لان امر بك بيدك من الكتاب والواقع بها بان فكان التوفيق  
في البابين وكلاهما خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التوفيق المذكورة في الايقاع  
لأنه لا بد من ان ذكر النفس في جواب شرط فيه وانما يصح نية الثلث في قوله امر  
سواء دون اختاري لانه لا يحمل اليوم والخصوص لان الامر اسم عام يتناول كل شيء والطلاق  
من جملة الاشياء فانواه صار كانه عن قوله طلاقك بيدك والطلاق مصدر يحتمل اليوم

والخصوص فيكون نية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحمل اليوم لعدم تنوعه  
على ما في اول التوفيق ولو قال امر بك بيدك اليوم وبعد غد لا يدخل الليل حتى لو اختارت نفسها  
في الليل لا يقع لان ذكر اليوم بعبارة المفرد لا يتناول الليل في عرفهم وان ردت في الامر اليوم  
لا يرتد بعد غد بل يبطل امر ذلك اليوم وكان الامر في بعدها بعد غد لانه صرح بذكر وقتها  
وقت من جنسها وهو الفد ولم يتناول الامر حتى لو اختارت نفسها في الفد لا تطلق فكانا امرين  
فبرر احدهما لا يرتد الاخر وقال زفرها امر واحد بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غد كون  
احدهما معطوفا على الآخر من غير تكرار لفظ الامر قلنا الطلاق لا يحتمل التوقيت فكانت طالق  
اليوم طالقا عدا وبعد غد بخلاف الامر باليد وكذا الاختيار فانه يحتمل التوقيت فتبوت  
بالاول ويجعل الثاني امر ابتداء فكانه قال وامر بك بيدك بعد غد وان قال اليوم وغدا يدخل  
الليل لانه لم يتخلل بين الوقتين وقت من جنسها لم يتناول الامر فكان امر واحد او اليلة  
لا يفصلها لانهم قد يجلسون للشورة فيجمل الليل ولا ينقطع مشورتهم ومجلسهم فصار كما  
اذا قال امر بك بيدك في يومين بناء على ان الجمع بحرف الجمع كالمجمع بلفظ الجمع وان ردت اليوم  
لا يبقى الامر باليد غدا لما ذكرناه انه امر واحد وعن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم بها ان  
يختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر الذي صدر عنه بقوله امر بك بيدك كما لا تملك رد  
الايقاع الذي صدر عنه بقوله انت طالق بجامع عدم اشتراط القبول فيها في المجلس فصار  
بمنزلة فيما من المجلس واشتغالها بعمل اخر حيث خرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس  
بعد ما خبرها في اليوم وغد ووجه الظاهر ان الاختار بنفسها اليوم لا يبقى لها الجوار  
في الفد فكذا اذا اختارت زوجها برد الامر لان النهي بالشيء لا يملك الاختيار احدها  
كذلك في الهداية وبكى التوفيق بين الروايتين بحل الرن في الرواية الاولى على الرد بالقول  
بان نقول عقيبا كنفويين ردت كنفويين وفي الرواية الفاعل على الرد بالفعل بان اختارت  
زوجها فيكون النزاع لفظيا وفي الهداية وعن ابي يوسف انه اذا قال امر بك بيدك اليوم وامر بك  
بيدك غدا انها امران لما انه ذكر لكل وقت خبر مقدم انتهى وقال شمس الامة هذه هي الرواية  
الصحيحة وحملها قاضيان اصل الرواية ولم يذكر احد ولو قال امر بك بيدك يوم يقدم زيد  
فقدم ليد لا تنهي على ما في فضل اضافة الطلاق فارجع اليه ولو مكث بعد التوفيق اي  
بالامر باليد او بالنهي على ما صرح به في الهداية يوما ولم يقل ولم يتم اي لا يبطل خيارها ما لم



ما لم يخل في علمه لان هذا يملك الطلاق منها والتعليقات يقتصر على المجلس على ما مر في فصل  
 الاختيار الا اذا وصل بالامر باليد متى شئت او اذا شئت لم يقتصر على المجلس على ما سيوضح  
 به ثم اعلم اننا قد ذكرنا في اول التقويم ان الامر باليد قد يكون موقفا وقد يكون معلقا بشرط  
 وقد يكون مطلقا فان كان موقفا فالامر في يدها في الوقت المضروب وان كان معلقا  
 فالامر في يدها اذا وجد الشرط وان كان مطلقا فان كانت تسمع يعتبر مجلس استماعها  
 وان كانت لا تسمع لسمع لسمع او غيبة فجلس عليها وبلوغ الخبر اليها ولا يعتبر مجلسه وهذا لان الامر  
 باليد يملك فيه معنى التعليق لان معنى امره ان اردت طلاقك فانت طالق فباعتبار  
 التعليق بحيث التوقيت لان من باب يملك كمنافع كالاجارة والاعارة لان باب يملك  
 الاعيان كالبيع واذا احتل التوقيت صح توقيته وباعتبار التعليق لا يحتمل التوقيت فاذا كان  
 موقفا اعتبر باحباب يملك فقط فقلنا بالافتقار على ذلك الوقت المضروب واذا كان  
 مطلقا اعتبر باحباب يملك فقط فقلنا بالافتقار على المجلس لعدم ما يدل على وقت معين  
 واعتبر باحباب التعليق فقلنا ببقاء الايجاب الى ما وراء المجلس اذا كانت لا تسمع علما باليلين  
 بقدر الامكان ولا يعتبر مجلسه حتى او قام وهي جالسة فالخيار باق لان التعليق لازم في  
 حقه حتى لا يقدر على الرجوع على ما سياتي به فاذا اعتبر مجلسها فالمجلس يملك اذ لا يتحول  
 الى مجلس اخر مرة بالاختصاص على امر وتارة بمجرد القيام عنه لانه دليل الاعراض بخلاف  
 ما اذا ملك يوما ولم يبق ولم يخل في علمه لان الامر باق في المجلس قد يطول وقد يقتصر فيبقى الى  
 ان يوجد ما يعطيه او يدل على الاعراض وقوله يوما ليس للتقدير بل لانه لو زل على ذلك  
 ولم يوجد منها ما يدل على الاعراض فالامر باق او كانت قائمة فجلست فالامر في يدها لانه  
 دليل الاقرار فان القعود اجمع للرأي او جالسة فانتكحت او متكنة فقعدت لان هذا  
 انتقال من جالسة الى اخرى فلو يكون امراضا وقبل اذا كانت جالسة فانتكحت لاجبارها لان الانتكاح  
 اظهر اليها وان بالامر فكان اعراضا ولا يصح على ما في الهداية لان من اصاب امره قد يستند  
 للتفكير او على اية تسير فوقت عن السير او دعت اباهما للمسورة او دعت شهوات للشهاد  
 لان الاستشارة لغير القواب والآشهاد للغير فلا يكون دليل الاعراض ووقوف الدابة  
 وسيرها معناه الى المرأة وفي الخلاصة المختارة اذا قامت لتدعو الشهود بان لم يكن عندها  
 احد يدعو الشهود لا يخلو اما ان تحولت عن موضعها او لم تحول فان لم تحول لا يبطل الخیار لانها

وان تحولت خلت المشايخ عند البعض انها وجد وعند البعض الاعراض وهذا اصح انتهى لا يبطل خيارها  
 في جميع هذه الصور لما ذكرناه وان سارت دابنها بطل خيارها لما ذكرناه ان سير الدابة مغاير  
 الى المرأة لا سير فلان هي فيه لان سير السفينة لا يمتص الى ركبها لعدم قدرته على الابقاء والتسبير  
 بل ايضا في السفينة نفسها فثبت لها ما دامت في مجلسها وان تحولت بطل وعن ابي يوسف  
 ان السفينة ان كانت واقفة فصار بطل خيارها اعتبارا بالدابة وقد ذكرنا ما يتعلق بهذا  
 البحث في اول التقويم وقال في الخلاصة في بطلون الامر باليد اوافقا لامرته لخنارى  
 ثم طلقها باينا بطل الخيار وكذا الامر باليد واما لو كان الطلاق رجعيا لا يبطل الخيار ولا  
 الامر باليد وهذا بناء على ما مر من ان البايين يلحق القريح ولا يلحق كباين فاذا بطل الخيار والامر  
 فلو تزوجها في عدة او بعد ها لا يعود الخيار والامر باليد بعد البطلان بخلاف ما  
 اذا كان الامر باليد معلقا بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط حيث لا يبطل الامر بل لها الخيار  
 حين وجد الشرط لان التعليق بالشرط كالتفخي عند وجوده ولو قال لها طلق نفسك ولم يبق  
 او نوى واحدة فطلقت نفسها وقت رجعية لان معنى قوله طلق افضل الطلاق وهو اسم  
 يقع على الادنى مع احتمال الكل عند عدم اليقينة كسائر اسماء الاجناس فينصرف الى الواحد اعني  
 الادنى عند عدم اليقينة وعند وجودها اولى وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح  
 الطلاق وهو رخي وكذا لو قالت انت نفسي لان الدابة من الفاظ الطلاق حتى لو قال انتك نوى  
 الطلاق او قالت انت نفسي فقال الزوج قد اخرجت بانت والفاظ الطلاق توافق ما فوض اليها  
 لكونه تطلقا فكانت الابانة موافقة للتقويم في الاصل فكان صحيحا ان يكون جوابا من حيث  
 الاصل لان المرأة زادت فيه وصفا وهو تحيل الابانة لان الرجعية انما تقيد الابانة بعد عدة  
 لانه الحال فاذا كان كذلك فاما ان يبطل الاصل لاجل الوصف الزائد او يلفو ذلك الوصف  
 لرعاية الاصل والفاء الوصف اولى فيصا رايه فتقع رجعية كالموقالت في جواب طلق نفسك  
 طلقت نفسي تطلقه بانيه وعن ابي ان لا يقع بقولها انت نفسي تني لانها انت بغير ما فوض اليها  
 اذ الابانة تقاير الطلاق والصحيح هو الاول وان طلقت يلو قال لها طلق نفسك فطلقت هي نفسها  
 قلنا ونواه اي نوى الزوج بقوله طلقك وحينئذ لا ذكرناه من ان الطلاق اسم جنس يقع  
 على الادنى مع احتمال الكل عند عدم اليقينة لان مع الاحتمال الى الكل يقع اليقينة له واعلم انهم اختلفوا  
 في هذه المسئلة على ان البناء على ان الامر هل يوجب التكرار ولا يوجب بل يحتمله ولا يحتمله ايضا



فقال من ذهب الى انه بوجوب التكرار ان ينصرف الى التثنية فذلك المرأة ان تطلقها فتنفصم واحدة وثنية  
وثلاثا جلة او على التثنية ان يزوج شيئا او نوى ثلثا واما اذا نوى واحدة او ثنية فتنفصم  
على ما نوى لانه وان اوجب التكرار عندهم لكن يمنع عنه بدليل والنية دليل عليه وقال من ذهب  
الى انه لا بوجوب التكرار ولكن يحتمل وهو المروي عن الشافعي انه يقع على الواحدة ان لم ينو الزوج  
شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنية او ثلثا فهو على ما نوى لانه نوى تحت كل كلمة وقال من ذهب  
الى انه لا بوجوب التكرار ولا يحتمل وهو مذهب عامة الحنفية انه ينصرف الى الاولى وهي الواحدة  
ان لم ينو شيئا او نوى ثنية على احتمال الاعلى وهو الثلث عند نية الزوج التثنية لان التثنية محتمل  
اللفظ فتبين بالنية فاذا نواه يقع جملة وان طلق نفسها واحدة فلها ان يطلقها ثانيا  
وثالثة على ما في الكشاف والسراج الهندي وقد ذكرناه في حاشيتنا على المرأة ولغت بنية  
الثنية لانه عدد محقق في الحرة ولا يحتمل اسم الجنس اي لفظ الطلاق وبنية ما لا يحتمل اللفظ  
غير صحيح ولو قال اخترت نفسي في جواب طلق نفسك لا تطلق لان الاختيار ليس من الفاظ الطلاق  
مثل الابانة وانما وقع به الطلاق على خلاف القياس باجماع الصحابة فيا اذا كان جوابا للتخيير على ما  
مر في فقهنا على موردته وقوله طلق ليس بتخيير فلا يصح الاختيار جوابا عنه ولا يملك الرجوع بعد  
قوله طلق نفسك لانه تعليق فيه معنى اليقين من جانبته واليهين تنصرف لازم لا يحتمل الرجوع  
وتنفيد بالجلس لانه عليك والتملكات يقتضي جوابك بالجلس على ما مر مرارا الا اذا قال متى شئت  
لان معنى عامة في الاوقات كلها كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولو قال لها طلقك فترد وقال  
لاخر طلق امرأتى عليك الرجوع ولا تنفد بالجلس لان الاولى توكل وابانة والثانية توكل واستعانة  
لا تملك وعين مثل طلق نفسك فلا تنفصم على المجلس وقبل الرجوع وذكر في الخلاصة والبرائة  
انه لو قال لا جنى امرأتى بيدك تنفصم على المجلس لا يملك الرجوع على ما مضى عليه في القنات  
الصغرى وفي المحيط وهو الاصح فصار كقوله لامرأة امرأتك بيدك لانه عليك وقبل ان توكل  
لا تملك لانه صرح بالامر فنقصر على المجلس لا اذا زاد ان شئت في نقصر على المجلس ولا يقد  
الزوج الرجوع وقال في هذا الاول سواء لان التخيير بالمشية كعدم التصريح لانه ينصرف  
عن مشية لان الفعل الاختياري لا يتحقق بدونها واذا تساوبا كان الثاني توكل ايضا مثل  
الاول وصار كما لو قال للوكيل بالبيع مع ان شئت فان ذلك المشية لا يخرج عن التوكيل الى  
التمليك ولنا انه عليك لانه علقه بالمشية وانما الذي ينصرف عن مشيته بترتيب عليها

استحسان الفعل وتركه وقد وجد ذلك في صورة النزاع وما ثبت في الوكيل من المشية ليس هذا النوع  
بل نوع اخر منها يحتاج اليها كل ما يخرج له بحركة ارادية والقياس على البيع ليس صحيح لان الطلاق يحتاج الى  
بخلاف البيع لانه لا يحتمل ولو قال لها طلق نفسك ثلثا فطلقت واحدة وقع واحدة لانهما ملكت  
ايقاع الواحدة في التثنية ضرورة وفي عكسه لا يقع شيء عند البيع وعند ما يقع واحدة لانهما انت  
ما ملكته وزيادته فصار كما اذا طلق الزوج الفاء والبيع انما انت بغير ما فرضت اليها فكانت  
متباعدة لا محبة وهذا لان الزوج ملكها الواحدة والتثنية غير الواحدة فان قيل قد ثبت من غيبا  
ان الواحد من العدد ليس عنه ولا غيره قلنا ذلك في العدد الموجود والمتصور والتثنية هنا  
معدوم صرف والواحد للوجود غير معدوم فان قيل سلمنا الكفاية كن اذا قال لها امرأتك بيدك  
ونوى الواحدة فطلقت نفسها ثلثا وقعت واحدة وقد اتت بغير ما فرض اليها الجيب بان التقويير  
هناك لم يتعرض لشيء فقد يكون خاصا وقد يكون عاما فاذا نوى الواحدة فقد قصد تقوييرا  
خاصا وهو غير مخالف للفظ فلما اوقعت ثلثا فقد وافقته فيما هو اصل التقويير وهو لا يكون  
اقل من الواحدة فيقع الواحدة وفي طلق نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لا يقع شيء لان  
معناه ان شئت التثنية وهي باقاع الواحدة ما اشارت التثنية فلم يوجد الشرط وكذلك في عكسه  
عند البيع وعند ما يقع واحدة لان مشية التثنية مشية الواحدة عندها كما ان ايقاع التثنية ايقاع  
الواحدة عندها فوجد الشرط وله ان مشية التثنية ليست مشية الواحدة كما يقعها ولو امرها  
بالباين او الرجعي ففكست المرأة وقع ما امره لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها من البيوت  
والرجعة فلا حاجة للمرأة بعد ذلك الا الى ايقاع اصل الطلاق لا تعيين وصفه فماعتنه  
من الوصف صار لغوا فكانها انقضت في الايقاع على الاصل فيقع بالصفة التي عينها الزوج  
ولانها في الثانية انت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل ولو قال انت  
طالق ان شئت فقال شئت ان شئت فقلت شئت بنوى الطلاق لا يقع شيء لانه علو طلاقها  
بالمشية لمرسله وهي ان بالملقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغالها بما لا يعينها فيخرج الامر من  
يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لان كلامه بناء على كلامها وليس في كلامها  
ذكر الطلاق لصير الزوج شيئا طلاقا وانما فيه ذكر المشية فيكون شيئا مشيتها لا طلاقا  
فان قيل ان كلاما مبني على كلام الاول وفيه ذكر الطلاق فلما كلامها قد لقي بالاستغفار بما  
لا يعينها فيلغو ما بيني عليه ايضا فان قيل وان لم يكن في كلامها ذكر الطلاق لكنه قد نوى الطلاق



فينبغي ان يقع الطلاق قلنا البينة لا تقبل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه  
ايضا مبدءا اذ المشبهة بنبي عن الوجود لانها مأخوذة من الشئ وهو اسم للوجود عندنا فكان قوله  
شئت منزلة اوجدت واما ايجاد الطلاق بايقاعه ابتداء فان قيل ففي هذا الحاجة الى البينة قلنا  
نعم الا ان قوله شئت طلاقك قد يقصد وجوده ملكا وقد يقصد وجوده وقوعا فلا بد من  
البينة لتبين جهة الوجود وقوعا بخلاف ما لو قال اردت طلاقك لانه لا ينبي عن الوجود لانه  
في اللغة عبارة عن الطلب فان قيل قد ثبت من مذهبنا في الكلام ان الارادة والمشيئة واحد  
قلنا هذه التفرقة بالنسبة الى البناء وتلك الوحدة بالنسبة الى الله تعالى لان ما شاء الله وما اراده  
كان لا محالة بخلاف العباد وكذا لو علققت المشبهة بمبدوم اي لو قالت في جواب قوله انت طالق  
ان شئت شئت ان كان كذا الامر لم يجز بعد لا يقع الطلاق وبطل الامر لما ذكرناه ان الماضي به  
مشبهة معلقة فلم يوجد الشرط وان علققت المشبهة في جواب قوله المذكور بوجود بان قالت  
شئت ان كان كذا الامر قد مضى وجوده وقم الطلاق لان التعليق بشرط كاش نجيز ولو قالت  
طالق متى شئت او متى ما شئت او لا شئت فردت الامر لا يرد ولها ان تطلق واحدة متى شئت  
ولا تنبذ اي على الواحدة اما متى ومتى ما فلا نهامة في الاوقات كلها فلا يقتصر على المجلس  
ولو ردت لم يكن رد الالبنة ملكها الطلاق في الوقت الذي شئت فلم يكن عليك قبل المشبهة حتى  
يرتد برها وانما تطلق واحدة فقط لانها تم الا زمان دون الافعال فملك التطلاق في كل زمان  
ولا يملك تطلقا بعد تطلق واما كذا اذا واما فمساوية متى عندها وعند الجاح ان اذا كانت  
تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت لكن جعل ههنا للوقت لان الامر صار بيدها ولا يخرج من يدها  
بالقيام والرد بالشك على ما مر في فصل اضافة الطلاق الى الزمان فان قيل وجبان يحمل على الشرط  
في هذه الصورة فصحيحا للرد قلنا انما يجب حملها على الشرط ان كان الرد صادرا من صدر منه التعليق  
فصحيحا لتصرفه ونهنا للتناقض في كلامه واما اذا صدر الرد من غيره فلا حجة الى هذا التناول  
لعدم التناقض ولو قال لها انت طالق كلما شئت قلنا ان تطلق قلنا متفرقا لا مجموعا لان كل واجب  
عموم لا ينفك لا عموم الاجتماع فذلك لا ينافي جملة ولا بعد روح لسانها وان اوجب تكرار الافعال  
على سبيل التفرقة لان التعليق يصرف الى الملك الفاني والملك اما صله بفقد روح اخر هو ملك  
محدث لا ينفك لا عموم الاول او قال انت طالق كلما شئت قلنا لا تطلق ما لم تشأ فيجبها  
لانها لا تسار التكون والطلاق لا يتعلق بالملك فليعلم ويبقى في المشبهة ففقتصر على المجلس

بخلاف الزمان لان له علما حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا كما لو قال انت  
طالق غدا وعموما كما لو قال انت طالق في اى وقت شئت فان قيل اذا انفى ذكر المكان بقى قوله  
انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في كمال كما لو قال انت طالق دخلت الدار فانه يقع انشاؤه  
لجيب بان حيث وان يفيدان ضربا من التأخير وحرف الشرط ايضا يفيد ضربا من التأخير  
فيشتركان في تحقيق معنى التأخير فيجوز ان يحذف حرف الشرط فان قيل اذا جعلنا مجازا  
عن حرف الشرط لما اذا بطل بالقيام عن المجلس وانما يبطل بالقيام عند اذا جعلنا مجازا عن  
حرف ان واما اذا جعلنا مجازا عن كلمة اذا ومتى فلا يبطل بالقيام عنه فلم لم يجعل مجازا عن اذا  
ومتى لجيب بان جعلها مجازا عن ان اولى لما انها لحض الشرط فكانت اصلا في الباب والاعتناء  
بالاصل اولى من غيره كذا في العناية ولو قال انت طالق كيف شئت فان شئت موافقة لبينة  
رجعية او بانه او قلنا وقع كذلك وان تخالفا يقع رجعية وكذا ان لم تشأ وعند ما  
لا يقع شئ ما لم تشأ وان لم يكن له منه يقع ما شئت اختلفوا فيما اذا قال انت طالق كيف شئت  
هل يتعلق اصل الطلاق بمشبهتها او لا فقال ابو حنيفة لا يتعلق بل يقع طرفة واحدة قبل مشبهتها فان كانت  
غير مدخولة بان فلا مشبهة لها بعد وقوع الاصل لعدم بقاء الحمل فليعلم التقويض وان كانت  
مدخولة بها وقت واحدة رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك بان يجعلها بائنة  
او قلنا ثم لا يخلو من ان ينوي الزوج شيئا ولم ينو فان لم ينو اعتبر مشبهتها في الحكم وكيف  
وان نوى فان انفقت بينه ومشبهتها فذاك وان اختلفا بان شئت بائنة والزوج قلنا وبكسر  
فما رضاء فستسا فقا فيبقى اصل الطلاق وهو الرخي هذا هو المشهور في كتب اصحابنا في تقرير  
مذهبنا في واعرض عليه بعض محقق اصحابنا بان المفعول ان لا يحتاج ههنا الى بينة الزوج  
لانه لما قوض الامر الى المرأة يجب ان يستقل باثبات ما قوض اليها اعتبارا بعمامة التقويضات  
على ما روى عن ابى بكر الرزني والطحاوي من ان بينة الزوج ليست بشرط وللراة ان تجعل  
الطلاق بائنا او ثلثا في قول الجاح وقال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد رجمت  
الفوائد في جواب هذا الاشكال فما قرع سمى جوابه فيجب التقويل على ما ذكره الطحاوي ولما  
عنه في التقرير بانه انما قوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينة والعدد فيحتاج  
الى بينة الزوج لتعيين احدها ورد بان اخيار المرأة كاف في هذا التبيين بل معالجة الى بينة  
الزوج ودفع بان القوض الى المرأة ليس اصل الطلاق بل وصفه وهو مهم لتوعدة فلا بد



من بيان الهم فيحتاج الى بنية الزوج وقال لا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها فلا يقع شيء قبل مشيتها  
لا قبل الدخول ولا بعده فاذا شادت اوقت ما شادت من الرجعي والباين والثالث لانه فوض  
التطبيق اليها على اى صفة شادت على ما هو مقتضى كذا كيف فليخرج منه تفويض نفس الطلاق ايضا  
ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف وتحقيقه ان ما لا يكون  
محسوسا من التصرفات الشرعية مثل الطلاق والعتاق والبيع والملك وغيرها فخاله واصله  
سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثارة واوصافه فافتقرت معرفة  
ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كبشوت الملك في البيع والكل في النكاح والوصف ايضا متفق  
الى الاصل فاستويا وصار تعليق احدهما هو تعليق الآخر ولا يجزى ان كيف لطلب الوصف لا للطلب  
الاصل فكان التفويض في وصف الطلاق دون اصله والتفويض في وصفه يستدعي  
وجود اصله والا كان كيف لطلب وليس كذلك ووجود الطلاق بوقوعه ولو قال انت طالق  
كم شئت او ما شئت طلقت ما شئت واحدة او اثنين او ثلثا على ما ذكره في اصل الجامع الصغير  
وهل يشترط مقارنة ارادة الزوج كانه في المسئلة السابقة في كشف الكبر انما يشترط  
قال هكذا رايته بخط شيخنا معلما بعلامة البرزوي وذلك لان كم لما كان للعدد الهم كان له الصغير  
الى مبهم ما دام في المجلس لا بعده لان كم للعدد وما وان استعملت اوقت استعملت للعدد ايضا  
وحلناها عليه ههنا لان هذا تفويض بمعنى التمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وذلك  
انما يكون ان لو كانت معولة بمعنى العدد لا بمعنى الوقت فان قيل ان فيه معنى التعليق فيتوقف  
على ما وراء المجلس فتعارض جهتا الترجيح والجواب انه عليك فيه معنى التعليق فكان التمليك  
كالاصل والتعليق كالتبع فالترجيح بالاصل اولى فاذا كانتا للعدد فقد فوض اليها اى عدد شئت  
فطلقت بمشادت من العدد ما دام في المجلس فاذا قامت عنه بطلت لما ذكرناه انه تقتصر  
على المجلس وان ردت كان رد الان هذا امر واحد اذ ليس فيه ما يدل على التكرار وان قال  
طالق نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق ما دون الثلث من واحدة وثلاث لا اثنى عندها  
خلافها فلا تطلق ثلثا ايضا لان ما حكم في التعميم وكلمة من قد يكون للتمييز والبيان وقيل  
للتبعض فاجتمع في كل واحد الحكم والحكم في الحمل على الحكم ويجعل بيانها كما اذا قال كل من طعاني  
ما شئت او طلق من اسائي من شئت ولا يجزى ان كلمة من حقيقة في التبعض وما للتعميم  
والعمل بها ممكن من حيث ان يجعل المراد بعضا علما والثالث كذلك لانه بالنسبة الى الواحد

عامة وبالنسبة الى اثنى بعض فان قيل فلي هذا لا يشاؤل الواحد لانه ليس بعام لجيب بانه يتناول  
دلالة فاذا كان العمل بها ممكنا لا يهل احدها وفيما استشهدنا ترك التبعض لدلالة اظهار كسرها  
في الاول ولعموم صفة المشية في الثاني حتى اوقال من شئت كان على الخلاف كذا في العنانية باب  
**التعليق** وقد يترجم باب الايمان في الطلاق على ما في الهداية وهو عبارة عن تعليقته بامر  
بما يدل على معنى الشرط انما يسمى بمجازا لما فيه من معنى السببية وتغيير للمعنى اولى ما في الهداية  
لان التعليق مثل التعليق القوي وان لم يكن يمينا كالنقل بمبعضها وطهرها او باحدها فقط  
او بمبعضها حيث انه او بالامانة لا امتناع عنه كطلوع الشمس ونحو العقد وبفعل من افعال قلها  
كالجبة والمشية او بفعل من افعال قلبه فانه في هذه المواضع ليس بيمين على ما في البحر في الخط  
فلا يجزى بها لو كان حلف ان لا يجزى انما يصح اى التعليق في الملك بالاتفاق كقوله لمنكوحه  
ان رزوت فانت طالق يقع الطلاق عقيب الشرط بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظ  
بقاؤه الى وقت الشرط استصحابا فصح يمينا عندنا وايضا عند اكشافه في فان التعليق بالشرط  
ينفقد سببا عنه ويتحرك الى زمان الشرط على ما هو تأثير الشرط عنه فيكون نفس التعليق  
ايضا في الحال عنه ولا ينفقد سببا عندنا بل ينفقد يمينا وانما يصير سببا عند وجود الشرط  
بناء على ان الشرط مع الجزاء كلام واحد بمنزلة التبداء والجزء والاحكام في الجزاء بدون الشرط  
عندنا كما هو عند اكشافه في وعلى ان تخصيص كلمة جائز عنه غير جائز عندنا والحاصل  
انه لا خلاف في ان الجزاء لا يتحقق قبل تحقق الشرط بل انما يتحقق عقيب تحقق الشرط بالاتفاق  
متصدا حتى لو قال الزوج ان لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق الا قبيل الموت بحيث لا يسع  
فيه انت طالق لتحقق الشرط في ذلك الوقت لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة فاذا مات  
الزوج طلقت امرأته وترت هي منه لو كانت مدخولة بها لكونه فارا ولو كانت غير مدخولة بها  
لا ترت واذا ماتت المرأة طلقت ايضا في الظ ولا يرت هو منها لكون الفرقه من قبله وفي  
رواية النوادر لا تطلق في صورة موتها وانما الخلاف في ان التعليق بالشرط هل ينفقد سببا  
عنده او يصير سببا عند وجود الشرط وقوله اذ لم اطلقك فانت طالق مثل ان لم اطلقك  
فانت طالق عند ايج ومثل متى لم اطلقك فانت طالق في وقوع الطلاق عند الفراغ عن التكلم  
بهذا اللفظ عند ابي يوسف ومحمد يكون اذا بمعنى الوقت عندنا مثل متى ولو كانت مشتركا بين الوقت  
والشرط عند ابي اوج او مصفا الى الملك كقوله لا جنبية ان نكحتك فانت طالق فيقع النكاح واعلم



ان اضافة الطلاق والعتاق والظهار ونحوها ما يحتمل تعليقه بالشرط الى الملك جائزة عندنا  
سواء كانت على الخصوص كما ذكره للعلم او على العموم كقوله كل امرأة ان تزوجها فهي طالق وان كلت  
ريدا فكل امرأة ان تزوجها فهي طالق وقال الشافعي لا يجوز التعليق على ملك لا خصوصاً ولا عموماً  
وهو قول ابن عباس ومرواه عبد الله بن عمرو بن العاص انهم قال لا طلاق قبل النكاح ولا ان  
الطلاق بالشرط ينعقد سبباً عنده ووجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق فانعلق  
الطلاق ونحوه بالملك لزم وجود السبب بدون الملك قلنا ان هذا نصري يمين لوجود الشرط  
والبراء فلا يشترط الصحة قيام الملك في الحال ولا ينعقد سبباً في الحال كاليمن لا يكون سبباً  
للكفارة لان التعليق يمنع انفاد العلة عندنا ولا يصير للعلق علة للحكم الا عند الشرط والملك  
يحقق عنده وينعقد العلة ويقع الطلاق عقيبها وما رواه محمد بن علي بن النخعي عن ابي الهيثم  
عن السلف وقال مالك ان عم بن قال كل امرأة ان تزوجها طالق ونحوه لا يجوز وان خصص  
بلداً او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل بكر لو نبت تزوجها طالق صح لان في  
التعظيم سد باب النكاح على نفسه فلا يصح بخلاف ما اذا قال كل امرأة ان تزوجها فهي على كذا راق  
حيث يصح مع العموم ويصير مظاهراً اذا تزوج لان الحرمة ترفع بكفارتها فلا سد فيه قلنا  
لان باب النكاح ينسد عليه لان كل ما يقتضي التيمم دون التكرار فيمكنه ان يزوجه بعد ما وقع  
الطلاق عليها ثم المراد بالاضافة الى الملك هو التعليق به فان كان التعليق به بصريح الشرط مثل ان  
يقول ان تزوجت ونحوه كان معلقاً كيف ما كان وان كان بمعنى الشرط مثل ان يقول المرأة التي  
ان تزوجها فهي طالق فاما معلق اذا كانت غير معينة واما اذا كانت المرادة معينة مثل ان يقول هذه التي  
ان تزوجها طالق فلا يصح حتى لو تزوجها لا يقع الطلاق لان عزمها بالاشارة ولا يراعي فيها  
العنف وهو كزوج فتي هذه المرأة طالق كذا في الزبلي وقال في البحر في الخبر ان ينفذ  
بالاسم والنسب كالنكاح بالاشارة فلو قال فلانة بنت فلان ان تزوجها طالق فزوجها لم  
لعدم صحة التعليق ثم اعلم ان صحة التعليق شروط اخرى غير ما ذكر منها كون الشرط معدوماً  
على خطر الوجود حتى لو كان محقق الوجود كقوله انت طالق ان كان السوء فوقاً يكون تنجيها  
لا تليقاً فتطلق في الحال ولو كان محالاً كقوله انت طالق ان كان شريكاً لباري موجود لا يقع  
اصلاً لان غرضه منه تحقيق النفي حيث علقه بامر محال وهذا بناء على ان امكان كبر شرط  
لاستعداد يمين عند ما حلف الا لا بأس من فروع هذا ما ذكر في اخاينة انه لو قال لها ان تزوجني

على الدينار الذي اخذته من كسبي فانت طالق فاذا الدينار في كسبه لا تطلق امرته لانه تعليق  
بالخيار ولو قال ان حضنت وهي حائض او مرضت وهي مرضية فلي حبيضة مستقبله ولو قال  
لصبيحة ان صحت فانت طالق طلقت الساعة وكذا لو قال ان بصرت او سمعت وهي بصيرة  
او سمعت لان الصحة والسمع والبصر امر يتبدل فكان لبقائها حكم لا يتبدل بخلاف الحبيض والمرض  
فانها لا يتبدل وهذا علم ان قولهم ان ما كان محققاً تنجز ليس على اطلاقه بل فيما لبقائه حكم ابتدائه  
ومنه ان لا يفصل بين الشرط والخيار بل جنى حتى لو كان الفاصل مديماً وذكر لا اعلام في مخاطبة  
ولنا كيد ما مخاطبها به بمعنى قائم في المنادى لا يضر لما في البرازية انه قال لامرته انت طالق  
بازانية ان دخلت الدار طلقت واحداً ولا لعان كقوله انت طالق يا طالق ان دخلت الدار  
تطلق بالاول والثاني باطل وانما لا يلزم الحد لان الطلاق وقع بدخول الدار لانه معلق بقوله  
بازانية فاصلاً لانه نداء وفي البحر واحداً ولا لعان فيه لانه ذكر لنا كيد ما مخاطبها به كقوله  
بازانية بخلاف قوله انت بازاينة طالق ان دخلت الدار فانه قاذف عليه اللعان ولا يلزمه  
الطلاق بدخول ومنها وجود رابط حرف الفاء على ما سببنا في ومنها ان لا يسكت بين الشرط  
والخيار ثم اعلم ان عبارة اكثر المعنى قوله فتقع بعده او لم يزل قول للمص فيقع ان نكحها لان ما في اكثر  
صريح في الدلالة على ما هو المختار من ان الحكم ينسخ عن وقوع الشرط والطلاق المقارن للنكاح  
لا يقع حتى لو قال انت طالق مع نكاحك او في نكاحك لا يقع لان الطلاق بناء على النكاح فلا يصح  
ان يثبت الشيء مع منافيته وكذا لو قال لها تزوجيني على انك طالق صح النكاح ولم يقع شيء لانه  
تقدراً اعتباراً ببدلاً او شرطاً لان البدل يقارن والشرط يتقدم فلما هذا الشرط صح النكاح  
بخلاف عبارة المص فانها عارية عن هذه الدلالة ولو قال لاجنبية ان زرت قاتل في البصاح  
الزيارة في العرف قصد الزور اكرامه واستيناساً فلو حلفت انه لا يزوره فليقنه من غير  
قصد واكرامه لا يثبت فانت طالق فتكفي فارت لا تطلق لان تعليق الطلاق لا يصح الا  
بان يكون الحالف مال كاله او يضيفه الى ملك او يضيفه كالنكاح والشرع لان الخراء  
لا بد ان يكون غالب الوجود ليكون مخيفاً بوقوعه فيحقق معنى التيمم وهو قوة نزول الخراء ولا يكون  
غالب الوجود الا باحد هذين الامرين والحالف فيما نحن فيه ليس بالملك ولم يضيفه الى الملك وسببه  
فان قيل لم لا يجوز ان يقدر هكذا ان تزوجتك وزرت فانت طالق حيانة عن الفاء فالجواب  
ان المقدار ما محذوف او مقتضى وليس محذوف لان المذكور ليس متوقفاً عليه لغة ولا مقتضى



لان من شرطه ان يكون كقدر لحد رتبة من المذكور وان لا يتغير المذكور عند التصريح بالتمتع وكذا  
منفيا عنهما اما الاول فلا بد من التزوج اعلا رتبة من الزيادة واما الثاني فلا بد من الشرط قبل التصريح  
هو الزيادة وحدها وبعده هي مع التزوج فصار مكان شرط بعضها منه وقد يجاب بان اليقين  
مذموم به صاحبه فلا يجوز تصحيح الكلام على وجه يؤدي الى فم صليحه وهو ضعيف لان قد يكون  
مدوحا ايضا شرعا كما اذا قال ان اشترتك ودخلت الدار فانت حر اذا عرفت هذا فاعلم انه لو قال  
كل امرأة اجتمع معها في فراش فوطئ فزوج امرأة لا تطلق ولو قال كل جارية اطعمها في حرة  
فاشترى جارية فوطئها لا تطلق لانه لم يصف الطلاق والعقود الى الملك فلا يصح التعليق بخلاف  
ما لو قال لاجنبية ان طلقك فبدي حرة فانه يصح تعليقه وبصير كانه قال ان تزوجتك  
وطلقك فبدي حرة بطريق الافتضاء ولو قال لو اديت زوجتي امرأة فوطئتها  
فزوجها امرأة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مصنف الى ملك النكاح لعدم امر  
اباها بالتزوج عند التعليق كذا في البحر نفلا عن المحيط ثم نقل عن المعراج انه لو قال لغيره ان زوجت  
امرأة فوطئها فزوجها بامر او بغيره لا تطلق لان التعليق لم يصح انتهى فاعلم منه انه لا حاجة  
الى تقييده بغير امره كما وقع فيما نقل عن المحيط ولو قال ان تزوجت امرأة او امرت من برزخها  
فوطئها ثم امرت انسانا فزوجها اياه ذلك التامور لا تطلق امرأة كالحالف لانه حنت بجرده امره  
لا الى جزله وانحل لان التعليق بالامر ليس تعليقا بالملك وهذا تغير ما روى عن ابى يوسف لو قال  
رجل ان تزوجت فلانة او خطبتها فوطئها فخطبها امرأة وتزوجها لا يجت بالتزوج لانه  
حنت بالخطبة لا الى جزلها ذكرناه ولو قال ان تزوجت فلانة فوطئها وان امرت من برزخها  
فوطئها فامر انسانا فزوجها التامور طلق لانها بمنان فالحال بالحدها اعني اليقين على الامر  
لا يوجب انحلال الاخر ولو قال ان تزوجت وان امرت من برزخها فوطئها فامر فزوجها  
منه لم تطلق لان اليقين واحد والشرط نيتان الامر والتزوج فحرم الامر لا يخل اليقين وكذا  
لو تزوجها من غير ان يامر احد بذلك لا تطلق لانه بعض الشرط فان امر بعد ذلك فلا يقال  
تزوجني فلانة وهي امرأة طلقها طلق لانه كل الشرط كذا في البرزخية والبر والافاظ الشرط  
ان واد ما وكل واما معنى ما لانها سمعت مستعملة في مواضع الشرط وطريق  
معرفه الموضوعات المعنوية هو التسمي ثم كذا ان حرق للشرط لانه ليس بها معنى الوقت  
والظن وغيره فطلق ما لانها من معنى الوقت والظن فلم يخص الشرط وكذا كل ليس بشرط

لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجراء والاجزئة تعلق بالافعال الا انه يحكى بالشرط لتعلق  
الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشترته فهو حر ومن جملة الفاظ الشرط لو ومن وبيان  
واين وانا الا ان لو للشرط وضع مثل ان وهذه الخمسة ملحق بها وانما لم يذكر كلمة لو مع انها اصل  
في الشرط مثل ان لان كذا لو فاعل الشرط معنى لا لفظا حتى لا يجزى وهذه الالفاظ نقل عمل لفظا  
ومعنى فانها في موضع الجزم يجزى وفي غير مواضع الجزم لزم دخول الفاء في جوايز بخلاف لو كذا  
في النهاية وقد يقال ان التعليق يمين واليمين بمقتضى اليمين او المنع وذلك انما يكون في المستقبل  
ولو موضوع لا متناع كشي لا متناع غيره في الماضي فلا يدخل فيه ذلك كذا في العتبات و  
واعلم ان الجواب اذا تخرج عن الشرط يكون بالافاد ان لم يؤثر فيه الشرط لا لفظا ولا معنى وذلك  
في سبع مواضع على ما في الزيلعي واذا تقدم فلا يدخل فيه افاد واختلفوا فيه هل هو الجراء  
او يقدر الجراء بعد الشرط على وفق المتقدم فلو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق طلقت  
بدخولها الدار لانه تعليق ولو قال لها ان دخلت الدار انت طالق طلقت للحال لانه تجزى لا  
لعدم كرايط وهو افاد وان نوى تعليقه يدين بما بينه وبين الله لانه القضا وكذا ان  
تقديمه يدين وفي رواية عن ابى يوسف انه تعليق لا تجزى حله وكلامه على الفاء وهو قول  
من الفاء فنيض الفاء ويبطل هذه الرواية ما جاء بالوافاء تجزى لا تعليق والشرط لغو  
مع انه يمكن تعليقه حتى لو نواه يدين بما بينه وبين الله وفي القضا روايتان على ما في الزيلعي  
نقل عن الفاء وتوضيحه ما في الحاشية انه اذا قال وان دخلت الدار انت طالق تطلق للحال  
وان عني التعليق يدين بما بينه وبين الله وكذا ان قال لها انت طالق وان دخلت الدار  
فانها تطلق للحال لان كذا في مثل هذا التحقيق ومعنى كلامه كزوج انت طالق على كل حال وان عني  
التعليق لا يدين لصدا لانه القضا ولا بما بينه وبين الله ولم يذكر حله ما اذا نوى به بيان  
الحال ومعناه انت طالق في حال دخولك الدار وحكي عن الكرخي انه قال يجب ان يصح بنية التوق  
واذا تقدم الجواب على الشرط فالنقل صحيح وان لم يذكر الفاء اذا لم يتخلل بينها سكوت فلو قال لها  
انت طالق ان دخلت الدار طلقت بالدخول وان لم يذكر الفاء كذا في الحاشية وقال في الزيلعي  
اذا تقدم الجواب فلا يدخل فيه الفاء ولو ادخل الفاء فيه لارواية فيه ويمكن ان يقال انه تجزى  
لان الفاء فاصلة ويمكن ان يقال انه تعليق لان كذا حرف تعليق فانه الحاشية يجوز على القول  
الثاني ولو قال لها انت طالق ولم يذكر بعده فاء ولم يذكر حله هذه المسئلة في الفاء في قوله



المسئلة المذكورة على الخلاف على قول محمد يقع الطلاق وعلى قول أبي يوسف لا يقع في جميعها اي جميع صور الفاظ الشرط اذا وجد الشرط ولو في غير ملكه لان الملك ليس بشرط في الخلل اليقين عليها سيصرح به انتهت اليقين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة في وجود الفعل مرة يتم الشرط ولو كانت ولا يبقاء اليقين بدون الشرط فلا يتصور كحتم مرة اخرى اليقين اخرى او بعموم تلك اليقين ولا عموم لها فلو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق قلنا نعم طلقها واحدة قبل الدخول ثم وجد الدخول بعد انقضاء العدة ثم نكحها ثانيا لم يقع عليها الثلث بالدخول لانتهاء اليقين بالدخول مرة والملك ليس بشرط لا لخلل اليقين الا في كمالها فانهما انتهى فيما بعد الثلث ما لم يدخل على الزوج طلقها تقتضي تعميم الافعال كانه قوله توكلا فصحت جلودهم الابرة ومن ضرورة التعميم التكرار فاذا وجد الفعل مرة حتم وانخلت اليقين في حقه ولا يتصور عود ذلك الفعل بعده وبقيت في حق غيره من الافعال فيحتم كمالا وجد الفعل المحلوف لانه غير الاول غير ان المحلوف عليه طلاقات هذا الملك فينتهي اليقين بتناهيه فيتكرر الى الثلث فينتهي عنده لانتهاء الملك فان تزوجها بعد زوج اخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الثلث الاول واليدين الا ان يدخل على الزوج فانه حتم بكل مرة وان كان بعد زوج اخر لان انقضاءها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالزوج وهو غير محصور فان قيل ان كلمة كل قد عد من الفاظ الشرط ايضا وعند وجود الشرط مرة لم ينته اليقين فيه ايضا فان من قال كل امرأة تزوجها في طالق فزوج امرأة طلقت ولو تزوج امرأة اخرى طلقت ايضا وهكذا فلم ينته اليقين في كل كانه كمالا فكان الولي يجب ان يدخلها في الاستثناء ليجب بان شرطية هذه الفاظ انما هي باعتبار ما يملكها من الافعال كما ان تعميها باعتبار تلك الافعال وهذا الاعتبار قد انتهت اليقين ولهذا الزوج تلك المرأة ثانيا لم تطلق وعدم الانتهاء باعتبار عموم الاسم لم ينشأ من منشاء الشرط فلهذا لم يدخلها في الاستثناء وذكر في القاية رجل قال لنسوة له من دخل منكن الدار فوطي طالق فدخلن واحدة منهن مرارا طلقت بكل واحدة تطبيقا لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة افراد به تعميم الفعل عرفا مرة بعد اخرى كقوله توكلا ومن قتل منكم متعاجزا او لا افاد العموم وبذلك عليه ما في السير الكبير اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلا فله سلبها انتهى فلي هذا ينبغي ان يدخل من في الاستثناء المذكور لكن استشكل في الزيلعي بان عموم الاسم الواجب فيه مقدار بقيمة المقتول فيختلف القيم باختلاف المقتول لا الكلمة من في السلب الا لا حاله وهو ان لا يدخل من في الاستثناء المذكور لان مقتضى التكرار على ما هو

المعط وجوامع الفقه لو قال اي امرأة تزوجها في طالق واحدة بخلاف كل امرأة تزوجها حيث يقع بعموم الصفة واستشكل ايضا في الزيلعي بان يقع قوله اي امرأة تزوجها بعموم الصفة وقال في الحاشية لو قال اي امرأة تزوجها في طالق يقع على امرأة واحدة الا ان ينوي العموم وهكذا ذكره في الفصل الرابع من ايمان الخلاصة ايضا ثم قال فيه لو قال اي امرأة زوجت نفسها في طالق ينشأ من جميع النساء انتهى والفرق بين المستثنين ان كلمة اي خاصة في الاولى وعامة في الثانية بعموم صفتها وهي الزوج في الاولى صفة للتكلم وهو خاص فكذا صفتها وصفة لاي في الثانية لرجوع صيرته اليه فيكون عاما وكذا لو قال اية نسائي كلمتها في طالق فكلمتها طلقت واحدة الا ان ينوي الجميع ولو قال اية نسائي كلمتك في طالق فكلمتها جميعا طلقت جميعا لما ذكرناه من الفرق في المسئلة الاولى وله نظائر فلو قال كمالا تزوجت امرأة في طالق نطلق بكل زوج ولو بعد زوج اخر لما ذكرناه انفا وعن أبي يوسف انه اذا قال كمالا تزوجت امرأة في طالق فزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا يحتم في امرأة واحدة مرتين كانه كلمة كل ولو قال كمالا تزوجت فلانة تكرر دائما فرق بين المعنية وغير المعنية واستوضح ذلك بما اذا قال كمالا اشتريت هذا الثوب فهو صدقة او كمالا ركبته هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال كمالا اشتريت ثوبا او كمالا ركبته دابة فعلى كذا لا يلزمه الا مرة واحدة وقال في قاضيهان وجل قيل له انك امرأة غير هذه فقال كل امرأة لي في طالق لا تطلق امرأته وهذا بخلاف ما اذا قالت المرأة لزوجها انك تريد ان تزوج علي فقال ان تزوجت امرأة في طالق وابانها ثم تزوجها تطلق مرة اخرى وكذا لو قالت له امرأته انك تزوجت علي امرأة فقال كل امرأة طالق تطلق المخاطبة لا رواية عن أبي يوسف والفرق ان كلام الزوج في هاتين المستثنين بناء على كلام المرأة فتدخل في كلامه ما دخل في كلام المرأة والمذكور في كلام المرأة في المستثنين امرأة وهذا الاسم ينشأ من اي امرأة كانت فتدخل المخاطبة في كلام الزوج في المستثنين وامان في المسئلة الاولى قول السائل انك امرأة غير هذه لا يتناول المرأة بحال فلا ينشأ من الجواب الزوج انتهى وان قال كمالا دخلت فانت طالق لا تطلق بعد الثلث وزوج اخر لما ذكرناه من ان المحلوف عليه طلاقات هذا الملك فينتهي بانها مرة فان ابرزت كمالا طلقك فانت طالق ثم طلقها واحدة يقع ثنتين بخلاف ما لو قال كمالا وقع عليك طلاق فانت طالق ثم طلقها حيث يقع الثلث لان الطلاق معلق بالوقوع وقد تكرر الوقوع فيتكرر الطلاق الا



ان الطلاق لا يرد له على الثلث وفي الاول الطلاق معلق بالايقاع ولم يوجد الايقاع بعد الحلف الا  
مرة فبيع واحدة بحكم الايقاع والاخر بحكم التعليق ولو قال اذ اطلقتك فانت طالق واذ لم اطلقك فانت  
طالق فلم يظلمها حتى ماتت وقع ثنتين لانه وقع الياس عن التطليقة فوقع باليمين الثانية ووضع  
لغيره باليمين الاول ولو قال اذ لم اطلقك فانت طالق واذ اطلقتك فانت طالق ولم يظلمها حتى مات  
يقع واحدة لان شرط وقوع الطلاق باليمين اثنتان طلاق بايقاع بعد اليمين الثاني ولم يوجد علم  
انه لو قال كلما تزوجت امرأة فنتي طالق او قال كل امرأة انت زوجها فنتي طالق او قال ان ضلكت كذا  
فكل امرأة انت زوجها فنتي طالق ثم اراد التزوج من غير وقوع الطلاق فالحيلة فيه ان يزوجه ففوت  
ويقبله هو بالفعل بسوق المهر اليها لا بالوطي او القبلة لان حرم قبل نفوذ العقد وهما حيلة اخرى  
والفتوى على ما ذكرناه ولو بيعت اليها هدية لم يكن لجازة لعدم اختصاصها بالنكاح بخلاف سوق المهر  
ولو بيعت اليها شيئا من المهر ولم يدفعه لتمام مور اليها لاروايته فيه وقبل يكون لجازة ولو دفع وقال  
انه مهرك فاجازة قولاً والتقبيل اجازة لكنه حرام قبل النفوذ والحلوة بالاجازة وبيع النفقة  
لانما ذكرناه من عدم الاختصاص بالنكاح ولو حلف ان لا تزوجها فزوجه ففوت ثم تزوجها  
بنفسه لا يحنث كالو حلف لا يدخل هذه الدار فادخله غيره ثم دخل بنفسه كذا في البرازية  
هذا اذا وجد الفضولي بعد اليمين واما لو تزوجه فضولي امرأة ثم حلف ان لا يتزوج امرأة فجاز  
ذلك النكاح الفضولي ولو بالعمول لا يحنث لان الاجازة ليست بمقد على ما في البرازية وفيها ايضا  
ان نكاح الفضولي والقبول فعلا ولو من فسخ اليمين في زماننا ونسبى ان يحجى العالم ويقول له حلف  
واحتياحه الى نكاح الفضولي فزوجه العالم امرأة ويجوز بالفعل او قال بجاعة الى حجة الى نكاح  
الفضولي فزوجه واحد منهم واجازة فلا واما اذا قال الرجل اعقد لي عقد فضولي فانه يكون تركه  
فيحنث به ولو قال كل امرأة لو تزوجتها او تزوجها لغيري لاجل في طالق فالحيلة فيه ان يزوجه  
فضولي ثم يزوجه بنفسه فلا يقع الطلاق لا لحلال اليمين ورواى الملك لا يبطل اليمين والمراد زواله  
بطلان او طلقين لان زواله بطلان ثلث يبطلها على ما سيجترح به بقوله ويبطل تجيز الثلث  
تطبيقه بمعنى لو علق طلق امرأته بشرط ثم طلقها قبل وجود الشرط في ملكه طلقه واحدة او ثنتين  
رجعيا كان او يابنا وانقضت عدتها قبل وجود الشرط لم يبطل اليمين لان بقائه بالشرط  
اجازة والشرط باق على ما هو المردوس وكذا اجازة لبقاء محله وهو المرأة فيبقى اليمين على ما  
كانت في محلها وهو زمة الكمال لانه لا يحتاج الى الملك ابتداء بدليل جواز ان تزوجتك فانت طالق

واما

واما لو طلقها بعد التعليق قبل وجود الشرط بطلان ثلث فيبطل اليمين الا اذا كان التعليق بالملك او  
نسبه على ما مر لا يباح لا يبطل بالثلث لان صحة هذا اليمين باعتبار ملك سيحدث على ما مر كذا في  
الربيعي فلو قال لامرأته ان دخلت كذا دار فانت طالق ثم طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها  
قبل وجود الشرط ثم تزوجها ثم دخلت كذا دار طلق لبغاء اليمين ولو طلقها بثلث تطليقات قبل  
وجود الشرط ثم تزوجها بعد نكاح ثم دخلت كذا دار لم تطلق بالذخول لبطلان اليمين بالثلث  
ولو قال ان تزوجت فلانة فنتي طالق ثم طلق فلانة قبل تزوجها بثلث تطليقات ثم تزوجها  
طلق واحدة لبغاء اليمين لان الطلقات الثلث كانت قبل حدوث الملك فلا عبرة بها وفي  
الحائنه لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه بعد نكاح اخر  
فدخلت الدار لم يقع شيء وقال في بيع الثلث اطلق الملك فمثل ملك النكاح وملك اليمين حتى  
لو قال لعبد ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه ثم جعل الدار عقدا على ملكه في الجرد وقد  
برزوا الملك دون امكن اكر لان زوال امكن البر مبطل لليمين لان امكن شرط لصحة الحلف  
حتى لو حلف والله لا مس النساء يجب الكفارة على ما سببنا في الاميان وهذا لان الاصل  
وهو البر ممكن في حق البشر كما كان للنبي فيمنع اليمين ويلزمه الكفارة للحث بفوت الاصل  
بخلاف ما لو حلف لا اشترى للماء الذي في هذا الكور ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لعدم امكن العمل  
وهو البر فلا يحنث ولو حلف لا قتل فلانا وهو ميت او ليقبلن الحجر ذهبنا يجب الكفارة لا كما  
الاصل بامكن اعادة جونه كما وقع في حق الانبياء وتقدير ان خلقه الله في قوله لا تشربن الماء  
الذي في هذا الكور غير ممكن لان الماء الذي في هذا الكور اشارة الى موجود كونه مشار اليه تقدير  
الشرط يقتضي عدمه فليزوم انصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال ولو قال ان لم ارفع اليك  
الدينار الذي على الى شهر فعيدى حر فابراه قبل الشهر يبطل اليمين لعدم امكن الاصل فلم يحنث كذا  
قالوا وفي الغنية ان لم تجرب بيت فلان غدا فعيد ومنع فلم تجربه حتى مضى العقد اختلف فيه  
والختار للفتوى الحث قال لها وهي في بيتها ان لم اذهب بك الى دارى فانت طالق ثلثا  
فاخرجها من دارها ففوت منه فلم يقدر على اخذها وقع الثلث حلف لا يسكن هذه الدار  
فاوثق فلم يقدر على الخروج الا بطرح نفسه من اماكن لم يحنث حلف لا يسكنها فخرج فوجد  
بابه مغلقا بحيث لا يمكنه فتحه يحنث وقبل لا يحنث ولو حلف ان لم يخرج من هذا المنزل اليوم فعيد  
ومنع يحنث وكذا لو قال لها في منزل والديها ان لم تحضري منزلي الليلة فانت طالق فمضت الى



من الحضور نطق هو المختار ولو قال لأصحابه ان اذهب بكم الليلة الى منزلي فكذا فذهب بهم بعض الطريق  
 فالحزم المفسر حينئذ لا يحتج قال لها اذهبي الى فلان واستردي منه كذا وحليته الى الساعة  
 وان غلبت به هذه الساعة الى فانت طالق فذهبت اليه ولم تعد على استرداده الا في اليوم الثاني  
 حث وقيل ينبغي ان لا يحتج وعجزها عن الاسترداد كما قيل في المسئلة المقدمة ومن ابى يوسف  
 لم يركب هذه الذابة اليوم قاوت وحسب حتى معنى اليوم حث وعلى قياس مسئلة التكني  
 لا يحتج ان لم اعل هذه السنة بتامها في المزارعة فبطلت طالق ثم مرض فلم يتم حث ولو حبسه  
 السلطان لا يحتج ولو قال لها ان لم تردى ثوبي الساعة فانت طالق فخذته هو قبل ان  
 تدفع اليه لا يحتج وقيل يحتج ومثله ان لم تجي بفلان فانت طالق فجاء فلان من جانب اخر  
 بنفسه فالحاصل انه متى عجز عن الفعل المحلوف عليه واليمين موقنة بطلت عند الجميع ومحمد  
 خلافا لا يوجب سفاقتي الاصل ههنا امكان الكبر وعدم امكانه في نفسه والملك شرط  
 لوقوع الطلاق وكونه من العتاق وغيره وهذا لان برزوا الملك لم يتحقق محذور الطلاق فلا بد  
 منه لا لا محذور اليمن لما ذكرناه فان وجد الشرط فيه اي في الملك كما اذا قال لامرأة ان دخلت  
 الدار فانت طالق فدخلت الدار قبل الطلاق او طلقتها بعد التعليق ثم تزوجها ثم دخلت الدار  
 في المصورتين اخلت اليمن بوجود الشرط حتى لو دخلت مرة اخرى لا يقع الطلاق لان  
 اللفظ لا يدل على التكرار في وجود الشرط مرة بطل اليمن ووقع الطلاق لان الشرط وجد  
 في الملك والحل قابل للغير فيقول لا اي وان لم يوجد الشرط في الملك كما اذا وجد قبل التزويج  
 ثانيا بعد التعلق اخلت اليمن لوجود الشرط حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار  
 واحدة وانقضت عدتها ثم دخلت الدار اخلت اليمن لوجود الشرط والملك ليس بشرط لا محذور لها  
 حتى لو تكلمها ثانيا ثم دخلت الدار لا يقع عليها الطلاق من جهة تلك اليمن لا محذور لها ولا يقع الطلاق  
 لانعدام المحل وان اختلف في وجود الشرط فقالت المرأة وجد الشرط في الملك فوقع الطلاق  
 وقال الزوج بخلافه فالقول له مع يمينه سواء كان اللفظ شاهدا له او لها لانه ينكر وقوع الطلاق  
 وهي تدعيه فالقول قول المنكر حتى لو قال لها ان لم تدخل هذه الدار اليوم فانت طالق فدخلت  
 لم ادخلها وقال الزوج بل دخلتها فالقول له لانه منكر للسبب وان كان اللفظ شاهدا لها حتى  
 لو قال لها ان لم ادخلها فانت طالق فدخلها فالقول له لانه منكر للسبب وان كان اللفظ شاهدا لها حتى  
 لو قال لها ان لم ادخلها فانت طالق فدخلها فالقول له لانه منكر للسبب وان كان اللفظ شاهدا لها حتى

ولو قال لها انت طالق للسنة ثم قال لها ما مقلد في حبضتك فانكملت فالقول قولها ان كانت طاهرة  
 لا نريد ابطال الحكم واقع بعد وجود السبب والمصناف اليه معا اما الاول فلان المصناف سبب  
 في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت طلاق السنة على العرض كذا في فتح القدير قيده بقوله  
 ان كانت طاهرة لانها ان كانت حائضا فالقول قول الزوج لانه يملك النشاء الوطى وان كان  
 حراما شرعا فلا ينهم في قوله كذا في الزبلي وبوضعه ما ذكره في البحر عزوا الى الكاظم ان قال  
 لامرأة الموطنة انت طالق للسنة لا يقع الا في طهر خال عن الطلاق والوطى عقيب حيض  
 خال عن الجماع والطلاق فاذا حاضت وطهرت وادعى الزوج جماعها او طلاقها في الحيض  
 لا يقبل قوله في منع الطلاق كسني لانفقار المصناف سببا للحال وانما يترسخ حكمه فقط فدعوى  
 الطلاق والجماع بعد دعوى الحال فلا يقبل قوله في منع وقوع الطلاق في الطهر لكن يقع طلاق  
 لغير اقراره بالطلاق في الحيض وان ادعى الطلاق او الجماع وهي حائض صدق ولو قال  
 ان لها مكن في حبضتك فانت طالق فادعى الجماع في الحيض لا ينفك لانه علق الطلاق  
 بصريح الشرط والمعلق بالشرط انما يقع سببا عند الشرط فاذا انكر الشرط فقد انكر سبب  
 فيقبل قوله وكذا لو قال والله لا اقربك اربعة اشهر فحضت المدة ثم ادعى زناها في المدة لا  
 لان الايلاء سبب في الحال وانما يترسخ حكمه وهو الطلاق الى معنى المدة وقد مضت المدة  
 ووقع ظاهرا فدعوى القربان في المدة دعوى الحال فلا يقبل ولو قال عبدي حر اطلقتك  
 ثم خيبرها فقالت اخبرت نفسي في المجلس وادعى انك اخذت بعلي لم يقبل الاختيار وانكرت  
 وقع الطلاق والعتق لان سبب الطلاق وجد والظن وقوعه فدعواه الاعراض دعوى  
 البطل فلا يبطل فلا يقبل واذا ثبت الطلاق ثبت العتق ايضا لا يتنازع عليه ولو بلغ عبده  
 باختيار ثلثة ايام للبايع ثم قال ان تم البيع بيننا فعبدي حر فحضت مدة الجار ثم ادعى النقص  
 في المدة لا يقبل قوله وثبت الملك والعتق لان المدة اذا مضت فاللفظ بثبوت الملك نظر الى  
 السبب واذا ثبت الملك ثبت العتق ولو قال ان لم انقض البيع في اثلث فعبدي حر فادعى  
 النقص بعد لم يفتق لا سكاره شرط العتق والملك ثابت لما مر انفق فظهر هنا ان كل موضع  
 انكر فيه انقضاء السبب فالقول له وكل موضع ادعى فيه البطل بعد وجود السبب لا يقبل  
 وذكر فيه ايضا من كتاب الامان انه لو قال كل ما لي حرة الا امهات اولادي ثم ادعى انه  
 اولاد فبين لا يصدق سواء كان معهن ولد او لا والاصل فيه ان السيد اذا وجب العتق بلفظ



بلطف عام واستثنى بوصف خاص ثم ادعى وجود ذلك الوصف فان كان الوصف عارضا لا يقبل قوله  
 وان كان اصليا يقبل قوله لان القول ليس بمتك بالاصل وان اوجب العلق بلطف خاص ثم انكر  
 وجود ذلك الوصف يقبل لانه ينكر الاعتراف اصلا وهناك اوجب العلق بلطف عام واستثنى  
 بوصف خاص عارضا فان كان مدعى ابطال العلق اثبات اصلا فلم يصحد وقيام الولد لا يدل  
 على صدق دعواه لاحتمال ان يكون من غيره ولكن ثبت نسب الولد منه لحصول الدعوة في  
 ملكه ويقع الولد ولم تصر الامة له ولد لانها عتقت بالاجاب العام ولو قال كل امه لي حرة  
 الامة حبازة او اشترتها من ريد او نكحها البوارحة او الاثنية وادعى ذلك الوصف لا يصح  
 لانه وصف عارضا كمن القاضى يريها النساء فان قلن التيب لا يعق ويجلف السبد لا ت  
 شهادتهن ضعيفة فلا بد من مؤيد وهو حلف الكولى وان قلن بكر او اشكل عليهن عتقت  
 بالاجاب العام لعدم ثبوت صفة المستثنى ويجري هذا في الطلاق ايضا حتى لو قال كل امرأتى  
 طالق الا حبازة او وطنها البوارحة ونحوه ثم ادعى ذلك الوصف لا يقبل قال في العارضى  
 لو قال لها امرأه بيدك ان لم تقبل النفقة اليك في وقت كذا ثم اختلفا في وصولها فالقول  
 قولها على الاصح انتهى وهكذا صح في الخلاصة والبرازية وقيل القول قوله في الوصول وبرجزم  
 في القينة وجه الاحتجاج ان كل موضع يدعى الزوج فيه ايفاد حق وهي ينكر فالقول لها الا اذا برهنت  
 الزوج على دعواها اعنى الشرط وهذا لانها تورث دعواها بالجملة فتقبل اطلقه فتقبل ما  
 اذا كان الشرط عديميا فان برهانها عليه مقبول وان كان على التثني لان هذا ما يقبل فيه البينة  
 على التثني على ما في الخلاصة والبرازية والفضولين حيث قال فيه الشرط يجوز اثباته ببينه  
 ولو كان نقيضا لو قال لفته ان لم ادخل الدار اليوم فانت حرة فبرهن القرآن لم يدخل بيتي  
 ولو جعل امرأه بائنا ان ضربها بغير جنابة ثم ضربها وقال ضربتها بجنابة وبرهنت هي انه  
 ضربها بجنابة يثبت ان تقبل بينتها وان على التثني لكونها على الشرط حلفت ان لم تجي صهرني في  
 هذه الليلة فامرأتى طالق فتشهد انه حلفت كذا ولم تجي صهرني في تلك الليلة وطلقت امرأته  
 تقبل لانها على التثني صورة وعلى اثبات الطلاق حقيقة والعبارة المقاصد لا للمصور كالشهد  
 انه اسلم واستثنى وشهد لمرأته انه اسلم ولم يستثنى تقبل بينة اثبات الاسلام ولو قال في  
 ان عزمها ان لا تاسلمه استثنى وفان في البرازية لو شهدوا ان طلق او نكح بلا استثناء او شهد  
 بان لم يستثنى تقبل وان كان على التثني لانه معنى امره وجودى لانه عبارة عن ضم الشفيعان

عقبت التكلم بالوجوب انتهى فان قيل انهم ذكروا في كتاب الايمان انه لو قال عبده حر ان لم يجز العام  
 فتشهدا بخره بالكوفة في هذا العام لم يفتق عند الجرح والى يوسف لان هذه الشهادة قامت على  
 التثني معنى لانها بمعنى لم يجز العام فهذا المصريح منهم يدل على ان شهادة التثني لا تقبل على الشرط قلنا  
 انهم اختلفوا في قليل هذه المسئلة فقلنا بعضهم بما ذكرناه وهو مختار صاحب الهداية وعللها  
 بعضهم بلها انما لم تقبل لان الدعوى شرطية شهادة علق التثني ولم توجد الدعوى فلم تقبل  
 الشهادة عليه لانقاء شرطها لا يقتضيها على التثني وهو مختار صاحب الفضولين حتى قال فيه في هذا  
 لو وضعت المسئلة في الامة يثبت ان يفتق وفاقا اذ دعوى الامة العلق لا يشترط في الشهادة  
 بل هي تقبل منها حسبته لله كطلاق المرأة فان الشهادة عليه مقبولة بلا دعوى منها حسبته  
 لان فيه تحريم الفرج وكذا لا يشترط حضور المرأة والامة وقت الشهادة بل يكفي حضور الزوج  
 والكولى فلي هذا الاشكال فيما نحن فيه وانما الاشكال فيه بناء على ما اختاره صاحب الهداية  
 لكن لا وجه هو مختار صاحب الفضولين لانهم صرحوا في مواضع ان الشهادة على الشرط  
 مقبولة ولو ايضا واعلم ان المس لو قال الا اذا شهدت الشهود كان اولي بناء على ما ذكرناه انما  
 من ان دعوى المرأة ليست بشرطية الشهادة على طلاق المرأة وكلام المعسر لشعر اشتراطها  
 فان قيل انه قد صرح في الفضولين بعلامة طح تحضر المرأة لشهر اليها الشهود فهذا يدل على  
 اشتراط دعوى المرأة قلنا نعم لان الحضور محجرا في اشارة الشهود اليها لا يستلزم توقف  
 الصحة على دعواها ولا دعواها بقى الكلام في الاختلاف في الاستثناء وفيه تفصيل ذكره  
 في المحرر فليق قاضيان قال اذا ادعت المرأة الطلاق وقال الزوج كنت قلتها انت طالق  
 ان شاء الله وكذبت المرأة في الاستثناء ذكر في الروايات الظاهرة ان القول قول الزوج  
 وعند بعض المتأخرين لا يقبل قوله الابينة ولو قال الزوج طلقك امس وقلنا ان شاء الله  
 في ظاهر الرواية يكون القول قول الزوج وذكر في النوادر خلافا بين ابي يوسف ومحمد  
 فقال على قول ابي يوسف يقبل قول الزوج ولا يقع الطلاق على قول محمد لا يقبل قول الزوج  
 ويقع الطلاق وعليه الاعتماد والفتوى لجنابا لامر الفرج في زمان غلب على الناس الفساق  
 وان خالف امرأته ثم ادعى الاستثناء في الخلع في ظاهر الرواية هذا والطلاق سواء ولو ذكر  
 البذل في الخلع فقال خالفك على كذا فقبلت ثم ادعى الاستثناء ذكر عصام وغيره انه لا يصح  
 قضاء انتهى وان اختلفا فيما اى في شرط لم يعلم الا منها اى من جهة المرأة باخبارها القول لها



في حق نفسها الا انها امنية في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كان في حق العدة  
 بانقضائها او بعدم انقضائها وكان في حق الوطى بانها طاهرة فيحل وطئها او حائض فيحرم وطئها  
 او بوطى الروح الثاني لا في حق غيرها لانها شاهدة في حق غيرها بل هي مثله فلا يقبل قولها  
 فلو قال ان حلفت فانت طالق وفلانته فقال حلفت طلقت هي لا فلانته وانما سار لا يقع  
 الطلاق عليها ايضا لانها تدعي الحنف على الزوج ووقوف الطلاق والزوج شكر فيكون القول له  
 ولا تصدق المرأة بالحنث كان في سائر الشروط ووجه الاستحسان ان هذا امر لا يعرف الا من  
 جهتها وقد ترتب عليه حكم شرعي فيجب عليها ان تحذر كيد يقع في الحرام فيجب قبول قولها ليخرج  
 عن عهدة الواجب ولانها مأمورة بالاطهار بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكمنن لمخلوق الله في الكفر  
 ولولم يقبل قولها لم يكن للاخبار فائدة واعلم ان هذا فيما اذا كذبها الروح في قولها حلفت  
 واما اذا صدقت فانه يقع طلاق فلانته ايضا لثبوت الحيف في حقها بتصديقه وفيما اذا لم يثبت  
 والحيف قائم واما اذا انقطع ثم اخبرت لا يقبل قولها في حق نفسها ايضا لانه ضروري فيشترط  
 فيه قيام الشرط على ما في الزبلي فان قيل ان اقياس ما شمول الوجود او شمول العدم لانها  
 امكان في الا فان كانت حائضا فقد وجد الشرط فيقع طلاقها جميعا وان لم تكن حائضا  
 لم يوجد الشرط فلا يقع طلاقها اصلا واعتبار وجود الحيف في حقها دون فلانته يستلزم  
 كون الشيء موجودا او معدوما في حالة واحدة وهو محال لاجب بان الشرع اثبت لقولها حلفت  
 في هذه الصورة وصفين متباينين الامانة والشهادة ورب على ذلك حكى تخينين بحسب  
 اقتضاها وليس ذلك ببدع في الشرع بل له نظيره كشهادة رجل وامرأتين فانها تقبل في السفر  
 لوجوب الزمان ولا يقبل لوجوب الحد ثم هذا في المرأة الواحدة علمها اشار اليه بقوله ان حلفت  
 فانت طالق واما لو قال لامرأته اذا حلفت فانتا طالق ففالا حفتا لم تطلق واحدة منها  
 الا ان يصدقها وان صدق احدها وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كن اربعا والمسئلة  
 بحالها لم تطلق الا ان يصدقن وكذا ان واحدة او اثنتين وان صدق ثلثا وكذب واحدة طلقت  
 المكذبة وحدها دون المصدقات والاصل في هذا ان حيف جميعهن شرط لوقوع الطلاق  
 عليهن فلم تطلق واحدة منهن خوفا من جميع الحيف وان حاضت بعضهن يكون ذلك بعض المرأة  
 وهي لا يثبت بها الحكم فان قلنا جميعا قد حفتا لا يثبت حيف كل واحدة منهن الا في حقها الا في  
 حق غيرها الا ان يصدقها الزوج فيثبت في حق الجميع فيتم الشرط وينزل الجراء ولو صدق بعضهم

وكذب البعض فينظر فان كانت المكذبة واحدة طلقت هي وحدها لان الشرط في حقها لان قولها  
 مقبول في حق نفسها وقد صدق غيرها فتم الشرط في حقها اعني حيف الجميع ولا تطلق غيرها  
 لان المكذبة لا يقبل قولها في غيرها فلا يتم الشرط في حق الغير وان كذب اكثر من واحد لم تطلق  
 واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيفها الا في حق نفسها فكان الوجود لبعض  
 المرأة ولا تطلق واحدة منهن حتى يصدق غيرها جميعا وكذا لو قال ان كنت نجيت عذاب الله  
 فانت طالق وعبدى حر فقال احب طلقت المرأة ولا يصدق العبد وكذا لو قال فانت طالق  
 وفلانته وعبدى حر طلقت هي لا فلانته ولا يصدق العبد لان الحية وان يصدق امر باطن لا يطاع عليه  
 فيتعلق الحكم بايد لعلبه من الاخبار عنه وان كانت كاذبة كالحض والكذب والجنابة والاشهاد  
 يتعلق بالسفر والنوم والنفاء الختائين وحدوث كلك مع البعد دون نفس الشقة وخروج  
 الجنين والاززال وشغل الرحم الا انها امنية في حق نفسها شاهدة في حق غيرها وشهادة  
 الفرد مردودة فتعلق الحكم في حقها باخبارها وفي غيرها بنفس الحجة فان قيل كذبها متيقن  
 لان حجة العذاب ما تاباه العقول فوجب ان لا يقبل قولها اصلا قلنا لانهم ان كذبها متيقن  
 لانها تجوز لسدة بغضها اياه فتنجب التخلص عنه بالعذاب فلم يكن كذبها متيقنا بل احتمل  
 الصدق وان قال لها ان كنتي نجيتي بقلبك فانت طالق فقال احبك وهي كاذبة طلقت  
 قضاء وريانة عند الجاح والي يوسف لان الحجة لا يكون الا بالقل فلا يفيد تقييدها به ولا يعتبر  
 اخبارها وقال محمد لا تطلق ريانة الا اذا كانت صادقة لان الاصل في الحجة القلب واللسان  
 خلف عنه والتقييد بالاصل يبطل الخلفية والاصح قولها لما ذكرناه ان العبرة بالخلف قال في  
 قاضيان ان كان الله يعذب المشركين فامرأته طالق قالوا لا تطلق امرأته لان من المشركين من لا يعذب  
 وهكذا نقله في كنف وقال وظاهر التوجيه كلفهم من كلامه ان الزم من المشركين في الشرط  
 المذكور الجميع فلهذا فان في قليله لان من المشركين من لا يعذب فيمكن ان يراهم هذا البعض من نصبة  
 عليه المشركون في أحله بان يكون مشركا في غيره ثم نجى له بالحسن واما بطريق التبعية كما طم  
 المشركين فانهم مشركون شرعا انتقوا عن عليده بان في كلا الوجهين نظرا اما الاول فلان  
 من كان مشركا في طول عمره وختم له بالشفاعة مراد قطعا فلو اريد من اشره ثم تاب وختم له  
 بالحسن لم يجمع بين الحيفه والجاز و لا يجوز عند الحيفه لا يقال لانهم لزوم ذلك لا يجوز  
 ان يرا من يطلق عليه لفظ المشركين بطريق عموم الجار وهو جائز عندهم لانا نقول لا يصدق



الى الجواز لا يقرب منه صار فله عن الحقيقة وهي مفقودة ههنا واما الثاني فلان لا يتم اطلاق الشرك على  
اطفالهم شرعا ولما جرى عليهم احكام المشركين من عدم جوار الصلوة عليهم ورفقهم في مقابر الكفر  
وعينها ولو سلم فلانهم بطريق الحقيقة بل بطريق الجواز فيلزم فيه ايضا ما الزم في الاول فالقول  
ان يقال ان غير القذف من المشركين هم الذين لم يبلغهم الدعوة من اهل الفترة وسكان شواطئ الجبال  
اولفهم دار الحرب فانهم غير مكلفين بالايمان ولم يعتبر منهم الكفر فلا يؤخذون به ولا يعذبون  
قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا مذهب اكثر الاصوليين والاشاعرة نعم  
هذا التوجيه لا ينشئ على مذهب التاثيرية فانهم قالوا ان هؤلاء ان ادركوا زمان البحرية يكفون  
بالايمان واجتناب الشرك والا فالتكليف عندهم سا فله فيعذبون ولكن من امس منهم فاما انه  
معتبر وكذلك شرك من اشره فالمشركون كلهم معذبون عندهم وتعلل بحالة الامام قاضيان  
جواب عدم الخت الى غيره قال قالوا الاجل هذا الاختلاف بين اهل السنة فلبنا مل انتهى كلام الكفر  
اقول فيه نظر من وجوه اما اولها فلان قوله فلوارتد من اشره ثم تاب وختم له بالحسن لزم  
الجمع بين الحقيقة والجواز ثم كيف وان لفظ المشرك ليس مجازا فيه لان معناه الحقيقي من ترك  
الايمان اخيارا واشرك بالله وهو صادق عليه وختم بالايمان لا يضر لان الختم على الكفر  
ليس معتبرا في معنى الشرك حتى يكون مجازا فيه والالزام ان يكون لفظ المشرك ولفظ الكافر  
مجازا فيمن تاب وختم بالايمان وليس كذلك بل هو حقيقة في مدة اتصافه بالشرك والكفر  
فان قبل فليزيم استمالة المشرك في مفيبه ودلا يجوز ايضا قلنا هم ولما يلزم ان لو كان  
لفظ المشرك مشتركا لفظيا بينها وليس كذلك بل هو مشترك معنوي كلفظ الانسان بين  
افرادهم واما ثانيا فلان اطلاق لفظ المشرك على اطفال المشركين حقيقة شرعية بناء على القول  
بانهم في النار مع ابائهم وان كان هذا القول مرجوحا واما ثانيا فلان من يبلغه الدعوة من اهل  
الفترة وسكان شواطئ الجبال ليس بمشرك حقيقة عند الاشاعرة وان اعتقد الكفر لان  
المشرك عندهم من اعتقد الكفر بعد بلوغ خبر البعثة لاسيما اعتقاد الكفر مطلقا بل انما يقولون انهم  
معذبون في تركهم الايمان بالله واعتقادهم الكفر ولا يؤخذون به ولم ينقل عنهم انهم مشركون  
حقيقة كيف وقد انفقوا على قوم قوله تعالى ان الله لا يفرق بين اشره به ويفرق ما دون ذلك  
ولم يخص صواعن جموده مشركي زمان الفترة وسكان شواطئ الجبال ولو كانوا مشركين لزم  
تحفيضهم عموما فالحق في الجواب ما ذكره في الخ ومحققه ان قوله ان كان الله يبدد المشركين

فأمرته طالق من قبل تعلق الطلاق ما لا توقف عليه مثل ان اراد الله فانت طالق فلا تطلق به لان الله  
من المشركين هو الجميع لان الالزام للاستغراق وتعدية الله تعالى المشركين ما لا تنف عليه ولا نفقه  
لان من المشركين من لا تعرف تعذيبه تعالى لاننا لم نحكم بتعذيب معين من المشركين غير ما اخبر  
الرسول مع بانه من اهل النار مثل ابي جهل واخزابه فلي هذا يؤل قول قاضيان لان من المشركين  
من لا يعذب ما ذكرناه من لا تعرف تعذيبه ولا يقع اي الطلاق في ان حضرت طالق ما لم  
الدم تلقا لانه يجتدل ان ينقطع مادونه وما ينقطع مادونه لا يكون حبيضا فلا يقع بالشك  
فان استمر تلقا وقع من ابتداء لانه يبدل بالاستداد انه من الرحم فكان حبيضا من الابتداء حتى  
لو كانت المرأة غير مدخولة بها فزوجت جديرات الدم فانه يقع نكاحها ولو كان ما خلق  
بالحيض عنق عبده فجئ العبد وجئ عليه بعد مارات الدم فانه يعتبر في العبد جنابة الارواح  
ولو قال ان حضرت حيضة فانت طالق يقع الطلاق اذا ظهرت من حيضها وذلك لان انقطاع  
على العشرة او بمحضها ان لم ينقطع او بالانقطاع والاعتسالا او بما يقوم مقام الاعتسالا اذا  
انقطع دون العشرة وذلك لان الحيضة اسم لكامل من الحيض ولهذا حمل عليه في حديث  
الاستبراء وهو قوله عم الا لا تؤطاء الجبال حتى يفيض حلتها ولا الجبال حتى يفيض بحبيضة  
وكالها بالانتهاء وذلك باحدى الوجوه الثلاثة التي ذكرناها وكذا اذا قال ان حضرت نصف حيضة  
فانت طالق لانها اسم لكامل وهي لا تجزى على ما في البين بخلاف قوله ان حضرت طالق فانه  
يدل على الجنس وهو الحيض ولهذا قالوا الطلاق يكون بدعيان في ان حضرت وسنتك في ان حضرت  
حيضة لانه يقع بعد ما ظهرت في الاول من حيض رات ونظيره ما اذا قال لها انت طالق اذا صحت  
فانها اذا صامت ساعة مع الكينة وقع الطلاق بخلاف ما اذا قال لها انت طالق اذا صمت صوما  
فانها طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم فيه كانه قوله اذا صمت يوما وفي الكينة  
عن ابي خزيمة قال حدثني ابي جعفر اذا قال الرجل لامرته ان حضرت حيضة فانت طالق فقلت عشرة  
ايام ثم قالت حضرت حيضة وطهرت وغسلت وكذبها زوجها فاعول قولها الاصل فيه ان  
المرأة اذا اخبرت عما هو شرط الخت في ابيها بطلاقها وكذبها زوجها في ذلك فينظر ان كان  
ذلك انشوط ما يطلع عليه غيرها لا يقبل قولها الا بحجة وان كان ما لا يطلع عليه غيرها كما اظهر  
والحيض فاعول قولها في حق طلاقها وان كان ما اذعت من انشوط قائما وقت الاجار وان لم يكن  
قائما وقت الاجار لا يقبل قولها فاما اذا قال ان حضرت حيضة والحيضة اسم لكامل ولا كمال



لا يوجد الجزء الأول من الطهر فاذا اجبرت عن الطهر والظهر قائم فقد اجبرت عما هي مؤمنة به حال  
 قيام الايمان فيجب قبول خبرها واذا قبل خبرها ثبت الخبر فيثبت ما يترتب عليه من الطلاق وغيره  
 من احكام الطهر ولو قالت حلفت وطهرت وانا الا ان حائض بحضة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع  
 عليها الطلاق لانها اجبرت عما هو شرط وقوع الطلاق حال فواتها وانما ما فلا يصدق ولا يقع  
 الطلاق الا اذا اجبرت عند الطهر بعد انقضاء هذه الحضة في يقع الطلاق لاجبارها على ما هو  
 شرط وقوع الطلاق حال قيامه انتهى ثم هذا في الكوادة على ما اشار اليه بقوله ان حلفت  
 واما في غير الكوادة ففي المحيط قال لئن شاء الابع اذا حضت حضة فانن طواقى فقال وحده  
 حضت حضة وصدها الزوج طلق لان شرط وقوع الطلاق عليهن حضة واحدة نزل  
 لان اجتماعهن على حضة واحدة لا يتصور فيجعل ذلك مجازا عن حضة احدهن كالوقال  
 الامر بانه اذا حضت حضة فانما طالقان فما حضت احدها طلقنا وان كذبت طلقت وحدها  
 بتطبيق لانها مصدقة في حقها دون خبرتها ولو قالت كل واحدة حضت حضة طلقت  
 كل واحدة بتطبيق صدقها الزوج او كذبها لان كل واحدة مصدقة شرعا فيما بينها وبين زوجها  
 ولو قال كل احضت حضة فانن طواقى فقلت كل واحدة منها حضت حضة فان كذبهن  
 طلقت كل واحدة بتطبيق لانه ثبت حضة كل واحدة في حق نفسها خاصة دون صواحبها  
 فلم يوجد في حق كل واحدة الا شرط طلاق واحدة وان صدق واحدة دون ائتلت طلقت كل واحدة  
 من ائتلت ثنتين وطلقت المصدقة واحدة لانه ثبت في حق المصدقة دون جميع صواحبها  
 وثبت في حق كل واحدة من الكذبات حيفتان حيفها باخبارها وحيف المصدقة بالتقيد  
 وان صدق ثنتين طلقت كل مصدقة ثنتين لوجود حيفتين في حق كل واحدة حيفها وحيف  
 صاحبها المكذبات وكل مكذبة ثلثا لوجود ثلث حيفين في حقها حيفها وحيف المصدقة  
 وان صدق ثلثا طلقت كل واحدة ثلثا لثبوت ثلث حيفين في حق المصدقات وارب حيفين  
 في حق كاذبة انتهى كذا في البر ولو قال ان ولدت ائتلى  
فان طالق ثنتين فولدتها ولم يدر الاول نطق واحدة قضاء وثنتين نرها وهو ابتداء عن  
 السوحي لو كان طلقها قبل هذا واحدة لا يبطاؤها نرها حتى تنكح زوجها غير لاحتمال انها مطلقة  
 ونزل وطى امرأة محلله ولها خبر من ان بقاء امرأة محرمة عليه كذا في الغاية وتنقيح  
 بوضع الثاني والاصل انها لو ولدت الغلام او لا وقعت واحدة فتتقضى عدتها بوضع الجارية بعد

لانها حامل بها وانكحت اليمن الاخرى بوضع الثاني لوجود الشرط ولا يقع به طلاق اخرى لانه  
 حال انقضاء العدة والطلاق للمفارق لانقضاء العدة لا يقع ولو ولدت الجارية او لا وقعت  
 طلقان وانقضت عدتها بوضع الغلام بعدها ما ذكرنا ولا يقع به شيء لعمد ذكرناه انه حال  
 انقضاء العدة فكانت هي في حال نفع واحدة وفي حال نفع ثنتان فلو يقع الثانية بالثبات  
 ونفع واحدة ليقفنا لكن الاولى ان ياخذ بالثنتين نرها لاحتمال تقدم الجارية و العدة  
 منقضية يقينا لما ذكرناه من ان عدة الحامل بوضع الحمل ولو علق الطلاق والعناق وغيرها  
 بشرطين شرط للوقوع اي وقوع المعلق من الطلاق وغيره وجود الملك عند اخرها قال في  
 الثالث من ايمان ابن ابي اذير والطلاق للمضاف الى وقتين ينزل عند اولها والمعلق بالقبول ينزل  
 عند اخرها والمضاف الى احد الوقتين كقوله غدا او بعد غد طلقت بعد غد ولو علق باحد الوقتين  
 ينزل عند اولها والمعلق بفعل ووقت يقع باثباتها سبق وفي كذا ان وجد الفعل ولا يقع  
 ولا ينتظر وجود الوقت وان وجد الوقت ولا يقع ما لم يوجد الفعل وعن الامام الثاني  
 اذا وجد الفعل ولا يقع حتى يوجد الوقت ايضا فان وجد اي حيفا او اخرها وفي هذا خلاف  
 زفر فيه اي في الملك وقع الطلاق وان وجد اخرها لا فيه اي في غير الملك لا يقع بالانفا  
 لان الجراء لا ينزل في غير الملك يعني لو قال لها ان كلت اباعرو وابا يوسف فانن طالق ثلثا  
 مثلا بشرط لوقوع الطلاق ان يكون اخرها في الملك سواء وجد الاول في الملك او لا فاذا وجد  
 اخرها في الملك وقع الطلاق والا فلا حتى لو طلقها بعد هذا التعليق فانقضت عدتها ثم وجد  
 اول الشرطين ثم تزوجها فوجد الشرط الاخر وقع عليها الطلاق المعلق لوجود الاخر في الملك  
 واليمين لا يبطل بزوال الملك على ما مر وقال زفر لا تطلق حتى يوجد الاول ايضا في الملك  
 اعتبارا بانه شرط الثاني لانها في حكم الطلاق كشي واحد من حيث لا يقع الطلاق الا بها ولو كان  
 الشرط واحدا لم وقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا ولنا ان حال وجود الشرط الاول  
 حال البقاء فلا يشترط الملك للاستغناء عنه في حال البقاء وانما اشترط الملك في وقت  
 التعليق ليكون الجراء غالب الوجود استصحابا الى وقت وجود الشرط فان الملك اذا كان  
 موجودا وقت التعليق فالبقاء الى وجود الشرط وفي وقت وجود الشرط ايضا ينزل  
 الجراء وما بينهما حال البقاء وبقاء اليمين بزمانه الكالف وهي سالمة فيكون اليمين باقيا بقاءها  
 فلا يشترط له الملك كالتصا بشرط عند انعقاد السبب وعند الوجوب لا يبينها والعلم



ان كذا بالشروط هنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق ولا يقع الا بهما لا باحدهما سواء كانا شرطين  
متغيرين حقيقة بغير ذات الشرط ولا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغيرين فيتغير  
باعتبارهما والثاني كما مثلناه وكما لو قال ان جاء ريد وعمر وفانت طالق وان دخلت هذه كذا  
وهذه اذار ونحوها فانها شرط واحد في الحقيقة لا بد من وجودها للوقوع الا ان ينوي  
الوقوع باحدها فانه يصح ان ينوي ما يمكن يصحح باحدها حرف الشرط او تقديم الجراء  
على الشرط وفيه تغليب على نفسه على ما في قاضيان ولا بد من قيام الملك عند اخرها على ما  
واما الاول وهو ان يكونا شرطين متغيرين حقيقة فقد يكون بعطف احدهما على الآخر كذا  
مؤخر عنها وحرف الشرط مكرر نحو ان كذا ريدا وان كذا عمر وفانت طالق فلا يقع الطلاق  
حتى يكملها على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابي يوسف والتمساق قول محمد لانه عطف شرطا  
محصنا على اخر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجراء فيتعلق بها فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجوه  
والملك شرط عند اخرها وتصح كونه باحدهما على ما ذكرناه قبل ولو قدم الجراء هنا نحو ان طالق  
ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجدا ولا وان اكلت كذا وان شربت كذا يقع  
وفد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجراء مؤخران اكلت ان لبست ونحو ان دخلت  
ان كذا فانت طالق في لا يقع الطلاق ما لم تنس ثم ناكل او كذا ثم تدخل فيقدم المؤخر  
ويؤخر المقدم على ما في الخلاصة والفنية وكذا اذا كان الجراء مقدا على ما في الجراء محيط  
فيكون الاخر شرط الانقضاء والاول شرط الاخلال فانه قال لها عند التلبس ان اكلت  
فانت طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان التلبس لا يقع الا في الملك او مصافاة اليه فان  
في ملكه عند التلبس فيفقد التلبس المعلق على الاكل والافلاكن المنقول عن الاستيعاب في هذا في العربية  
واما في الفارسية فيقدم المقدم ويؤخر المؤخر وعليه الاعتماد على ما في الخلاصة وعلاها  
في الفينة بانهم لا يريدون به الاتصاف بالجراء بجلها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون  
به التغليب على انفسهم بايمان كثيرة لكن بذكرون الجراء بعدها اختصارا فيختل انتي وهذا  
فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه  
بلا تقديم ولا تاخير نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق  
ولعكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثاني ومثله نحو ان دعوتني  
ان لجبتك وعكسه على ما في الجراء والاصل فيه انه متى كانا مرتبين عرفا اضربت كلمة ثم واذكر

مرتبين عرفا لم يثبت اعطى بينهما الاعراف ولا ذكرنا في افر كل شرط في موضعه لا يتصل بالجراء باحد  
الشرطين وقد يكون بتوسط الجراء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت اذار  
فانت طالق ان كذا فلانا بغير كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الانقضاء والثاني  
شرط الاخلال فلو دخلت ثم كذا طلقت وان عكست لا على ما في الفينة وقال في البدل  
لو قال اذار دخلت اذار فانت طالق ان كذا فلانا بشرط قيام الملك عند وجود الشرط الاول  
لانه جعله شرط انقضاء التلبس كانه قال عند الدخول ان كذا فلانا فانت طالق واليمين  
لا تنفذ الا في الملك او مصافاة اليه فان كانت في ملكه عند دخول اذار صححت اليمين المتعلقة  
بالكلام فاذا كذا يقع وان لم يكن في ملكه عند الدخول بان طلقها وانقضت عدتها ثم دخلت  
لم يصح التعلق وان كذا فلانا وان طلقها بعد الدخول ثم دخلت وهي في القعدة ثم كذا فلانا  
طلقت انتي وقال في الخلاصة لو قال كل امرأة تزوجها فنت طالق ان كذا فلانا ثم تزوج  
امراة لا تطلق ولو كذا ثانيا بعد الزوج نطق انتي وهذا بناء على ان الاول شرط الانقضاء  
والثاني شرط الاخلال وقال فيها ايضا بعد ورقة لو قال ان كذا فلانا فامراة طالق  
وان كذا فلانا طلقت بكلام ايها واحد وبطلت اليمين انتي فظهر منه ان الشرط الثاني لو ذكر  
على طريق العطف لم يكن الاول شرط الانقضاء والثاني شرط الاخلال في صورة توسط  
الجراء بل كل واحد منها شرط الاخلال كانه تقدم الجراء على ما ذكرناه فظهر منه ان في كل  
صورة يكون الشرط الاول فيها شرط الانقضاء والثاني شرط الاخلال سواء كان الجراء  
مؤخرا او متوسطا بينهما فلا بد من الملك عند الشرطين فهذا قال المص شرط للوقوع  
وجود الملك عند اخرها لانه لما شرط عند اولها للانقضاء لا للاخلال والوقوع هذا كله  
في صورة تكرر حرف الشرط وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجراء مقدم نحو ان طالق  
ان اكلت كذا وشربت كذا وكذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجمع الكل الا ان ينوي الوقوع  
بكل واحد منها وكذا لو لم يجر الجراء عنها كذا في الفينة وهو كروي عن ابي القاسم الصنفاد  
ولو قال زن اذوي سده طلاق كرسكي حوزد ومقامري كند وكبوتر دارد وقال اكثر  
المتباح الكسر شرط واحد كانه المسئلة المتقدمة وقال محمد بن الفضل كل واحد شرط على  
حدة ولو قال سكي حوزد ومقامري كند وكبوتر دارد فكل واحد شرط على حدة بل ينفذ  
على ما في الخلاصة والفينة وفي الخلاصة ايضا لا يكمل فلانا او فلانا فكل واحد يحنث



وكذا لو قال فلانا وفيها ايضا عن المحيط اذ حلف بالطلاق ان لا يذوق طعاما ولا شرابا فذا  
لحدها لا يثبت قال الفضلي بنوي في ذلك فان لم تكن له نية فليجوز ان كان في الكتاب انق  
ثم قال فيها بعد اوراق حلف لا يذوق طعاما ولا شرابا فذا فاحدها يثبت ولو قال لا اذوق  
طعاما وشرابا فذا فاحدها لا يثبت انتهى فيمن كلامه تناف فيحلف في احدها على وجود اثنين وفي  
الاخر على عدمهما على ما في مختارات التنازل حيث قال حلف لا يذوق طعاما ولا شرابا فذا  
لحدها يثبت وقيل لا يثبت ان نوى الكل وعليه كنفوي انتهى فالظاهر من جملة هذا انه اذا كرر  
ذات الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف على وجودها سواء قدم الجزاء او اخرها او وسط بينهما لكن  
الاول شرط الانقضاء والثاني شرط الاستمرار ولا بد من الملك عندها وان كرر بالعطف فان قدم  
الجزاء او وسط فالوقوع يتوقف على احدها وان اخرها فالوقوع يتوقف عليها وان لم يكرر حرف  
الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزاء او اخره ولو عطف باوفا لشرط احدها ولو عطف  
انفي فو على الخلاف المذكور في النوازل وهذه الايمان كلها المنع فف بعضها الشمول لعدم  
وفي بعضها عدم الشمول فالضابط ان كان لا اجتماع الامر من تاتر في المنع فلم يتم الشمول  
والا فشمول لعدم كذا قالوا وبطل تيجز التثنية فليقله قبل الضمير راجع الى التثنية وقيل الى  
التزوج وقيل الى الطلاق مطلقا وهو الظاهر لان ابطال تيجز التثنية لا يخص بتعلق التثنية بل يبطل  
تعلق الطلاق مطلقا واحدا او اثنين او ثلثا لكن المناسبات بظاهر التفريع الآتي ارجاعه الى التثنية  
ويمكن تأويله على ما سيظهر لك فلو علمنا اي التثنية او مطلق الطلاق بناء على ما ذكرناه من ان  
تيجز التثنية يبطل تعلق مطلق الطلاق بشرط بان قال لها ان دخلت اذ كانت طالق واحدة  
او قال اثنين او قال ثلثا ثم تجزها اي التثنية بان قال لها انت طالق ثلثا وهذا الضمير لابد ان يرجع  
الى التثنية وهو ظاهري وجوبه اي وجود الشرط المعلق عليه ثم تزوجها بعد التحليل فوجد الشرط  
بان دخلت اذ لا يقع حتى وقال زفر فبق التعلق لانه مطلق غير مقيد بطلاق ملك دون  
ملك وقد بقي احتمال الوقوع بعد تيجز التثنية بان نكحها ثانيا بعد زوج الزفريقين اليان فينزل  
الجزاء عند وجود الشرط لانه وجد في الملك بعد صحة التامين ونوسط زوال التحلل لا يضر  
كما لا يضر زوال الملك ولنا ان الجزاء طلاق هذا الملك بدلالة الحال لانها هي المانعة عن  
تحصيل الشرط اذ الفاعل عدم ما يحدث من الملك الجديد بالنكاح ثانيا وكل ما كان مانعا عن  
الشرط او حاصلا عليه فهو الجزاء لان اليان اما المنع او التحلل وهما عقدت المنع فيكون الجزاء

طلاق هذا الملك لا ملك جديد واذا كان الجزاء طلاق هذا الملك وقد فات تيجز التثنية المبطل للحلية فلا يبقى  
اليان بخلاف ما اذا علق التثنية بشرط ثم تجز طلقة او طلقين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج  
ثم عادت الى الاول ثم وحده الشرط يقع التثنية بالانقضاء لبقاء التحلل اما عند محمد فلم يدم الزوج  
الثاني ما دون التثنية عنده فيعود الى الاول بما بقي من الطلقات واما عندنا فلا بد وان وجد  
الهدم ما دون التثنية لكن بالدخول في اذ يقع التثنية لكونه معلقا بالدخول وبخلاف ما  
اذا علق الطلقة الواحدة بالدخول ثم طلقها ثانيا وتزوجت بزوج لزم عادت الى الاول  
فدخلت اذ رفته ينزل الجزاء المعلق وينتج حرمة العقبلة بوقوع الطلقات التثنية عند محمد  
لان ما دون التثنية لما لم يندم بزواج الزفريقين الحرة الحاصلة بالطلاقين ثم لما نزل الجزاء وهو  
الطلقة الواحدة بانت عنده بثلث وعندها ينزل الجزاء ولم ينتج حرمة العقبلة بل انما حرمت عليه  
بطلاق واحد لتحقيق هدم ما دون التثنية عندها فيعود الى الاول بثلث بطلقات ولو علق  
التثنية او العلق بالوطي بان قال لامته اذ لحا مفك فانت حرة لا يجب العفر وفي المصالح العفر  
بالضم دبر فرج المرأة اذا غصبت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل في المهر بالثلاث ساعة بعد  
الايلاج اي بعد ادخال حشفة الذكر ولا يصير مرجعا في الرجعي ما لم ينزع ثم يزوج خلافا  
لابي يوسف فانه قال يجب العفر فالبث ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه وبصير به مرجعا  
لو جرد التماس شهوة ووجه ظاهر الرواية ان الجماع ادخال فرج في فرج ولا دولم للاذلال  
حتى يكون له دوام حكم الاستبراء ويقال انه وطأ المطلقة التثنية فيجب عليه العفر بخلاف ما  
اذ خرج ثم ادخل لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب شبهة الاتحاد بالنظر  
الى المجلس والوطي هو قضاء الشهوة واوله لا يوجب الحد فامنع وجوبه فوجب العفر اذ الوطى  
لا يخلو عن احدها ولو قال ان نكحها عليك فهي طالق فنكحها في عدة البائس لا تطلق الجديدة لله  
الشرط لان التزوج عليها وهو الشرط ان يدخل عليها من بينا رعاها في الفراش وبزواجها في  
العتق ولم يوجد للينونة ولو قال ان تسري لامه عليك فانت طالق لا يقع الطلاق بغير  
شراء الامه والجماع خفية عندهم لان التسري وهو الشرط لا يثبت عند ابي محمد لان بينها  
من الزنا والخروج من بينه وبالوطي واسكنها في بيت خال اي هذا الجموع وعند ابي يوسف  
لا يثبت هذا الجموع بل لا بد عنده من طلب الولد ايضا لان التسري تفعل من السر وهو السيادة  
والامه انما تسود اذا ولدت من مولاهما ولها ان تفعل من التصاعف من السر الذي هو الجماع



ومعناه اعداد الامة ان يكون موطنه فلا يكون طلبا لولد دلخلافه كذا في كتاب العقول المجموع وان  
فيه اشارة الى ما في الاصول من ان التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغير فيشترط فيه الاتصال  
حتى لو سكت ثبت حكم الكلام الاول فيكون ذكر الشرط والاستثناء بعده رجوعا عن الاول لكن  
المراد بالوصل عدم الفصل بحيث بعد في العرف فصلا حتى لا يضر قطعه بنفس او سعال او  
محوها هذا قول الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغير موصولا او متراجعا مستك الجمهور  
بقوله عم من حلف على يمين فرائ غير هاخير امها فيلغير عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير لان  
اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغير متراجعا لما وجب الكفارة معينا لجواز ان يقول متراجعا  
ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة فان قبل قدروى انه عم قال لا غزون قريشا  
ثم قال بعد مكث ان شاء الله قلنا ذلك محمول على كلفك انما رضى بنحو تنفس او سعال جمعا بين  
الادلة فان قيل فلي تقدر ثبوت الاتصال يلزم اشتغال بيان التغير على اثبات شئ ونفيه  
في زمان واحد والا لما كان تغيرا قلنا انه لما وقع في كلام الله تعالى محل على وجه لا يلزم منه  
ذلك التنازع وذلك بان يجعل الجميع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الكسفة  
او محوها وساقما عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه فكان معنى التغير انه يفهم الاطلاق على  
تقدير عدم التغير فيعد ذكره تغير بقوله انت طالق قوله مفعول وحصل انشاء الله وان لم يشأ  
الله او ما شاء الله او ما لم يشأ الله او الا ان يشأ الله لا تطلق ما رواه النسائي عن فروعا عن  
بطلان او عناق وقال ان شاء الله متصلا به حث عليه وابل في معناها ولانه لما ابطال  
او تعليق بما لا يوقف عليه فلا يقع به شئ ولو قال انت طالق وان شاء الله او فان شاء الله  
يقع الطلاق ولا يكون استثناء كذا في البرازية عن ابى يوسف واعلم انهم اختلفوا في ان يقيد  
بمشية الله تعالى في هذه الصور تعليق او ابطال فقال ابو حنيفة ابطال الكلام بمنزلة الانشاء  
وعدم حكم من اصل وقال ابو يوسف انه تعليق بالشرط الا ان الشرط ما لا يوقف عليه لا يقع  
به شئ كالوعلقه بمشيئة غائب عن البصر من الجن والملائكة ولهذا يشترط الاتصال كسائر  
الشروط ولها ان التعليق بالشرط وان كان اعدا للمحال لكن له عريضة الوجود عند وجود  
الشرط وهذا اعدام الحكم اصلا اذ لا طريق للوصول الى معرفة مشية الله تعالى فكان ابطالا  
فالابو يوسف اعتبر المصنف وها اعتبر المعنى وثمره الخلاف في مواضع منها انه اذا قدم الشرط  
ولم يات بالفاء مثل انشاء الله انت طالق فغندها لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فاما

ابطالا ويقع عند ابى يوسف لعدم انقضاء فلا يصح تعليقاً فيكون تنجيها ومنها انه اذا جمع بين مجتبهين  
بان قال انت طالق ان دخلت اذار وعبدى حر ان كنت ريدا ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاولى  
للقرب عند ابى يوسف كسائر الشروط على ما هو الاصل في امثاله وعندها ينصرف الى الكل  
لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق وعبدى حر انشاء الله ينصرف  
الى الكل بالاجماع اما عندها فلما ذكرنا واما عند ابى يوسف فلا رنة كالشرط عنده وهو ان يدخل  
على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا على ما في النهاية ومنها انه يمين عنده لا عندها حتى لو حلف انه  
لا يحلف يحث عنده وذكر ابو يوسف في التوازل انه لو قال انت طالق اليوم ولحد انشاء  
الله وان لم يشأ الله فتنين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة وان  
لم يطلعها قبل مضي اليوم يقع تنان لوقوع التعليق عليه لغير عدم مشية الواحدة اليوم ولأن  
باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وتنين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة  
فلا يستثناء واما التنان فلان قوله تنين ان لم يشأ الله باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح  
لانه لو وقع الطلاق لبثت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله ثم الخلاف  
المذكور جاز في قوله انت طالق بمشيئة الله او بارادته او بمجته او برضاه ولا يقع شئ لغيرها  
لانها اما ابطال او تعليق بما لا يوقف عليه وان اضافها الى العبد كان مملوكا منه فيقتصر  
على المجلس كقوله ان شاء فلان وان قال بامر او حكم او بفضائه او بآذنه او بعله او بقدر  
يقع في الحال سواء اضافته الى الله او الى العبد لانه يرد بها التنجيز عادة وان قال بحرف  
اللام يقع في الوجه كلها سواء اضافته الى الله او الى العبد لانه للتفليل كانه اوقع ذلك  
كقوله انت طالق لدخولك وان قال بحرف في ان اضاف الى الله لا يقع في الوجه كلها  
الا في العلم فانه يقع فيه الحال لان في يستعمل بمعنى الشرط فيكون تعليقاً بما لا يوقف عليه  
لانه يذكر معنى المعلوم فكانه قال انت طالق في معلوم الله اي هذا الطلاق ثابت في معلوم الله  
تعالى وكذا اي لا تطلق لومات المرأة قبل قوله انشاء الله لان الكلام قد خرج بالاستثناء وذكر  
الشرط من ان يكون ايجابا واذا بطل الايجاب بطل الحكم فان قبل الايجاب لوجد في جوتها  
والاستثناء بعدها فيكون باطلا لعدم المحل بالموت واذا بطل الاستثناء صح الايجاب فيقع  
الطلاق قلنا لا نعم ان الموت يبطل الاستثناء بل لما يبطل الايجاب واتصل به بان يموت  
قبل تمام قوله انت طالق وذلك لان الموت يبطل للايجاب والاستثناء مبطل لمزله ولا مضافا



بين مبطل ومبطل حتى يبطل احدهما الآخر بخلاف الواجب فان المبطل ينافيه في رغبته وان مات هو اي  
 الروح قبل انشاء الله فيعطل الطلاق لانه لم يتصل به الاستثناء فان قيل من اين علم انه اراد بطلان  
 الاستثناء لجيب بانه يعلم بقوله قبل ذلك اني اطلق امرأتى واستثنى كذا في العنايه وفيه التقدير  
 وانت طالق ثلثا الا واحدة يقع ثنتان وفي الاثنين يقع واحدة وفي الاثنتا يقع ثلثا هذا  
 شروع في بيان الاستثناء وهو على نوعين وصفي وعرفي والعرفي ما تقدم من التعلق بالمشبه  
 والوصفي وهو المراد ههنا هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام بالاول والخواتم ولهذا  
 قالوا انه بيان تغيير واختلاف في كيفية عمله على ثلثة مذاهب الاول ان العشرة في قولهم له  
 على عشرة الاثنتا مجاز عن السبعة والاثنتا قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة  
 افراد ثم يخرج منها ثلثة قبل الحكم عليها حتى بقيت سبعة ثم حكم على العشرة بالخروج منها ثلثة فلم يبق  
 الا على سبعة والثالث ان مجموع عشرة الاثنتا موضوع بازاء سبعة حتى كانت وضع لها اسما  
 مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الاثنتا وليس كذلك فيم في ان ما بعد الاول اخل في حكم  
 الصدد ولا يلزم متفقون في عدم دخول ما بعد الا في حكم الصدد وانما اختلفوا في ان ما  
 الا هل يرد بالصدور او لا فاصل المذهب الاول ان صدر الكلام يتناول الكل وانه ايقاع لكل  
 لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانت قال الاثنتا  
 فانها ليست على فلا يلزمه الثلثة للمعارض الاول الكلام فيكون الاستثناء عندهم تصرفا في الحكم  
 بمعنى انه يمنع الوقوع لا الايقاع فيكون من قبيل تخصيص الحكم لكنه جائز عند صاحب هذا  
 المذهب وهو الشافعي وحاصل المذهبين الآخرين ان الاستثناء تصرف في الكلام بمجمله عبارة  
 عما وراء المستثنى وتكلم بالباء في بعد التثنية على ما ذكره مشايخ الحنفية من ان الاستثناء يبر  
 عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت في الاصل حتى كانت قبل على سبعة  
 ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة واجابوا عن الاول بان الكلام قد يسقط بحكمه  
 بطريق المعارضه بعد ما انقضى في نفسه على ما ذهب اليه الشافعي في الاستثناء وتظايره  
 التخصيص وقد لا ينبغي بحكمه كانت طلاق المصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اول  
 لانه لو انقضى الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فلفظ الزم اثبات ما ليس  
 بمحتل للفظ اذ السبعة لا يصح مستي للفظ العشرة للاحققة وهو ظ ولا يجاز الان اسم  
 العاد حاصره في مدلوله لا يتغير ولو سلم فالحاجز خلاف الاصل فيكون مرجعا ثم انظر فيما

ان المذهب الثاني يفيد حكما مخالفا للصدر بطريق الاشارة بخلاف الثالث فانه لا يفيد حكما مخالفا  
 للصدر اصلا لا اشارة ولا عبارة والمذهب الاول يفيد بطريق العبارة هذا هو المشهور والتحقيق  
 ان الاستثناء من الاثبات يفيد نفيان في المستثنى ومن النفي يفيد اثباتا عند اصحاب المذهب الاول  
 فهم انشا فعية بخلاف الحنفية ان الاستثناء لا يفيد في المستثنى نفيان من النفي والاثبات لحد  
 بل هو مسكوت عنه ومتشا هذا الخلاف ان الالفاظ بازاء الامور الخارجية عند الشافعية  
 ولا واسطة في الامور الخارجية بين النفي والاثبات وعند الحنفية موضوعه بازاء الامور  
 الذهنية فيستلزم اثبات الواسطة في المستثنى بمعنى ان الاستثناء انما يدرك على مخالفة النسبة  
 الذهنية في المستثنى لا على مخالفة النسبة الخارجية بل هي مسكوت عنها وتفصيل هذا  
 المذكور في حاشيتنا على المرة فاذ عرفت هذا فنقول يصح استثناء البعض من الكل ولا يصح استثناء  
 الكل من الكل مثل انت طالق ثلثا الاثنتا لانه لم يبق بعد الاستثناء شئ يصير مشكلا به وصارفا  
 للفظ اليه فيبقى كلامه الاول كما كان ويقع الثلث وقيل انما لا يصح لانه رجوع عن الاول  
 والرجوع عن الطلاق باطل وهو مفقوض بما ذكرناه في الوصية ان استثناء الكل باطل مع ان  
 الوصية يحتمل الرجوع وقيل انما لا يصح اذ كان جيب اللفظ الاول ولما ازال استثنى بغير ذلك  
 اللفظ فيصح حتى لو قال كل نسائي طالق الا كل نسائي لا يصح ونطق كلين ولو قال كل نسائي طالق  
 الا زينب وعمة وبكرة وسلي ولا نسائه غيرها لا يطلق واحدة منهن وذلك ان الاستثناء  
 تصرف لفظي فيصح فيما يصح فيه اللفظ فلما استثنى الجوز عن الكل صح لفظا وتفصيل هذه  
 المسئلة في الاصول وفي ابرزاته ويبطل الاستثناء باربعة بالسكنة وبالزيادة على  
 المستثنى منه كانت طالق ثلثا الا اربعة وثلثا سات وباربعة استثناء بعض الطلاق نحو انت  
 طالق الا نصفها ثم ذكر نوعا اخر ما يبطل به الاستثناء على الفاصل حيث قال انت طالق ثلثا  
 وثلثا ان شاء الله او ثلثا واحدة ان شاء الله بطل الاستثناء عند الامام ولو قال واحدة وثلثا  
 ان شاء الله لا يبطل عند الكل ان دخلت هذه الدار ان دخلت هذه الدار فبعدى حروها  
 واحدة فالعنايه عدم كتحث حتى يدخل دخلين فيها وفي الاستحسان يحث بدخلة واحدة  
 ويجعل الثاني تكرارا واعادة ولقائل ان يقول لجعل الثاني تكرارا الزم ثبوت الحرية حاله على  
 قول الامام وبصير الثاني فاصلا كان انت حر وحر ان شاء الله ويجاب بان قوله حر  
 تكرار معنى لا لفظا لانه عطف على الاول ولا يعطف الشئ على نفسه والعبارة في هذا الباب



الى اللفظ فاذا انتفى التكرار لفظا كان الثاني حشا فصار فاصلا وفيما نحن فيه الثاني غير معطوف  
على الأول فامكن جعل الثاني تكميلا لاوله فاما في قولنا فاصلا فله حشوا فصار فاصلا  
وفيه لا يمتنع ولا يكون فاصلا انتهى فان قيل لو قال انت طالق ثلثا بانية الا واحدة او ثلثا بانية  
الا واحدة يقع ثنتان وبانية والبانية لا يكون فاصلا مع انه حشوا كانه قوله حر وحر حتى  
وقع ثنتان وجبتان لجيب بانه محمول على التاكيد لا اختلاف في اللفظ وان لم يؤد بمعنى زائد  
بخلاف ثلثا وثلثا ونحوه لا اتحاد اللفظ كالمعنى فكان تكرار الحفظ ولانه صفة وهي تذكير لتاكيد التوفيق  
حتى لم يفصل في انت طالق بانه ان دخلت الدار كذا في البرزخية ثم قال الاصل منها ان المستثنى  
اذا وصف بما يليق بالمستثنى بجعل صفة للمستثنى وبطل بطلان المستثنى وان كان يليق بالمستثنى  
لا غير قبل جعل وصفا له حتى ثبت بثبوته نصحيما بقدر الامكان وقيل بجعل وصفا لكل تحقيقا  
للجانسة بين المستثنى والمستثنى منه لانه الاصل ظاهر وان ذكر وصفا يليق بها قبل جعل وصفا  
لكل تحقيقا للجانسة وقيل بجعل وصفا للمستثنى منه لا غير لانه لو جعل للمستثنى بطل هذا ذكر  
زائد وان ذكر وصفا اصليا لا يعتبر اصلا ويجعل ذكره ولا ذكره سواء بانه انت طالق ثلثي  
الا واحدة بانية او الا واحد بانية تطلق واحدة رجعية لانه لا يصلح صفة للمستثنى منه  
لا يقال طلقنا بانه فصل صفة للمستثنى فبطل بطلان ولو قال انت طالق ثلثي البنية الا واحدة  
تقع واحدة بانية لصلحية الوصف للمستثنى منه يقال تطبيقا البنية فجعل صفة له وثنى  
واحدة منها فيقع واحدة بانية وكذا انت طالق ثلثي الا واحدة البنية تقع واحدة بانية لان  
البنية لا يصلح صفة للمستثنى لعدم وقوعه ونصلح صفة للمستثنى منه فجعل صفة لكل والمستثنى  
كانه ~~البنية الا واحدة~~ ولو قال انت طالق ثلثا البنية الا واحدة او انت طالق ثلثا  
بانية الا واحدة يقع رجعتان لان كل منهما وصف اصلي للثلاث لا يوجد بدونها فلا يفيد  
الاما اتحاد الثلث فلا يعتبر فصار كانه قال انت طالق ثلثا الا واحدة **باب طلاق المريض**  
احالة التي يصير بها الرجل قيد الرجل خارج مخرج الغالب والاحكام الفرار كائنت من جانب الرجل  
ثبنت من جانب المرأة كما اذا ارادت في مرضها فانه يرثها كذا في العناية فاربا بالطلاق والطلاق  
الحاصل في حالة تقربه الى الهلاك متى طلق الفار لفراره عن حق الزوجة لان قصده حرمانها  
من الارث ولا ينفذ بغيره فيها لانه التل عطف على ما قبله وقوله ما ييل فيها الهلاك خبر للثبوت  
السابق والمراد بما ييل اهم من المرض وغيره من احواله كالمكينة على ما سيظهر كمرض عفيفه عن اقامه

مصادره خارج البيت وان امكده اقيامه في البيت على ما في كبري على كبر الفقيه عن الابن الى المسجد  
وعجز السنوت عن الابن الى دكانه كذا في كبري واما من يقضي حوائجه في خارج البيت وهو يشكو  
لا يكون فارا لان الانسان قل ما يخلو عنه كذا في كبري وسيظهر به في الكتاب وقيل المريض من  
لا يقدر على اداء الصلوة جالساً وقيل من لا يقدر ان يقوم الا ان يقم غيره وقيل من لا يقدر على  
المشي الا ان يهادي بين اثنين وقيل اذا الخطى ثلث خطوات من غير ان يستعين بغيره فهو صحيح  
والا فهو مريض والصحيح ما ذكره كس ثم ما ذكره في حق الرجل واما في حق المرأة فيعتبر عجزها  
عن القيام بمصالحها داخل البيت على ما صرح به في البرزخية وتفصيله في طلاق المريض من  
المراد الفضولي ومباررة رجله عطف على قوله مرض رجله في الحب وعن ابن الجبار <sup>كالصحيح</sup>  
وتقديمه لبقوله في فضا صرح او اكسرت سيفته وبق على لوح وقيل ان من قدم لقصاص  
كالصحيح لان القصور عن القصاص مندوب اليه بخلاف الرجم واختلف في المسلول والفاوج  
والقصصا لمحمد بن سلة ان كان لا يرجى برؤه بالكدوى فكالمريض ولا فكاً للصحيح وعن  
الهندواني ان كان يزاد ابداء فكالمريض وان كان يزاد مرة وقيل اخرى فكاً للصحيح وفي  
الرخيرة ان لم يزدد فكاً للصحيح وعليه فتوى صدر الشهيد فلو بان امرته بان طلقها طفلة بنية  
او ثلثا او قال جامعت ام امرتي ونهنا قيد بالابانة لانه طلقها رجعيها ورثت منه ما رامت  
في العدة لكن لا باعتبار الفرار بل باعتبار ان حكم النكاح باق من كل وجه على ما في كبري والعناية  
والمراد بالابانة بغير رضاها لانه لو ابانها في تلك الحالة بطلها لا تراث منه على ما سياتي  
وهو تلك الحالة ثم مات عليها اي تلك الحالة لانه لو لم يمت عليها بان ابانها في تلك الحالة ثم مات  
مها ثم مات لا تراث بدلا للسبب وغيره بان مات في تلك الحالة بغير ذلك المرض وفيه خلاف  
عيسى بن ابيان هو يقول ان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب اخر علنا ان مرضه  
لم يكن مرض الموت قلنا الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح حتى مات وقد يكون الموت سببا  
فلم يبين ان مرضه لم يكن مرض الموت وان حقه لم يتعلق بماله وهي في العدة لانه لو مات بعد  
انقضائه العدة لا تراث منه ورثت ان كانت من تراث والابان كانت كناية او امة لا تراث  
وهذا عندنا وقال الشافعي في الجديد وابن المنذر انها لا تراث قبل انقضائه عدها ولا بعد  
انقضائها لان سبب ارثها منه هو كزوجية وقد بطلت بالطلاق قبل الموت فصار كالوطئها  
قبل الدخول او في العدة ولنا ان الزوجية سبب ارثها منه في مرض موته وهو قسده



بالطلاق فيرد عليه قصده بتأخير عن الطلاق وهو الحرام عن الأثر إلى زمان انقضاء العدة فما  
للضرر عنها ولا يخفى عليك أن هذا من قبيل تحفيم العلة والمخلص معروف في الأصول فإن قيل  
لو كان سبب تأخير العمل دفع الضرر عنها وجب أن يستوى في ذلك الموطنة وغيرها وما قبل  
انقضاء العدة وما بعده قلنا تورثها منه بعد وقوع الطلاق إنما يصح إذا أمكن تأخير العمل  
ليكون النكاح قائما وإنما أمكن ذلك إلى زمان انقضاء العدة لأن النكاح باق في العدة حتى  
بعض الآثار من حرمة التزويج والخروج ونكاح الأخت ونكاح الرابعة سواها فما زال يفي  
في حق إرثها منه دفعا للضرر عنها بخلاف غير الموطنة وما بعد انقضاء العدة لأن التأخير فيه غير  
ممكن لعدم بقاء النكاح أصلا ويخلاف ما لو ماتت المرأة في تلك الحالة في العدة حيث لا يرث  
الزوج منها لأنه دفعي حرمانه عن الإرث منها حيث أقدم على طلاقها ولأنه لم يكن النكاح قائما  
بوجه الانقطاع بموتها ولأنه لم يتحقق حقه بها بعد الطلاق لأنه من قبيل وهي صحيحة وكذا أي  
ترت هي منه لو طلبت طلبة رجعية وطلقها قلنا لأن الرجعي لا يرث النكاح فلم يكن بسواها  
راضية بطلان حقه ومباعدة قبلت أثناء بشهوة يعني إذا أبانها في تلك الحالة فطاعت  
ابن زوجها بالجماع أو القتل ورثت منه لأنها ما أطاوعة ما أبطلت أهلية الإرث لأن الحرمة  
لا ينافي الإرث ولو أبانها وهو محصور في صف القتال أو محبوس لعصاص أو جسم أو بقدر  
على القيام بمصالح خارج البيت لكنه مستنك أو محجوب لا يرث لأن الغالب فيها الصحة والسكينة  
لدفن باس العدو وكذا الكفنة فلا يثبت به حكم القدر وكذا المختلعة أي لا يرث منه وإن ماتت في  
عدتها لأنها راضية بابطال حقه وتأخير عمل الطلاق إنما هو حكمها على ما ذكرناه وتخييرة  
بختيار البليغ أو القتل أو تفويض الطلاق إليها أو الجبا والعدة اختارت نفسها إنما لا يرث  
هي منه تمام إرثها راضية بابطال حقه ومن طلق قلنا بأمرها كما مر أيضا أو بغير أمرها لكن صح  
تم مات وقال زفر تترث هي لأنه قصد التزويج أو وقع في المرض وقدمات وهي في العدة  
قلنا المرض إذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لا يندم مرض الموت فبين أن لا يخفى لها يتعلق  
بماله فلا يصير به فارا ومن ارتدت بعد ما أبانها ثم أسلمت وقدمات الزوج بتلك الحالة  
وهي في العدة لأنها بالردة أبطلت أهلية الإرث ولا يبقاء بدون الأهلية وكذا لا يرث مفرقة  
سبب الجبا والعدة أو خيار البليغ أو متى ما ذكرناه ولو فعلت المرأة ذلك أي الفرقة بسبب  
الاستيلاء المذكورة وهي من قبيل لا تغادر على القيام بمصالح بينها أي لا تغادرها في بيتها ثم ماتت

وهي في العدة أي عدة تلك الفرقة ورثها أي ورث الزوج منها لأن حكم الفرار كالثبت من جانب الزوج كذلك  
ثبت من جانب الزوجة على ما قدمناه ولو أبانها بأمرها في مرضه أو نكاحها أو إبانته كانت  
حصلت في صحة ومضت العدة ثم أوصى الزوج لها أو اقربى بها أي لتلك المرأة الأقل من أزواجها  
وما أوصى أو أقر الزوج هذا عند الإجماع وقال أبو يوسف ومحمد في المسئلة الثانية يصح وصيته  
واقاربه فلها جميع ما أوصى أو ما أقر وهو قول زفر في المسئلة الأولى لأن الميراث لما بطل استيائها  
زال لما منع من صحة الأقرار والوصية ووجه قولها في المسئلة الثانية أنها لما نصت قاعلي  
الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه فأنقضت نية إيثار الزوج الزوجة على سائر  
الورثة إلا أن يرثه بقول شراريها ويجوز وضع الزكاة فيها بخلاف المسئلة الأولى لأن العدة  
باقية وهي سبب النية والحكم يدار على دليل النية فلا يصح إقراره ووصيته ولهذا لا يجوز إقراره  
ووصيته لمنكوحته وذوي قرابته ولا عدة في المسئلة الثانية ولا إجماع في المسئلة  
أن النية قائمة لأن المرأة قد تخنار الطلاق لينفخ باب الأقرار والوصية عليها فيزيد حقتها  
والزوجان قد يتواضعا على الأقرار بالفرقة وانقضاء العدة لجس عباله زيادة على  
ميراثها وهذه النية في كراهية فردناها ولا نية في قدر الميراث فصحتها ولا مواضع  
عادة في حق الزكاة والتزويج والشهادة ولا نية في حق هذه الأحكام وإن علق الطلاق  
بفعل اجنبي بأن قال إذا دخل فلان الدار فانت طالق أو عني الوقت بأن قال إذا جاء رجبا فانت  
طالق فوجد الشرط فالتعليق والشرط في مرضه ورثت حكم الفرار وإن كان أحدهما أي  
التعليق والإضافة للهدية في الصحة والشرط في المرض لا يرث وقال زفر تترث لأن التعليق  
بالبشرط ينزل عند وجود الشرط كالخبر فكان تطبيقا بعد تعليق حقه بماله ولنا أنه كالخبر  
عنده محلا لا قصد إحتي لو وجد الشرط وهو مجنون يقع ولو كان قصد الما وقع لعدم  
منه ولو علق طلاق امرأته بشرط ثم حلف أن لا يطلق امرأته ثم وجد الشرط لا ينفذ فلو كان  
تطبيقا قصد الحث فإن لم يكن عن قصد لم يكن متعديا والفرار بالتقدي وإن علق بفعل نفسه  
سواء كان ضله ما لا بد منه أولا وهما أي التعليق والشرط في المرض والشرط فقط ورثت  
لأنه صار قاصدا لابطال حقه بالتعليق والشرط أو بالشرط وحده فإن قيل ينبغي أن لا يكون  
فارا في فعله الذي لا بد له منه ليجب بان الاضطرار في جانب الفاعل لا ينفي النية كمن اضطر  
إلى كل مال أغيره وقتل الجمل المصائل عليه وبأنه وإن كان مضطرا في الفعل ولكنه ليس مضطرا



في التعلق ومنه علم انه لو قال في صحته ان لم يخرج عن هذه القرية فامر ان يطالبنا ولم يخرج منها  
حيث مات فيها فامر ان نطلق نلتا قبيل موته لتحقيق الشرط قبيل موته ونرت منه لان الشرط  
اعني عدم الخروج محقق في مرض موته ووقع الطلاق في مرض موته لان قبيل الموت وقت عرض  
الموت هذه المسئلة وافقه الفتوى ولو ماتت المرأة والحالة هذه لا يبرأ الزوج منها لانه  
اباها في مرض موته فيجوز ان يخرج من بقاء العدة غير مقيد لانقطع حق الزوجية بالبنوة  
النامة وكذا ان ترث لو علق بغيرها ولا بد لها منه وهما في حقه ككل الطعام وصلوة الغرض  
لانها مضطرة في البشارة لان لها في الامتناع خوف الهلاك في الدنيا وفي الآخرة ولا فناء  
مع الاضطرار وكذا ان ترث لو كان الشرط فقط فيه في المرض خلافا لمحمد وزفره قال  
لا ترث منه لان حين علق الطلاق بغيرها لم يكن في ماله لها حق فلو تبهم بالقصد الى الفرار  
ولم يوجد بعد ذلك منه صنع غاية ما في الباب ان يتقدم رضاها او فعلها باختيارها  
لا تجدد منه بد فيكون هذا كالتعلق بغير الجني او بجي الشهر وقد تقدم ان هناك لا ترث  
اذا كان التعلق في الصحة فذلك ههنا لان الزوج لم يبا شر العلة ولا الشرط في مرضه  
فلا يكون فارا ولا ينجح واني يوسف ان الزوج الجاهل الى جعل فعلها الذي لا بد لها منه علة  
لا سقاط حقتها فينتقل الفعل اليه كانه الاله كانه الاكره وان كان لها منه بد لا ترث  
على كل حال اي حال وجودها في المرض وحال وجود الشرط فيه فقط لانها رخصت بالشرط  
والرضا بكون رضا بالمشروط فان قيل لانه ذلك فان احد شريك العبد اقال لصاحبه  
ان ضربته فهو حر فضربه عتق وللضارب ولاية تضيق الكالف مع ان الضارب ضربه  
باختياره فلم يجعل ذلك منه رضى اجيب بان حكم الفرار ثبت على خلاف اقياس باجماع الصحابة  
تشبهه العدة وان فيجعل حكمه ايضا بتشبهه الرضاء ولا كذلك حكم الكفان وقد وجد ههنا تشبهه  
رضى المرأة فكيف ذلك في حكم الفرار وان قد فيها ولا عن وهو مريض في وقت الفذف واللعان  
ورثت بالاتفاق وكذا ان ترث لو كان الفذف في الصحة واللعان في المرض هذا عندها  
خلافا لمحمد قال لا ترث لان الطلاق انما يقع بلعانها دون لعان الزوج لانه لعن اللعانين فيكون  
احد العدلين فان قبل الفذف انما يقع بقصد الفاضح عندها فان القصد لعن العدلين اجيب  
بان اللعان شهادة عندنا على ما سياتي في الحكم ابدان ثبت بالشهادة لا بالقصد ووجه قولها  
ان الفرقه وان كانت تقع بلعانها الا انها مضطرة في ذلك لا يستدفع الفرار عن نفسها

فكان ملحقا بفعل المرأة الذي لا بد لها منه وقد تقدم الوجه فيه وان الى اي الزوج منها وبات منه  
به اي بسبب الابدان فان كانت في المرض ورثت لان القصد الى الفرار قد تحقق منه في حال مرضه  
وان كان الابدان في الصحة لان الابدان في معنى تعلق الطلاق بمعنى اربعة اشهر خال عن اجماع  
فيكون بالتعلق بجي الوقت وهي لا ترث فيه على ما ذكرناه من ان التعلق بالشرط كالتجيز عند محكما  
لا قصد فلا يكون متعديا والفرار بالتعدي وفي كرجي ترث في جميع الوجوه اي سواء كانت  
الطلاق بسؤالها او لا وسواء كان التعلق بغيرها او بغيره وسواء كان الفعل مالم لها فيه بد او  
لم يكن ان مات الزوج وهي في العدة لبقاء الملك لان كرجي لا يزيل النكاح حتى يحل الوطى فكان  
السبب قائما والاى وان لم يكن في العدة لا ترث لزوال الملك بالكلية **باب الرجعة** لما كانت  
الرجعة متأخرة عن الطلاق طبعها لعمه وصفا لينا سبب الوضع الطبع وهي في العدة مصدر  
رجع بفتح الراء وكسرهما والفتح افصح وفي الشريعة استدامة النكاح قائم في العدة اي بقاء  
النكاح على ما كان مادامت في العدة لان النكاح قائم لازال لقوله تعالى وبعلتهن لمحق برهن  
اي لمحق الرجعة لان يكون لها او لا يجني حتى فيكون البعل اولى لانها ليس لها ان تمنع البتة  
ولا لا يجني ان يتزوجها مادام حقه باقيا ولما اشترطت العدة لان بعد انقضاءها لا يستمر  
بعلا ولا له حق بل هو والا جني فيها سواء وقوله في العدة معلق بالاستدامة اشارة الى هذا  
الشرط ولها شروط اخر اشار اليها بقوله من طلقها مادون الثلث اذ لا رجعة بعد الثلث يصريح  
الطلاق او بالثلث الاول من كتاباته اعني قوله لعدي واستبى رحك وانت واحدة اذ لا رجعة  
بغير هذه الالفاظ لان الواقع بغيرها باين ولا رجعة بعد البينونة لزوال الملك ولم يصفه  
بضرب من الشدة لان الموصوف بها باين ولا رجعة في البايين ولم يكن بمقابلته مال لان ما يقابل  
المال باين وبعد هذه الشروط فله ان يرجع وان وصيلة است لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف  
من غير فضل بين الراضية وغيرها ومعنى الامساك هو الابقاء على ما كان وهو معنى الرجعة وقوله  
مادامت في العدة اشارة الى اشتراط العدة في الرجعة ولا حجة الى ذكره بعد قوله في العدة  
في قول ابنا ثم شرع في بيان ما به الرجعة من القول والفعل ولا خلاف في جوازها بالقول  
وفي جوازها بالفعل خلاف اكتشافي على ما سياتي بقوله رجعتك او نكحتك ان كان في  
حضرها اوراجعت امرأتى ان كان في غيبها بشرط الا علم وكذا لك قوله ردوك امسكت  
او بفعل يوجب حرمة المصاهرة من وجب او من شبهة ونحوه من القبلة والنظر لشبهة في



فجاء المدخل على ما في الكفاية والنظر لا يبرها ليس برجعة على ما في كان الدارانية وكذا النظر إلى سائر  
بديها والمتر بها بغير شهوة واختلف في الوطئ في الدبر فيل أن ليس برجعة وقيل أنه رجعة  
وعليه الفتوى على ما في الزبلي وقال الشافعي لا تصح الرجعة إلا بالقول مع القدرة عليه لأن  
الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح لنبوت الحلل بها وابتداء النكاح لا يصح بالوطئ ودواعيه فكذلك هذا  
قلنا هي عبارة عن استدامة النكاح على ما مر والقول قد يقع دليل على الاستدامة كما في أسقاط  
الخيار فان من باع جارية على أن يبايعها ثلثة أيام ثم وطئها في مدة الخيار يسقط الخيار  
ولا فاعيل المذكورة بخفض بالنكاح فيصح أن يقع دليل على استدامته بخلاف المتر والنظر  
بغير شهوة لأنه قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب والشهادة في الزنا إذا خلع  
الحل الشهادة والنظر إلى غير الفرج قد يقع بين الساكنين والزواج يساكنها في العدة فلو كان  
النظر إليه رجعة لطلبها جديدا فيطول عليها العدة وفيه ضرر بها فلا يجوز من الحائضين  
فلو قبلته أو لمسته ونظرت إلى ذكره بشهوة وعلم الزوج ذلك وتركها حتى فعلت ذلك  
ففي رجعة عند أبي ومحمد على ما قاله الإمام السرخسي وشيخ الإسلام اعتبارا بالمتعة  
وليس برجعة عند أبي يوسف لأن الرجعة إنما يكون من جانب الزوج ولها أن فعل الزوج  
أنما جعل رجعة حلاله على الحل فيستوى فيه الرجل والمرأة ولهذا لو ادخلت فرجه في  
فرجها وهو نائم يكون رجعة ولو أنكر الزوج أنها فعلته بشهوة فيشهد وبها لا يقبل على  
ما في المبسوط لأن الشهوة لا يمكن إثباتها بالبينة وتقبل على ما في الجامع ولو تزوج المظنة  
طلقا رجعا يصير مراحما عند محمد ويصير لغيره عند أبي وعنه أبي يوسف فيه رواية  
والخيار قول محمد على ما في الخلاصة وعليه الفتوى على ما في الباسع كذا ذكره في أكبر  
وقال وعلم منه أن لفظ النكاح والتزوج قد يستعار للرجعة يعني أن الرجعة في هذه  
المسئلة بالقول لا بالفعل وهل يستعار لفظ الرجعة للنكاح فقد ذكر في الخلاصة  
أنه لو طلق امرأته ثم قال إن رجعتها في طلقنا فأنقضت عدتها فزوجها لم يطلو ولو كان  
الطلاق بابنا مطلقا انتهى وعلمه في المحيط بأنها لما تمك محلا انصرف إلى النكاح مجازا يعني  
أنه إذا تمك انصرف اللفظ إلى حقيقة وقت التعلق وانصرف إليها يصير بعده مجازا ولا  
صار مجازا ولو طلقها رجعتا ثم تزوجها بغير طلاق قبل لا يصح بها وبغير طلاق قبل  
يصح باللفظ دون القول كذا في الغنية واقتصر في البراديه على القول الأخير ورجعة في أكبر

بأن المجنون مؤخذ بما قاله دون أقواله ونذب الأشهاد عليها بأن يقول لا ندين أشهد وأعلى إلى  
قد رجعت امرأتي وإن لم يشهد صحت رجعتي وعن الشافعي ومالك لها لا تصح بدون الأشهاد  
لعوله ثقافا فلا يفلن اجلس فامسكوه بمعروف أو فارقه بمعروف وأشهد وأدوى عدل منكم  
والامر للرجاء ولنا إطلاق النصوص الواردة في الرجعة عن قيد الأشهاد كقوله فكأنك لم تنكح  
بمعروف وبمولاهن لحق برذهن فلا جناح عليهما أن يتراجعا ولأن الرجعة استدامة النكاح  
على ما تقدم والاستدامة إنما هي حال البقاء والشهادة ليس بشرط في النكاح حال البقاء  
بالإتفاق فكانت كافية في الأبدان في أن تشهد عليه ليست بشرط لكونه حالة البقاء  
الأنها مستجيبة للاحتياط كيلا يجري التناكر فيها وما لوله محمول على الاستحباب دفعا  
للتناكر ونذب أيضا اعلامها أي الرجعة بها أي المرأة لأنه لو لم يعلمها لربما تزوجت بالحر بعد  
انقضاء عدتها على زعم عدم الرجعة من الزوج وبطها الزوج الثاني فوقت في العيصان  
وكذا الزوج الأول لتركه الأعلام ويفرق بينها وبين الزوج الثاني سواء دخل بها أو لا على ما  
قاله الحكماء كالتشديد ولو لم يطها لصحت لأنها استدامة النكاح القائم وليست بانقضاء  
فكان الزوج بالرجعة متصرفا في حاله حقه ونصرف الإنسان في حاله حقه لا يرفق  
على علم الغير وفي الخلاصة ويشهد على رجعتها ويعلمها فان لم يشهد وأشهد ولم يعلمها كان  
مخالفًا للسنة ولو قال الزوج بعد انقضائه العدة كنت راجعتك فيها أي في العدة فصلا  
صحت لأن بتصادق الزوجين يثبت النكاح فالرجعة أولى والأمر وإن لم تصدقه فلا يثبت  
الرجعة لأن الزوج يدعي ما لا يملك إنشاءه في الحال وهي منكرة فالقول قولها بلا يدين عليها  
عند أبي خلافا لما بخلاف ما إذا كانت العدة باقية حيث يكون القول فيها قوله لأنه لا ينعى  
ما يملك إنشائه في الحال فلا يكون منها فيه كالوكيل بالبيع أو قال بعته من فلان فأنه مبيعة  
قبل العزل لا بعده ولو قال راجعتك بها أي في العدة فقالت متصلا بكلامه لأنها لو قالت  
ذلك منفصلا بعد ذلك لصحت الرجعة بالاتفاق مجيبة له انقضت عدتي فالقول لها  
ولا تصح الرجعة عند أبي خلافا لما لا راجعتك باقية ظاهر إلى أن تخبر انقضائها وقتها  
الرجعة واقعة قبل الجوار انقضائها فكانت واقعة في العدة فتصح لأجل حاله كالقول لها طلقك  
فكانت مجيبة له قد انقضت عدتي وقع الطلاق على الأصح على ما في الخلاصة عن الإمام  
السرخسي وأبو أن الرجعة صادقة حاله إلا انقضائه لأنها أمينة في الجوار عن الانقضاء



وقد اجتزعت بذلك والآخبار يقتضي سبق الخبر عنه ولا يدل على مقدار معين فيحمل على اقرب الأحوال  
وهو حال قول الزوج وإذا صادفت حالة الانقضاء لا تكون معتبرة ومسئلة الطلاق خلافه  
ايضا ولو سلم انها اتفاقية لكن الطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء لعدم كونه والمرجعة لا تفت  
به للثمة وان قال زوج الزامة بعد العدة كنت رجعت فيها قصد قد فيها سيدها وكذبته الزامة  
فالتول لها اي للامة عند الباح وعندها للسيد لان منافع البضع ملكة بعد انقضاء العدة  
فكان الاقرار بها للزوج اقرارا بما هو خالص حقه فلا مرد له فكان كالاقرار بان زوجه امته  
من فلاون ولا باح ان صحة الرجعة وعدمها يتبين على بقاء العدة وعدمه وكل ما هو كذلك  
يتبين على قول من يكون القول قوله في ذلك كونه امينا والقول في العدة قولها حكم الرجعة يتفق  
على قولها وتصدق به الزوج في الرجعة لم يبق له حتى في منافع بضعها فلا يكون اقرارا  
بما هو خالص حقه بخلاف الاقرار بتزويج امته فانه اقرار بذلك وفي عكسه لعني صدقته  
الامة وكذب سيدها القول للسيد ايضا في الصحيح ما عندها فدون منافع البضع حقه  
والزوج يتبعها عليه وهو ينكره والقول للمكر واما عنده فلا منها منقضية العدة في الحال  
بالاتفاق وبالا نقض يظهر ملك الملكة للمولى وهي تبطل فلا تقبل قولها فيه بخلاف  
الوحيد الاول لان القول بالنصديق مرفق بتمام العدة عند الرجعة ولا يظهر ملكه مع العدة وان قال  
راجعتك فقلت مصنت عدتي وانكر اي المولى والزوج فالقول لها بالاتفاق فلا نصح الرجعة  
الا اذا برهن الزوج عليها لانه تورد عواها بالبينه واذا ظهرت من الحيض الاجرائي الحيضة  
الثالثة عشرة اي تمام عشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تفتسل لان الحيض لا مرد له على  
العشرة فيجوز الانقطاع لتمام عشرة خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة  
وان انقطع لاقدم العشرة لا تنقطع الرجعة ما لم تفتسل ولو بسوء الحار لكنها لا تنصلي به حتى  
تفتسل بما اخر او نيم لاحتمال ثمانية او بمعنى عليها وقت صلوة او نيم وتصلى وعند محمد  
تنقطع بالنيم وان لم تصل لان جادون العشرة يحمل عود الدم فلا بد من ان يقصد الانقطاع  
بنسي من الحكم الطاهرات وذلك بالاغتنسال لان حمل لها به القارة وحول السجدة والصلوة  
وغيرها او بمعنى عليها ان وقت صلوة اي قد ما قبله فيها على الاغتسال والحيضة او على  
النيم والصلوة لان الاغتسال فيها هو الذي يصادف الصلوة دينا في وقتها وهو من حكم  
الطاهرات وفي الاما لا يرد الانقطاع بالاتفاق وان كان الاغتسال في وقتها وهو من حكم

وان توهم عود الدم لان القياس ان لا يعتبر الوهم اصد ولا يعارض الحق الا ان ذكرناه في المسئلة  
استحسانا بالاشرف في الكافرة على الاصل ولان الامة الزائدة من الغسل ومضي وقت صلوة  
منعقدة في حقتها فلا تقبل ولو اغتسلت ونسيت اقترن عضو انقطع الرجعة وان نسيت  
عضوا لا تنقطع استحسانا والقياس في العضو الكامل ان لا تنقطع الرجعة لانها غسلك اكثر  
وله حكم الكل وفي العضو الناقص ان تبقى الرجعة ايضا لان حكم الحدث لا يتجزى زوايا لا يتجزى  
ثبوتا فثبتت على ما كان قبل الاغتسال وفي المبسوط العضو وما دونه سواء غير ان استحسن  
الفرق ولم يذكر موضع القياس والاستحسان فيقول موضعها العضو الكامل عند ابي يوسف  
وما دونه عند محمد ثم وجه الاستحسان وهو الفرق بينها ان ما دون العضو يتسارع اليه  
الجفاف لقلته فلا يتبين لعدم وصول الماء اليه فقلنا بالانقطاع لحيضا ولا تحملها التزويج  
بزويج لخرجت تفتسل لحيضا ايضا بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفاف فلا  
لم يكن سبولا علم انه لم يصل اليه الماء لعدم الغفلة عنه عادة فلا تنقطع الرجعة وكل من المفضلة  
والاستحسان كالاقول في ظاهر الرواية عن ابي يوسف وبه قال محمد لحيضا لان في فرضها  
اختلاف فانها ستتان في الغسل عند مالك والشافعي فكان الاحتياط في انقطاع الرجعة  
بخلاف غيرها من الاعضاء اذا اختلف لاحد في فرضه وفي رواية اخرى عن ابي يوسف كنهم  
العضو فلا ينقطع الرجعة لبقا حكم الحيض كونها فرضين في الجنازة ولو طلق حاملا او من ولدت  
منه وانكر وطها له اي لذلك الزوج ان يرجع لان الحمل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه  
بان ولدت لسته اشهر فصاعدا من يوم التزويج لان وضع المسئلة في ذلك جعل الحمل منه  
لعوله عم الولد لا فراش فكان ذلك دليل الوطئ منه وكذا لو ولدت منه اي في عصمته في مدة  
يتصور ان يكون منه بان ولدت لسته اشهر فصاعدا من يوم التزويج كما جعل منه وثبت  
نسبه منه في الموضعين فتأكد الملك والطلاق في الملك التأكيد بعقب الرجعة وببطل زعمه  
بتكذيب الشارع حتى ثبت به الاحصان مع ثبوت تغليظ العقوبة عنده فهذا اولى فان قيل  
ثبوت النسب منه بطريق الدلالة وانكاره بقوله لم اجامها صريح والصريح فوق الدلالة  
قلنا نعم الا ان دالة الشارع اقوى من صريح العبد فيعمل بها فان قيل انه قد اقر بقوله لم اجامها  
سقوط حق مستحقه وتكذيب الشارع لا يرد كما لو اقر بغيره لانسان ثم اشترها  
منه ثم استحققت منه ثم وصلت اليه بسبب من الاسباب يؤمر بتسليمها الى المقر له وان كان







والبحر وهذا يصريح منهم بأن السفر ما جمعه دلالة فينا اذا لم يصريح بعدم رجعتها بل سكنت وبه  
صرح قاضيان وأبدع وغاية البيان ولكنه فان في التبع كون السفر بها رجعة دلالة  
ببطل باخرجها الى ما دون السفر فانه حرام ايضا للنهي عنه ومع هذا لا يكون رجعة والدلالة  
فعل يختص بالسكاح والمسافة بها لا يختص به بل اعلم الا ترى ان المسافة تجوز لها مع الحرم فصار  
كالخوة بها والخروج الى ما دون السفر انتهى ولا يخفى عليك ان هذا بناء على حل السفر على السفر  
الشرعي وليس كذلك بل المراد به الخروج معها من البيت على ما عرفت انما واعلم انه كما يحرم السفر  
بها يحرم الخوة معها ايضا ان لم يقصد رجعتها احترازاً عن الاضرار بها بطلان العدة على ما ذكرنا  
انما كذا قالوا وقال الامام السرخسي انما تكره الخوة بها اذا لم يامس غشيانها اذ يصير مرجعاً  
بها بغير اشهاد وهو مكروه على ما سبق وقال ابن الهام في فتح القدير ومقتضى هذا انه ان امس  
غشيانها لا تكره الخوة معها وان كراهية الخوة تنزيهية لا تحريرية ولم يلفت الامام السرخسي  
الى التعليل باحتار النظر الى موضع بصير به مرجعاً على ما علة القوم كانه لبعده جد حيث كان  
انما هو النظر الى داخل الفرج وقال ان يقع مع الخوة حتى ان الانسان مع زوجته التي هي في  
عصمته سنين لا يقع له هذا النظر الا ان تملكه قصد حالة الجماع ثم اعلم ان السفر بها قبل الجماع  
حرام سواء رجعتها في العدة بعد السفر بها او لم يراجعها لاطلاق ما تكوناه لكن الوجه الذي  
ذكره في الهداية وهو ان ترخي عن البطل كالجته الى الرجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت  
العدة ظهر انه لا حاجة فتيان ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده بدليل ان الاقرار بما فيه  
يحسب من العدة فيكون مسافرتة بها مسافرة باجنبية فلا تجوز بيقضي انه لو رجعها في  
العدة بغير حاجته وان المبطل اي الطلاق لم يعمل عليه اصلاً اعني قطع الكساح وان المسافرة لم تكن  
باجنبية فزال التحريم وقال في فتح القدير والوجه تحريم السفر مطلقاً لاطلاق النصوص  
المذكورة في منع السفر بها والطلاق الرجعي لا يحرم الوطى ولا يحرم عن الارث ايضا لما في  
قاضيخان رجل طلق امرأته رجعتا ثم مات وهي في العدة ورتت كان الطلاق في الصحة  
او في المرض وكذا لو ماتت المرأة في العدة ورتت زوجها انتهى وقال الشافعي يحرم الوطى  
لزوال الزوجية لوجود الفاطح وهو الطلاق ولنا قوله تعالى وبولس لحق بردهم وقهر  
وجهه ولان الزوجية قائمة لازالة حتى ملكها رجعتها من غير رضاها لان حق الرجعة  
ثبت نظر الزوج لم يمكنه التدارك عند عزمه من الذم وهذا المعنى يوجب استبداده بأرجعة

والاستبداد بوزن كونها استدامة لا انشله ما تكوناه من دليل الاستبداد ببناء كونها انشاء  
والقاطع ليس يزيل لها بل انما الحزله الى مدة المانع حاجة الزوج ولا يخفى عليك ان هذا من قبيل  
تخصيص العدة لكن المخلص معروف وله ان يتزوج اي بلا حاجة الى زوج اخر مبني على ما دون ذلك  
ولو كانت كينونة بالخلع لان الواقع به الوحدة البانية في العدة وبعدها متعلق بقوله يتزوج وهذا  
لان الحل الاصل باق ما لم يتكامل العدد والمنع الى انقضاء العدة لعارض اشتباه السب ولا اشتباه  
في باحتاله له ولنا الاشتباه في الاباحة لغيره ولهذا فسده نكاح مقدرة الغير في عدتها وجاز  
له نكاح معتدته وفي خزائنه الفقه لا يثبت من باب العدة خمسة من كساش يجوز نكاحهن في  
العدة للخلعة يتزوجها في العدة ولم الولد بعنفها سيدها يتزوجها في العدة والامة لعنقت  
فاختارت نفسها يتزوجها رجعتا في العدة واذا ارتد احد الزوجين ثم اسلم يتزوجها في العدة  
والصغيرة اذا ادركت فاختارت نفسها يتزوجها في العدة والملاعن اذا كذب نفسها يتزوج  
الملاعنة في العدة في قوله ايج ومحمد انتهى ولا محل للحرة بعد الثلث سواء طلقها رجعتا او باينا  
قبل الدخول بها او بعد الدخول لاطلاق قوله تعالى فان طلقها فلا محل لالة وذكر في المسكات  
ان في غير الدخول بها محل للزوج لحر وقان في فتح القدير انه ذلة عظيمة مصادمة للنفس و  
الاجماع على عدم الفرق بين الدخول بها وغير الدخول بها بعد الثلث في الاحتياج الى التحليل ويجوز  
عنه بان مراده انه لو طلقها قبل الدخول بها ثلثا متفرقا لا يحتاج الى التحليل لان الفرج يقع  
بالاول فلا يكون في كتمى مطلقة ثلثا بخلاف ما لو طلقها ثلثا بكلمة واحدة رضة وقال في كتمى  
طلقها ازوج كل زوج ثلثا قبل الدخول بها ونزولها من دخل بها محل لكل واعلم ان المراد بالثلث  
التطبيقات الثلث رجعتا او باينا لا التفريقات الثلث مطلقاً ولو بطريق الفسخ فانه لو طلق  
امرأته اثنتين ثم تزوجها ثم وقع الفرج بطريق الفسخ بان تكلم كلمة الكفر وبانت امرأته فانه يجوز  
تزوج تلك المرأة برضاها بلا حلة فان الفرج الواقعة بكلمة الكفر فسخ لاطلاق على ما افق به مشايخ  
وهذا بناء على ان الرد فسخ لاطلاق كما صرح به في رد قاضيان ولا الامة بعد اثنتين  
الا بعد وطى زوج لحر بنكاح صحيح ومضى عدة اي عدة طلاق او عدة وفاته والاصل فيه  
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد بقوله فان طلقها الطلاق الثلث في مرة  
والثنتان في الامة كالثلث في المرة لان الفرق منصف محل لكل لكن المطلقة الواحدة لا يتجرى  
فكلك فصارت ثنتان على ما عرفت في الاصول ولنا اشرط وطى لثاني للسنة والاجماع



السنة فلقوله عم لامرأة رطاعة حين اراد العود الى داره بعد الزوج الثاني لاحتى بذوق عسيلته  
وتذوق عسيلته فان قبل ان يراها ان يراه على ما تلونه من قوله تما حتى تنكح زوجها غيره فلا يقبل  
لانه نسخ قلنا نعم الا انه مشهور والزبادة على الكتاب بالكبر المشهور على ان بعض المفسرين حمل  
النكاح المذكور على الوطى بناء على ان العقد مستفاد من قوله زوجها غيره فعلى هذا لا يرد الاستواء  
المذكور ابتداء واما الاجماع فلان الامة كلها اجمعت على اشتراط الوطى سوى سعيد بن المسيب  
والخوارج والشيعة ولا عبرة بذلك لعدم استنادهم الى دليل حتى لو قضى القاضي بقولهم لا ينفذ  
قضاؤه وروى رجوع السعيد عنه وفي الخلاصة ومن اتى بهذا القول فليدعه لعنة الله والملائكة  
والناس اجمعين وما قيل ان الشافعي لم يشترط الوطى بل انما شرط النكاح على ما في شرح النقاية  
فهو باطل لانه لا خلاف بينه وبيننا في اشتراط الوطى وانما الخلاف في ان الزوج الثاني هل  
يهدم حكم ما دون ذلك لم لا على ما سببنا في بيان ولا يشترط الا نزاله لانه شيع في الوطى وفي الخبر  
ان الشرط هو الا يلدح بشرط كونه عن قوة نفسه وان كان ملفوفا بخرقة اذا كان يجد لذة  
حرارة الحمل حتى لو اوجع الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع بمساعدة ائبلد لا يحلها للدول الا  
ان ينشتر التده ويعلم من في آتته فورا واجها فيها حتى اتفق المختارين فانها تحل به للدول وفي  
الخلاصة عن شرح الطحاوي ان مطلقة الثلث لا تحل لزوجها الاول بالنكاح ولا بملك يمين  
حتى تنزوج بلخر ويدخل بها الثاني سواء كان الزوج الثاني بالغا او غير بالغ مجنون او غير مجنون اذا  
يجامع مثله وفي فوائد شمس الامة انه مقدر بعشر سنين فاذا اتفق المختارين وتوارت الحشفة  
حلت الاول اذ بان من الثاني وانقضت عدتها منه ولو خد بها الثاني ومات عنها لا تحل الاول  
ولو وطئها الثاني وهي حائض او نفساء او هو صائم او هي صائمة فانها تحل الاول وتلقاها  
في قعره ولو تزوجها الثاني نكاحا فاسدا ودخل بها ولم يدخل فانها لا تحل الاول ولو كان  
الثاني خصبيا فانها تحل الاول اذا كان مثله يجامع ولو كان مجبوا لم تحل الاول الا ان جعلت  
وولدت فانها حلت الاول عند ابى يوسف ولو كان مجنونا او عبدا او مذبرا او سكا بيا  
تنزوجا باذن الولي حلت الاول ولو كان نصرانيا تزوج نصرانية حلت للمسلم ولو كان شظلا  
فجامعا حلت الاول عند ابى يوسف خلافا لفرق والحسن ولا بد ان تكون المرأة من نوطاء  
مثلها كما ان الزوج لا بد ان يكون من بطنه مثله على ما صرح به في التقي عن محمد ولا بد ايضا  
ان يكون الوطى في محل يقينا حتى لو كانت المرأة مفضاة ودخل بها الثاني لا تحل الاول لعنه

ان الوطى في محل الاحتمال انه وطئ في الدبر الا اذا حبست منه فانه يتحقق انه في القبل ولما كان النكاح  
الصحيح هو النكاح في نكاح به النكاح الفاسد والموقوف كالنكاح عبد بغير اذن سيده ثم وطئها  
قبل الاجازة فانها لا تحل لذلك الا اذا وطئها بعد الاجازة وهل يشترط الكفاءة في الزوج الثالث  
ففي المحيط مطلقة الثلث اذا زوجت نفسها من غير كفوحك للقول عند ابى جعفر وفي الخلاصة  
وهذا الجواب مستقيم عند ابى جعفر على ظاهر الرواية فاما على رواية الحسن عنه اذا زوجت نفسها  
غير كفوح لا يجوز فلا يستقيم وعن ابى يوسف اذا زوجت نفسها عبد لا يجوز لعدم الكفاءة <sup>وذلك</sup>  
رواية الحسن ولا تحل له اي للزوج الاول بملك يمين وهذا يشمل ثلث صور الاولى ان الامة لا تطلقها  
زوجها اثنين وانقضت عدتها فوطئها الولي لا تحل لزوجها الثانية لو اشتراها الزوج بعد اثنين  
لا تحل له وطئ حتى يتزوج غيره الثالثة لو كانت غنمة حرة فطلقها ثلثا ثم ارتدت وكفحت يد  
الحرب ثم استرقها لم تحل له حتى يتزوج بزوج اخر كذا في البحر ثم نقل عن منافي الكروري ان كان  
العقد بلاوطى بل ببيعة النساء او كان بلفظ اليه او بحضرة فاسفان ثم طلقها ثلثا ثم اراد  
ان تحل له بلا تزوج اخر فانه يرفع الامر الى قاض شافعي فينقض بطلان النكاح الاول ونزوحها  
له بعقد جديد ولا يرد القضاء بنفسه النكاح يستلزم حرمة الوطى المتقدم وان الاولاد  
متولدة من وطئ حرام لانا نقول القضاء يعمل في القائم والآتي لانه الماضي وفي فتاواه  
انها ان خافت ان لا يطلقها المحلل تقول له لا تزوج منك حتى تقول لي ان تزوجك وامتنك  
فان طالق اتفق وقال في فضل النكاح على الشرط من نكاح قاضين ان مطلقة الثلث اذا ارادت  
ان تزوج المحلل ويخاف ان لا يطلقها فاحكي له لها في ذلك ان تقول زوجت نفسي منك على ان  
اخرى بيدي اطلق نفسي كما اريد ثم يقبل الزوج فيكون الامر بيدها بعد النكاح تطلق نفسها  
متى شاءت او يقول المحلل تزوجتك على انك طالق بعد ما تزوجتك الى عشرة ايام او على ان  
امر لي بيديك بعد ما تزوجتك تطليقتين نفسيك كما تريد فيقول للمرأة قبلت بطلاق بعد  
عشرة ايام وصير الامر بيدها انتقم ثم لا ينجي عليك ان شمول هذا اللفظ بملك القصور الثالث  
انما يمتشي على تقدير ان يراد به ما هو علم من ملك اليمين ومن الوطى به واما لو كان كمراد بنفس  
ملك اليمين وهو المبتدأ ومنه بقرينة ما سببنا في من قوله لاوطى السيد فلا تأمل ثم الاصل فيه  
قوله تما حتى تنكح زوجها غيره ويحلها اي يثبت حلها على ما هو مذهب ابى جعفر وابي يوسف من ان  
الثاني يثبت حل حبيد وطئ الزنا في اي الذي يجامع مثله ويترك آتته وليستى الجماع وقد ذكرنا



ان شمس الائمة قدرة بعشر سنين وفي الخلاصة الاولى ان يكون الخلل خرابا لئلا يان ما كما يشترط  
الانزال قالوا ومن الحيل ههنا ان تزوج تلك المرأة من عبد صغير مراهق فتركه الله ثم ملكته بسبب  
سبب من الاسباب بالهبة او غيرها بعد ما وطئها فيفسخ النكاح بينها فخلل الاول ولو جامع مثل هذا  
المراهق امرته وجب عليها الفسول لا لتقاء الختانين لعل المراهق ولكنه يؤمر بتخلف الاجلها للاول  
وطئ السيد لانه ليس بزواج وهو الشرط بالنسبة السابق والشرط الابدح اي ادخال الحشفة ولو  
في الحيف او في الصوم عليها ذكرناه انفا دون الانزال لانه كال ومباغلة في الوطئ وكما الشئ زائد  
عليه فلا يثبت الا بدليل مستقل ولا دليل عليه بل الدليل يدل على عدمه لانه مع ذكر العسيلة  
فيما روينا على صيغة التفسير وهي كتابة عن اصابة حلوة الجاه وهي تحصل بالابدح فكان التفسير  
والاعلى عدم التبع بالانزال وهذا جده على ما كان في اشتراط الانزال وهل يشترط ان يكون الزوج  
الاول معترقا لوقوع الطلاق الثلث وبما صنعت المرأة من الخلل ام لا ففي الخبر ليس بشرط قالوا  
قالوا لو طلقها ثلثا وانكر الطلاق فلها ان تزوج باخر وتخلل نفسها سترانه اذا غاب في سفر  
فاذا رجع التمس منه تجديد النكاح وفي القينة بعلامه القاضي عبد الجبار وعين الائمة الكرابي  
انه قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت ومنعت نفسها عن الزوج ثلثة اقره  
وتزوجت باخر ودخل بها وطلقها وانقضت عدتها ثم طلبت من الاول ان يجدها نكاحا ففعل  
غير عالم بما صنعت وهي في بنية لا يجوز لها ذلك ولا يحل للاول ثم قال بعلامه الاوزجند طلق  
امرته ثلثا ثم انكر وغاب فلها ان تزوج باخر بعد العدة ديانة ثم قال بعلامه عمر الترحاني  
انه لا يجوز في المذهب الصحيح ثم قال بعلامه عين الائمة التفسير حلت بثلث فقل انه لم يمتدح وعلت  
المرأة المخت وطنت انها لو اخبرته بغير كبر اليمين فاذا غاب عنها بسبب من الاسباب فلها التحليل  
ديانة لا فضاء ثم نقل عن الشافعي انه قال سالت عنها اباشجاع فكتب انه يجوز ثم سالت بعد مدة  
فقال لا يجوز والظاهر انما يعاب به في امرأة لا يوثقها ثم قال بعلامه الاصل شهيد عدلان المرأة  
ان زوجها طلقها ثلثا ثم ما تاو غابا قبل ان يشهدا عند القاضي لم يسعها المقام معه وكذا اذا شهدا  
على رضاع بينها فان قدرت على الهرب منه لم يسعها ان تعتد وتزوج بزوج اخر لانها في الحكم زوجة  
الاول قبل القضاء بالفرقة وقال شمس الائمة الكرابي في هذا القضاء ولها ذلك ديانة والحاصل  
ان على جواب الاوزجند والشافعي والى شجاع والتفسير حلت لها ان تزوج بزوج اخر ديانة  
وعلى جواب الكرابي لا يحل انق وفي العارية عن الزخيرة واذا غاب الرجل عن امرته فليخبرها

عدلان زوجها طلقها ثلثا او مات عنها فليخبرها فلها ان تعتد وتزوج بزوج اخر وان كان الخبر  
فاسفا تحت كذانه في الخبر التبرجية ولم يقيد بالديانة لكنه قال في الزخيرة وفي الخبر  
العدل بالموت انما يعتمد على خبره اذا قال عاينته ميتا او شهدت جنازته اما اذا قال لمخبر في  
خبره يذ لك لا يعتمد على خبره وقال في البرازية شهيد ان زوجها طلقها ثلثا ان كان غائبا ساع  
لها ان تزوج باخر وان كان حاضرا لا لان الزوج اذا انكر الحيف الى القضاء بالفرقة ولا يجوز  
القضاء بها الا بحضرة الزوج انق كذانه لاصل على ما ذكرناه وفي البرازية ايضا انها سمعت  
بطلاق زوجها اياها ثلثا ولا تقيد على منعه الا بقوله ان علقت انه يقربها تقتله بالدم ولا تقتل  
نفسها وذكر الاوزجند انها ترفع الامر الى القاضي فان لم تكن لها بينة بخلافه فان حلف فالأثم عليه  
وان قتلته لاشئ عليها وأباين كالثالث فان تزوجها بشرط التحليل بان قال لها تزوجني على  
اني اطلقك له او قالت كرامة ذلك كراهية تحريمه عند الجح لعله سمع لعن الله الخلل والخلل له  
فان حمله اشتراط التحليل في العقد اذ لو اضر ذلك في القلب ولم يشترط باللسان لاعبرة به  
ولا يستحق به اللعن كذانه في الخصوصية والعناية وتحل اي المتكوجة بشرط التحليل للاول اي بعد  
الوطئ والقضاء الله وعن ابى يوسف ان النكاح فاسد ولا يحل للزول لان هذا في معنى كالح المنة  
في اشتراط التوقيت فيبطل وعن محمد انه صحيح لانه ليس بتوقيت للنكاح ولا يحل للزول لانه استعمل  
بالخطور فيعاقب بالحكم كقتل المورث والحجة عليها ما روينا لان مقتضاه صحة النكاح  
ولكل للاول والكرهية ولعلم انهم اختلفوا في ان شرط التحليل هل هو صحيح ولازم ام لا بل هو باطل  
ففي البرازية زوجت المطلقة نفسها بشرط التحليل قال الامام النكاح والشرط جائز حتى ان  
ابى الثاني صلاحها لغيره القاضي على ذلك وحلت للزول وفي فتح القدير ومن الحيل اذا خافت ان  
لا يطلعها المحلل ان تقول زوجتك نفسي على ان امرى بيدي اطلق نفسي كما اردت فاذا قبل هذا  
جار النكاح وصار الامر في بدنها وهذا بناء على ما عليه العامة ان شرط التحليل يبطل ويصح النكاح  
وذهب بعضهم الى انه يصح الشرط ايضا حتى لو امتنع المحلل من الطلاق لغيره القاضي ونقل ذلك عن  
الجح في روضة التردد وسى وهذا ما لم يعرف في ظاهر الرواية ولا ينبغي ان يقول عليه ولا يحكم  
به لانه بعد كونه ضعيفا اثبت بينوعه قوله المذهب لانه لا شك انه شرط في النكاح لا يقتضيه  
العقد والعقد في مناه على قسمين منها ما يفسد العقد كالبيع وعونه ومنها ما يبطل فيه الشرط  
ويصح العقد ولا شك ان النكاح ما لا يبطل بالشرط الفاسد بل يبطل الشرط ويصح هو في بطل



هذا وان لا يجبر على الطلاق نعم بكرة الشرط لما تقدم من محل الحديث وسبق ما وراءه وهو قصد التحليل لا كراهة  
انتهى وكلام المصنفين لما عليه العامة واكثر زوج الثاني يهدم مادون الثلث عند الباع والي يوسف ايضا  
اي فيهدم الثلث خلافا لمحمد وهو قول الشافعي وزفر ايضا من طلق دونها طلقه او طلقته وتنقضي  
عدها ونزوجت باخر فيطلقها الاخر وتنقضي عدها ايضا وعادت اليه اي الى الاول بعد انفصاعه  
زوج اخر حاد بثلث عند الباع والي يوسف لان حكم مادون الثلث ما اهدم بالزوج الثاني وثبت  
به لكل الجديد صار الباع من الملك الاول كان لم يكن ففادت اليه ملك مجد تام كانه ابتداء فكل  
فملكها بالثلث فلا يحرم عليه بعد العود اليه حرمة غليظة الا بالاطلاقات الثلث وعنده بما بقي من  
الواحد او اثنين لعدم الهدم عنده مادون الثلث فيحرم عليه بعد العود اليه حرمة غليظة بما بقي  
وهذا فيما كان بعد الدخول اما قبل الدخول فلا يهدم مادون الثلث بالاتفاق عليها صرح به في فتح  
القدير وعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وطلحة  
الزوج الثاني يهدم حرمة ما مضى من طلاقات الزوج الاول واحد كان او اثنين او ثلثا وبه اخذ ابو  
ابو يوسف وقال عمرو بن علي وابو بن كعب وعمران بن كعبين وابو هريرة لا يهدم مادون الثلث  
وبه اخذ محمد والشافعي وزفر ومبني الخلاف على ان وطئ الزوج الثاني هل هو ثبت لكل الجديد  
او هو غايبة للحرمة فقط فمن قال بانبات لكل الجديد قال انه يهدم مادون الثلث ومن قال انه  
غايبة للحرمة الجديد نفاء واستدلوا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره  
لان المراد بالطلاق الطلقة الثانية وقيل لكل الزوج الثاني غايبة للحرمة كما صلت تلك الطلقة  
ولا تاثير للغايبة في اثبات ما بعدها هل هي منهية للمنفية فقط لان المنفية تنهي بالغايبة ولا انها للشي  
قبل ثبوته وفادون الثلث لم يثبتا لحرمة الغليظة حتى يكون الزوج الثاني غايبة لها وكلمة حتى نفى  
خاصة في الغايبة فالقول بالهدم مادون الثلث عمل بخلاف النص وذلك غير جائز فان قيل  
فاذا انتهى المنفيا بالزوج الثاني ثبتت نفية البتة اعني لكل الجديد لعدم جواز ارتفاع التقييد  
ولا بد له من مثبت ولم يثبت بالزوج الثاني فبأي سبب ثبت قلنا ثبت بالسبب السابق وهو كونها  
من بنات بني آدم خالية عن الحرمات كل في الايمان الموقوفة تنفي لحرمة البتة بها بالغايبة ثم ثبتت  
الاباحة بالسبب السابق وكانت في القصور تنفي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت لكل بالاباحة  
الاصيلة واستدل ابو جابري يوسف بقوله لعن الله المحلل والمحلل والمحلل هو الزوج الثاني  
وقد ساء محله ومعناه الميث بكل فكل الذي ثبت به اما ان يكون لكل السابق او لكل الجديد

لا سبيل الى الاول لاستلزامه تحصيل حاصل فتغير الثاني وبالصورة تكون غير الاول والاو لمحل  
ناقص وهو لكل الثابت بما بقي من الطلاق فتكون لكل الجديد الثابت بالزوج الثاني كما هو هو يكون  
بالاطلاقات الثلث فيملكها الاول بعد الثاني ملكا نابا لاطلاقات الثلث فادون الثلث كانه الثلث  
لهدم واثبات لكل الجديد فيها ولو قالت مطلقة الثلث انقضت عدتي منك وتحللت بنكاح اخر  
وانقضت عدتي من اخر ايضا والمدة بمثل لك واختلفوا في ادى هذه المدة التي تصدق فيها  
المرأة فقال ابو جابري انها ستون يوما وقال ابو يوسف ومحمد تسعة وثلاثون يوما لاختار ان يطلقها  
في اخر الطهر وحيضها ثلثة ايام وطهرها خمسة عشر ليقين الاقل فالثلاثة اذا كانت ثلث مرات  
كانت تسعة والطهران ثلثون يوما فالجموع تسعة وثلاثون يوما ووجه قول الباع على تخريج  
محمد انه يجعل كانه طلقها في اول الطهر تحريزا عن ايفاء الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها  
خمسة عشر وحيضها خمسة لان من التادر ان تكون حيضها اقل لحيض او يمتد الى اكثر فيغير  
الوسط فجاء ثلثة اطهار وثلث حيض ستون يوما ويحتاج الى مثله من الزوج الثاني ايضا  
هذه في الحق وامانة الامة فعند الباع على رواية محمد عنه اربعون يوما وعلى رواية الحسن  
خمس وثلاثون يوما وعند ابى يوسف ومحمد واحد وعشرون يوما فله تصديقها ان غلب  
على ظنه صدقها لانها امينة فيما تحت المدة وكذا له تصديقها لو كانت المرأة عارلة على ما مر  
به في البرزخية حيث قال فيها ان كانت عارلة او غلب على ظنه صدقها ساع تصديقها وانما  
اقصر المصنف على غلبة الظن اشارة الى ان عدالته ليست بشرط ولهذا قال في البدع لابا سر  
ان يصدقها اذا كانت ثقة عنده او وقع في قلبه صدقها وقال فيها ايضا من كونه رجل  
قالت لاخر طلقني زوجي وانقضت عدتي جاز تصديقها اذا وقع في الظن صدقها عدلة  
لم لا ولو قالت نكاح الاول فاسد ليس له ان يصدقها وان كانت عارلة انفق ظن منته انها  
كما تكون مصدقة في اجازها بانقضاء عدتها وتحليلها عند غلبة الظن يصدقها كذلك  
يصدق في اجازها بتطيق زوجها عند غلبة الظن ايضا وفيها ايضا سمع رجل من امرأة  
انها مطلقة الثلث والزوج يقول لا بل مطلقة اثنين لا يسع لمن سمع منها ان يحضر نكاحها  
ومعها ما استطاع انتهى يعني تصديق المرأة في قولها عند غلبة الظن وكلام المصنفين لا  
اليها واعلم ان عبارة المصنفين ما قال في كراهية فانه قال فيها واذا طلقها ثلثا فقلت قد انقضت  
عدتي ونزوجت بزوج اخر ودخل في وطلقني وانقضت عدتي منه وكذا في الاجاز للزوج



ان يصدرها عند غلبة ظنه وقال في النهاية انما ذكر اخبارها هكذا مبسوطا لانه لو قال حدثت لك  
 فتزوجها ثم قالت لم يكن الثاني دخل في ان كانت علة بشرائط الحكم تصدق والاتصدق وبما ذكره  
 مبسوطا لاتصدق في كل حال وعن الترخي لا تخل له ان تزوجها حتى يستفسرها لاختلاف  
 الناس في حلها بغير العقد وفي التفريق لو تزوجها ولم يستلها ثم قالت ما تزوجت او ما دخل  
 لي بصديق اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدارها على النكاح اعترافها بصحة ذلك  
 مناقضة فينبغي ان لا يقبل قولها كالموافق بعد التزوج كنت مجوسية او مرتدة او مفدة او مشكوك  
 الغير او كان العقد بغير شهود ذكره في كجامع الكبير بخلاف قولها لم تنقض عدي ولو قال الزوج  
 لها ذلك وكذبته تقع الفرقة كانه طلقها ولذا يجب عليه نصف المهر المتسمى او كاله انتهى ويؤيد  
 الاشكال المذكور ما ذكره في الخلاصة نقلا عن الفتاوى حيث قال وفي الفتاوى في باب الباء  
 ولو قال بعد ما تزوجها الاول ما تزوجت بلخر وقال الزوج تزوجت بلخر ودخل بك  
 لاتصدق للمرأة انتهى وصرح في الترتيب بخلاف الاشكال حيث قال تزوجت المطلقة ثم قالت  
 للثاني تزوجتني في العدة ان كان بين النكاح والطلاق اقل من شهرين صدقت في قول الامام  
 وكان النكاح الثاني فاسدا وان اكثر من شهرين او شهرين صح الثاني والا فدام على النكاح اقرار  
 بمضي العدة لان العدة حق الاول والنكاح حتى الثاني ولا يجتمعان فدل الاقدام على المضي بخلاف  
 المطلقة فلما اذا تزوجت بالاول بعد مدة ثم قال تزوجت بك قبل نكاح الثاني حيث لا يكون  
 اقدارها ليدل على اصابة الثاني ونكاحه انتهى وقال في فتح القدير ولو قال الزوج الثاني النكاح  
 وقع فاسدا لانها جامعتهما ان صدقته المرأة لا تخل للزوج الاول وان كذبته فدل كذبها  
 القاضي الامام ولو قالت دخل في الثاني والثاني منك فالعقد قولها وكذا على العكس وفي النهاية  
 لو قال لخل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجها هل تخل للاول قلت بيبقى الامر على ما  
 فيها ان كان صادقا فادخل له وان كان كاذبا فادخل له عن الفضلي لو قالت تزوجتني فاني تزوجت  
 غيره ولنقض عدي فتزوجها ثم قالت ما تزوجت صدقت فيكون النكاح باطلا لان يكون  
 اقرت بدخول الثاني في لم تصدق كانه والله اعلم يحمل قولها تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت  
 على معنى ما دخل في الاعتراف ما اعترفت به ولذا قال الا ان تكون اقرت بدخول الثاني فان لم  
 يثبت عليها فادخل له في الثاني والثاني منك فالعقد قولها وكذا على العكس وفي النهاية  
 لو قال لخل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجها هل تخل للاول قلت بيبقى الامر على ما

عن الذين مطلقا يقال اني بولي ابلاء اذ حلفت وفي الشريعة الحلف على ترك وطئ الزوجة مدته هكذا  
 عرفه في الحاوي والكفر وقال في البحر وهو تعريف لاحد قسمي الاباء وهو الحقيق اعني ما اشتغل على  
 القسم وهو قوله البتة ان لا اقربك او حلفت او والله او ما بولي ابلاء كقوله انا منك مولى قاصدا  
 به الاجاب او انت مثل امرأة فلان قاصدا به الاباء وقد كان فلان الى من امرته لان معنى الاول  
 انا منك حلفت وكذا الثاني بولي ابلاء فدخل الى القسم وبهذا سقط ما اعترض به في فتح القدير في  
 على التعريف المذكور من انه يرد عليه اليقين بتعلق ما لا يشبهه على القربان كقوله ان وطئت فلانة  
 على ان اصلي كمين او اغروا فانه لا يكون مولى مع ان التعريف المذكور صادر عليه ووجه  
 السقوط ظاهر مع ان عدم كونه مولى بهذا التخلو فان محذوف يكون به مولى على ما في  
 الجمع وان كان المسمى مولى وهو قول ابو يوسف والتعريف انشا مل كل من القسمين  
 السالم عن الابراء ان يقول هو اليقين على ترك وطئها اربعة اشهر فضاء عدا بالقسم او بتعلق  
 ما يشقه على القربان ولهذا قال في فاضل الانوار منع النفس عن قربان المنكوحه منفاة كذا  
 باليمين بالله او غيره من طلاق او عتاق او صوم وحذ لك ولو لم يقصد بقوله انا منك مولى  
 الاجاب بل قصد الخبر يكون كذبا فلا يكون مولى وكذا في قوله انت مثل امرأة فلان على ما  
 في فتح القدير هذا وما ذكره فهو الحلف المذكور وشرطه محلية المرأة بان تكون منكوحة  
 وقت تخير الاباء فلا يرد ما لو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك فتزوجها فانه يصير  
 مولى عندنا على ما في البحر عن المبسوط واعلمية الزوج المطلق عند البيع ولكن في عندنا  
 فيصح ابلاء الذي عنده بما فيه كفارة نحو والله لا اقربك فان قربها لا يلزمه كفارة وان مضت  
 المدة بلا قربان بابت بتطبيقه ولا يصح عندها واما لو آلتها هو فريته كانت فريته ففعل في يوم  
 او صلوة فلا يصح اتفاقا ولو آلتها لا يلزم كونه فريته كان فريته ففعل في يوم او صلوة  
 كذا في فتح القدير فان في كتابه ان طلق الذي حائز بالاتفاق وظهاره باطلا بالاتفاق  
 وابلوه على ثلثة اوجه في وجه يصير مولى بالاتفاق وهو انه اذا قال الذي لا امرته ان ترك  
 ففعل خرا او قال فامرته الاخرى له طالق او هذه طالق فانه يصير مولى بالاتفاق وفي  
 وجه لا يصير مولى بالاتفاق وهو انه اذا قال لامرته ان قربتك فعلى الصوم او الحج وفي وجه  
 لاختلافه وهو انه اذا قال لامرته لا اقربك فانه يصير مولى في قول الحج وفي قولها  
 لا يصير مولى والقربان يلزمه الكفارة انق وسببه سبب الطلاق الجعي وهو عدم طو



بينها وهما متشابهان في ان الابانة فيها موقفة الوقت لكن من الناس من يختار الجمع لان التدارك فيه لا يستغيب مكرها ومنهم من يختار الابداء لما ان التدارك فيه غير متضمن نقصان عدد الطلاق بخلاف الرجعي فانه يتضمنه كذا في الغناية وبيان حكمه والفاظه سباني في الكتاب وهي اى مدة الابداء اربعة اشهر للحرة وشهران للامة فلا بد له لو حلف على اقل منها بان يقول والله لا اقربك شهرا او شهرين او ثلثة اشهر وقال ابن ابي ليلى هو مولى هذا القول ان تركوطها اربعة اشهر بابت بتطليقه وهو قول ابي اولا فلما بلغه فتوى ابن عباس لا ابداء فهاون اربعة اشهر رجوع عنه فان قيل قوله تعالى للذين يؤتون من نساءهم تربص اربعة اشهر مطلق في الابداء مقيد في التربص بربعة اشهر فقييد الابداء بتلك المدة زيادة على النهر وذلك لا يجوز بفوتى ابن عباس فكيف رجوع ابرح عن قوله الاول لجيب بان فتوى ابن عباس وقع في المقدرات الشرعية والراى لا مدخل له في المقدرات الشرعية فكان مسموعا من الشارع ولم يرد عن احد خلافه فيجعل تفسير النص لا نفيد المطلقه فكان تقديره للذين يؤتون من نساءهم تربص اربعة اشهر ترك الاول لدلالة الثاني عليه وحكمه وقوع حلفه بانه ان يرتد عنه بان لا يعطها في المدة ولزم الكفارة في الحلف بان يقول والله لا اقربك اربعة اشهر ونحوه او الخراء في الحلف بان يقول ان قربك فبى حرم ونحوه ان حلت في عيئه بان وطئها في المدة ثم شرع في بيان الفاظه وهي على نوعين صريح وكناية فالصريح نحو لا اقربك لا باجماعك لا اطاك لا باضامك لا اغتسل منك من جنبه وكناية نحو لا امسك لا ابتك لا اغتسلك لا امسك لا اعطيك لا ادخل عليك لا اجمع راسي ورأسك لا اضامك لا ادنوك لا ابنت معلنه فراش لنفس جلدى جلدك لا اقرب فراشك في الصريح يكون مولى ما يند حتى لو ادعى لم يعرف احاء لا يصدق ففناء ويصدق ديانة وفي الكناية لا يكون مولى بلا دينة ويدين في القضاء كذا في فتح القدير والبحر وفي فتح القدير ان الصلح موطئ بتادد المولى لعلة الاستعمال فيه سواء كان حقيقه او تجارز الا بالحقيقة والالوجيكون الصريح لفظا واحدا اعني لا باجماعك فلي هذا صريح كون الالفاظ المذكورة صريحا وعن المتن قوله لا انا م معناه لا بد منه فيكون هذا ايضا من الصريح واعلم ان الصريح وان كان لا يحتاج الى التنبه لكنه لا بد ان لا يكون صارف عن الابداء لما في غاية البيان عن الشامل حلف لا يقربها وهو جائز لا يكون مولى لان البوح ممنوع عن كوطي بل كحيف فلا يصير كمنع مغلغا

الى كمين انتهى فلو قال لزوجه وامته والله لا اقربك او والله لا اقربك اربعة اشهر كان مولى لما تلوناه من قوله تعالى للذين يؤلون الابنة اشار باطلاقه الى انه صريح في الكناية والا لذكر البينة وبالمنا لين الى انه لا فرق بين تعيين المدة او الاطلاق لانه كالتأيد وبذكر القسم الى انه لو قال لا اقربك ولم والله لا يكون مولى على ملكه البحر عن الاسبيجاني واشار ايضا الى انه لو قال لامرأته والله لا اقربك في هذا البيت لا يكون مولى الى انه لو قال لامرأته والله لا اقربك يكون مولى منها حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب يقع على كل واحدة منها تطليقه ولو قال والله لا اقربك بكذا كان مولى من واحدة حتى لو مضت اربعة اشهر يقع الطلاق على احدها على ما في قاضيان وهل يقع تشريك الاخرى اليها في قاضيان ايضا رجل الى من امرأته ثم قال اشركت في ابدائك هذه الامر اخرى له لا يكون مولى من الثانية ولو اشركت في انظها رصح اشركت لان الكلام الاول قد تم فلا يملك تغييره وفي الظاهر باشر الدائنة لا يتغير حكم الاول وفي الابداء يتغير لانه لو صح الاشراك في الابداء يتعلق الحث بقربانها جميعا فلا يصح اشراكه انتهى وقال في ابداءه والفرق بين الابداء والظهار ان الشراكة في الابداء لو صحت لبثت اشراكه في المدة فيصير كل واحد منها اقل من اربعة اشهر وهذا يمنع صحة الابداء فانضم منه معنى قول قاضيان يتعلق الحث بقربانها جميعا وظهر منه ايضا انه لو ادى منها مدة لو قسمت تلك المدة خففت كل واحد منهما اربعة اشهر فاكثر فانه يكون مولى من الثانية بالاشراك على ما صرح به في البحر ثم ذكر نقلا عن الكرخي انه لو قال لامرأته انت على حرام ثم قال لامرأته الاخرى قد اشركت معها كان مولى منها كما في قوله والله لا اقربك على ما مر اتقا ولو قال انتا على حرام كان مولى من كل واحدة منها على حدة ونلزمه الكفارة بوطئها بخلاف قوله والله لا اقربك بحيث كان فيه مولى منها على ما مر لان هذا صار ابداء لا يلزمه من هناك حرمة الاسم وذلك لا يتحقق الا بقربانها واما قوله انتا على حرام صار ابداء باعتبار معناه وهو اثبات التحريم واثبات التحريم فوجوده في كل واحدة منها فيثبت الا في حق كل واحدة منها على حدة واشار ايضا الى انه لو قال والله لا اقربك حتى تقدم فلان او يموت فلان لا يكون مولى في شيء من هذه الصور انك لا احتمال ان تقدم فلان في المدة وكذا ان يموت هي او فلان في المدة فلا يمين على اربعة اشهر يقينا ولو قال والله لا اقربك حتى يخرج الدجال او حتى تطلع الشمس من مغربها يكون مولى استحسانا كذا في قاضيان وذكر في الكناية عن الكناية ان لو جعل للابن دية غايه فانه ينظر ان كان لا يرعى وجوده



في مدة الأبد يكون موليا مثل ان يقول في وجب والله لا اقربك حتى اصوم المحرم او قال والله  
 لا اقربك حتى اتي الكوفة وبينه وبين الكوفة مسيرة اربعة اشهر وان كان اقل من ذلك لا يكون  
 موليا وان كان يسي وجوده في المدة ولكن من لازم وجوده رواى الكناج مثل ان يقول  
 لامرأته والله لا اقربك حتى اطلقك ثلاثا فانه لا يكون موليا وكذا اي كان موليا لو قال افرق  
 فليج اوصوم او صدقة او فانت طالق او عبدى حر وانما صار موليا به التحق المنع باليمين  
 بذكر الشرط والجزاء وهذه الاجرة مانعة من الوطى لافها من المشقة فصارت في معنى اليمين  
 بالله تعالى بخلاف اليمين بنحو الصلوة والغزو ولعدم المشقة فيها لانه يسهل عليه انجامها  
 وفي الكاوى القدسي لو حلف بالصلوة لم يكن موليا وقال محمد وزفر يكون موليا ويتخذ  
 اننى وفي الحلف بعتق عبد مخرق الى يوسف هو يقول يمكنه ان يبيعه ثم يفر بها فلا يلزمه  
 شئ ولها ان البيع موهوم بناء على ان الاصل عدم ما يحدث فلا يمنع المانعة في الأبد  
 ولكن ان باع العبد سقط الأبد عنه بالاجماع لانه صار بحال ملك فربانها من غير ان يبر  
 شئ وان اشتراه بعد ذلك لزمه الأبد من وقت اشتراؤه لانه صار بحال لا يملك قبلها  
 الا بعتق يلزمه ولو كان جارا معها بعد ما باعته ثم اشتراه لم يكن موليا لان اليمين قد سقطت  
 بوجود شرط كحنت بعد بيع العبد وان مات العبد قبل ان يبيعه سقط الأبد لانه يمكن من  
 قربانها بعد موته من غير ان يلزمه شئ كذا في الكافي وقال في الحائنة اذا قال لها انك  
 فعلى كفارة اليمين فهو مول وكذلك اذا قال لها ان قربتك فعلى يمين ولو قال لها ان قربتك  
 فعلى حج او عرة او هدى او صدقة او اعتكاف او صيام فهو مول ثم قال نقل عن الخليل  
 وعند محمد وزفر لا يكون موليا ثم قال وذكر ابن سماعه عن ابي يوسف اذا قال لامرأته  
 اذا قربتك فوالله لا اطلقك فلا تزني او بفلا تزني امرأة اخرى له فلا يكون موليا ولو قال ان  
 قربتك فلا تزني طالق بعد سنة فهو مول وذكر هشام عن محمد اذا قال ان قربت امرأتي  
 فعلى حبة في المساكين ان نوى الصدقة فهو مول والافليس يمول والقول في ذلك قوله  
 وفي تعليق قاضيان رجل قال لامرأته ان وطئت ما دامت معي فانت طالق ثلاثا ثم راد  
 أحيلة قال تحد بخلها بخلقة بانية ثم تزوجها من ساعته فبطل ما فليحنت اننى  
 اى لا يحنت في بنية لانه موقت بملك ذلك الكناج ويسقط الأبد ايضا بوطئه فاجرها  
 بغير الله في المدة حنت في بنية ولزمته الكفارة او اجر مخرقا للشفا في لان الله تعالى

قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم وعد العفوة والعفوة لا يجب عليه عقوبة فلنا وعد العفوة في  
 الآخرة وذلك لا ينافي وجوب الكفارة في الدنيا ويسقط الأبد حتى لو مضت اربعة اشهر لا يقع  
 الطلاق لا ارتفاع اليمين بالحنت والاي وان لم يبرك في المدة بانت بمضيها اى مضي المدة لان معنى  
 الأبد ان مضت اربعة اشهر ولم اجامعك فانت بانية فيكون في معنى التلقين وقال الشافعي لا يقع  
 البيوتة بمعنى المدة ولكنه يوقف بعدها على ان يفي إليها او يفارقها فان ابي ان يفعل نية بغير  
 انقاضي لانه مانع حتمها في الجماع فينوب القاضي من انية السريح كذا في كجب وكفنة قلنا انظروا  
 بمنع حتمها وهو الوطى في المدة لجازد الشرع بزوال نية الكناج عند مضى هذه المدة على ما هو المأثور  
 عن العبادلة الثالث ويسقط اليمين عطف على بانت ان حلف على اربعة اشهر وبقيت ان اطلق  
 عن قيد المدة بان قال والله لا اقربك وكذا لو قال ابد اعلى ما في الكفافية يعني اذا مضت اربعة  
 اشهر ولم يفر بها فلا يخلو اما ان كان حلف على اربعة اشهر او على الاطلاق او على الأبد فان كان  
 الاول سقطت اليمين لكونها موقفة وان كان الثاني والثالث لا تسقط لعدم كونها موقفة  
 ولم يوجد كحنت حتى يرتفع به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج بتكرار المدة وان كانت اليمين  
 باقية عند عامة المشايخ لانه لم يوجد منه منع حتمها بعد البيوتة لعدم حتمها بعد في الجماع  
 فلا يتحقق من الظلم لها وقبل يتكرر بتكرار المدة قبل انقضاء المدة لان الأبد في حق الطلاق  
 بمنزلة الشرط المتكرر كما في الكلام حنت مدة اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق باين  
 والاصح قول العامة لما ذكرناه والم هذا اشار بتفريع قوله فلو تكها قايما بعد البيوتة بمعنى اربعة  
 اشهر بعد انقضاء عدتها عاد الأبد لبقاء اليمين سواء كان تكها قبل التزوج بزوجه اخر او بعد  
 لكنه لو تكها قبله يعود اليه باقى من الطلقة او الطلقتين لعدم الهادم ولو تكها بعده يعود اليه  
 بثلاث طليقات لان الزوج الاخر يهدم ما دون الثالث كما يهدم الثالث على ما سياتى من البيتين  
 فان مضت مدة اخرى بلا ووطى بانت باخرى لان اليمين كانت باقية وبالتزوج حدث حتمها  
 فيتحقق الظلم منه بمنع حتمها فيجوزى بالطلاق الباين ليزول الظلم منها ولو وطئها في مدة اخرى  
 سقط الأبد ولزمه الكفارة والجر فان تكها ثانيا فكذلك لما ذكرناه من ان اليمين باقية والظلم  
 متحقق ويعتبر ابتداء هذا الأبد من وقت التزوج على ما في الهداية بخلاف ما اذا تزوجها قبل  
 انقضاء المدة فان ذلك الأبد يعتبر من وقت الطلاق لا من وقت التزوج على ما في الكفافية  
 نقل عن التبراشي فان تزوجها بعد زوج لمرأى بعد ما بانت بالأبد تلك المرأة على ما يشعر بغيره



فلا بد ان لا يقع الطلاق عليها بالابداء الاول لانه مفيد بطلان هذا الملك لما ذكرناه انه غير المتعلق  
 بمعنى الوقت كانه قال كلما مضت اربعة اشهر فانت طالق وتعلق الطلاق بمضت في طلاق هذا  
 الملك الذي حصل فيه التعلق واليمين باقية لعدم التقيد بالوقت وعدم الحث فان وطئ  
لزم الكفارة في اليمين بالله او بحوله في اليمين بغير الله لان موجب الحث في اليمين هو هذا  
ولا يمين كرامة بمعنى كرامة وان لم يطل لما ذكرناه من انه مفيد بطلان هذا الملك وهذا في البتة  
 بالابداء ثلث مرات واما لو بان بالابداء مرة او مرتين ونزوح تحت زوج الحرة عادت الى  
 الاول عادت بثلاث نكاحات وتطلق كلما مضى اربعة اشهر بل وطئ حتى تبين منه بثلاث  
 نكاحات وكذا في الثاني وثالث الى ما لا يتناهى هذا عندها وقال محمد عادت بما بقي  
 من الطلاق بناء على ما من الخلاف في مسألة الهدم على ما في التبيين وكذا ان لا يكون  
 موليا لو اتي من اجنبية اي لو قال لها والله لا اقربك مثلاً ثم تزوجها لم يكن موليا لان الكفر  
 في حرجه وقع باطلا لعدم الحمله ان الحمل نساؤنا بالنسب السابق فكان كبيع كيسة فلا يتقبل  
 بعد ذلك صحيحا وكذا لو قال لاجنبية انت على كذا ثم تزوجها لا يكون مظاهرا على ما في  
 الحاوي والعناية او من ممانته لما ذكرناه ولكن ان قربتها كفر عن يمينه لتحقق الحث في اليمين  
 منعقة في حق الحث لانها تعد تصور الخلق عليه ولا تعد حكمة حرمة اما المطلقة بالطلاق  
 اذ رجعية فكانت رجعية لعينام الرجعية فيها فيكون موليا بالابداء بها واعترض بان الابداء  
 جزاء الظلم منع حتمها في الجماع والمطلقة الرجعية ليس لها حق في الجماع حتى يكون لها ولا يبر  
 المطالبة بذلك وكان المستحب للزوج ان يرأبها بغير الجماع فلا يكون الزوج ظالما حتى يبر  
 عليه الابداء لجيب بان الحكم في محل النص مصاف الى النص دون المعنى والمطلقة الرجعية  
 من محل النص لانها من نساؤنا ولا يبداء فادون اربعة اشهر كذا روى عن ابن عباس وفيه  
 خلاف ابن ابي ليلى على ما قد مناه مع جوابه فلو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعدها  
 كان ابداء لان جماع بينهما حرام فصار كما سمع بالفظ الجمع ولو ملك يوما او ساعة بعد قوله  
 والله لا اقربك شهرين ثم قال لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين فليس بالابداء وكذا لو قال  
 والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين باعادة القسم على ما في الهداية وهذا لان الثاني  
 ايجاب مبتداء وقال في العناية والاصل في ذلك انه اذا لم يعد اسم الله في المظوف ولا  
 حرف التثنية لم يكتف بها ساعة دخل المظوف في حكم المظوف عليه كانه في المسئلة الاولى

واما اذا كانت الامور المذكورة فقد كان ايجابا مبتداء وعلى هذا في المسئلة الثانية لا يكون  
 موليا لغوات الامور الثلاثة لوجود الملك يوما وليلة اسم الله وحرف التثنية فقد صار منوعا بعد  
 اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية مضافا الى الاولى بقوله بعد الشهرين الاولين اربعة الايام كانت  
 فيه فلم يتكامل المدة اعني اربعة اشهر فلا يكون موليا ويكون كلامه يمينين مستقلين يلزمه  
 بالقرآن كقارتان ولو قال والله لا اقربك شهرين ولا شهرين لا يصير موليا لانه باعادة  
 حرف التثنية صار ايجابا بالحر و صار باليمين وتدخلوا كذا لو قال والله لا اكلم فلانا يوما ولا يومين  
 ان اليمين تنقضي يومين لانه اعاد كلمة التثنية فصار الثاني منفردا عن الاول فتدخل وقتها  
 الانفراد لان الوقت الواحد يصلح وقتا لا يمان كثيرة فان من قال والله لا اكلم فلانا شهرا  
 ولا ادخل هذه الدار شهرا ولا اكل هذا الطعام شهرا فمضى شهر واحد ينهي الايمان كلها فذلك  
 هنا اذا مضى شهران فقد مضت مدة كل واحدة من اليمينين فيمكنه قربان امراته في مدة  
 الابداء بغير شيء يلزمه فلا يصير موليا بخلاف المسئلة الاولى فانه لما لم يفرق مدة الثانية  
 تبقى على حدة كان الكل مدة واحدة فكان موليا فلم منه ان ياذكره النص لا يكون موليا لغوات  
 الامر من الامور الثلاثة وكذا لو قال لا اقربك سنة الا يوما مخلوفا لرؤفان الاستثناء  
 مصروف عنده الى اخرها ما كان لو قال اجرت داري هذه سنة الا يوما او قال لطلعت ابي  
 سنة الا يوما فتمت مدة المنع ولنا ان كل واحد من لا يمكنه القربان اربعة اشهر لا يشي يلزمه هذا  
 ليس بصا دق على ما نحن فيه لانه يمكنه القربان بلا شيء اذ للمستثنى يوم منكر فاما من يوم بمر عليه  
 بعد يمينه الا ويمكنه ان يجعله المستثنى فيقربها فيه من غير شيء يلزمه ولا يجوز صرفه الى اخر  
 السنة لانه معين فيكون نفي الكلام من المنكر الى المعين بغير حجة لان الجمالة لا يمنع انغفار الميز  
 بخلاف الاجارة فان الحجة ماسة فيها الى العرف الى اخر السنة لتصح الاجارة فانها لا تصح  
 مع التكرار للجمالة وتاجيل الدين كالاجارة فانه لا يصح مع الجمالة ايضا فان قربها وقبى  
 من السنة اربعة اشهر او اكثر صار ابداء اي بالاتفاق على ما في العناية لان الاستثناء سقط  
 وقد بقي مدة الابداء ولكنه لو قربها في يوم صار موليا اذا غربت الشمس من ذلك اليوم ولا  
 موليا بجزء القربان بخلاف قوله سنة الا مرة فانه اذا قربها صار موليا من ساعته كذا في  
 البحر وفيه ايضا ان التقيد بالسنة في قوله لا اقربك سنة اتفاه لانه لو أطلق فقال  
 لا اقربك الا يوما لا يكون موليا ايضا لكن اذا قربها هنا صار موليا مطلقا وكذا لا فرق بين



الاقتصار على اليوم وبين وصفه بقوله الايوما اقربك فيه في عدم كونه موليا لكن هنا لا يصبر موليا  
 ابدا قريبا او لا وقال في الحائنة عن الكا في لوقال لامرأته والله لا اقربكما الا يوم اقربكما فيه  
 لم يصبر موليا ابدا ولوقال الايوما ولحد اقربها في يوم واحد يصبر موليا بعد مضية ولوقربها  
 يومين حنت ولوقال لا ادخل بصره وامرأته فيها لا يكون موليا لانه يمكنه القربان من غير شئ  
 يلزمه بالاحراج من البصره قبل معنى المدة فان كان لا يمكنه بان كان بينه وبين البصره ثمانية  
 اشهر مثلا صار موليا على ما في الخبر عن جوامع الفقه ثم قال واما على ما ذكره قاضيان اعيان  
 لاربعة اشهر ثم تقببه وقال والذي يظهر ضعفه لا مكان خروج كل منها من موضعها الى  
 اخر فليتيقن في اقل من اربعة اشهر فاعبره الى ثمانية اشهر كان في جوامع الفقه قلت الجواب  
 عنه على ما في الكفاية ان الزوج لا يقدر على ذلك بنفسه والقدره بالغير غير معتبرة عند  
 الحج وعند ما ان القدره بالغير وان كانت معتبرة الا انه لا بد ان يكون الزوج قادر على  
 اكتساب سبب القدره وفيما نحن فيه ليس بقادر عليه فان قيل ان من له اربعة نسوة  
 اذا قال والله لا يقربهن يصبر موليا منهن ان لم يقربهن جميعا اربعة اشهر من عنده عندنا  
 مع ان له ان يطاء كل واحدة منهن الى ان ياتي على الثلث من غير شئ يلزمه لما ان تحت لا تتعلق  
 بلخراة الخلو فقل ان ياتي بالكل كالو حلف لا يدخل هذه الا دور الاربع له ان يدخل كل واحد  
 منها من غير حنت ما لم يدخل الكل ثم لما كان في مسئلة الحلف على اربع نسوة بنفى القربان  
 موليا في المكان في حق كل واحدة منهن علم ان امكان القربان من غير شئ لا يمنع صحة الابد  
 فكيف يستقيم القليل بقولهم لانه يمكنه القربان اجيب عنه بانه انما صار مع امكان القربان  
 على الوجه المذكور لان الحالف ظالم في حق كل واحدة منهن بمنع حنتها في الجماع كالوعقد  
 بينه على كل واحدة منهن على الانفرد الا انه لا يلزمه الكفارة بقربان بعضهن لان الكفارة  
 موجبة الحنت فلا يجب ما لم يتم شرطه ولكن عند تمام الشرط لا يكون وجوب الكفارة بقربان  
 الاخره فقط بل بقربان جميعا واما وقوع الطلاق في الابد فباعتبار البر والبر والبر  
 في واحدة منهن فلهذا بين معنى المدة كذا في النهاية والعمارة وان عجز المولى عن وطئها فله  
 او مرضها او رفقها او صفرها فيه اشارة الى ان صفر الزوجة لا يمنع صحة الابد بخلاف صفر  
 الزوج فانه يمنع صحة الابد على ما صرح به في الحائنة عن شرح الطحاوي قال والعسى او  
 المجنون او المعوه لو اتا ثم اذا الى من امرأته لا يصح ابدؤه انتهى واجبه اولان بينها وبينه سلفة

اربعة اشهر من وقت الحلف الى اخر مدة الابد وقيد باربعة اشهر لان فسادها لا يصح الفسخ  
 باللسان بل يلزمه الجماع سواء قدر على الجماع او بمنعه مانع كما يلزمه الجماع في العجز الحكي على ما صرح  
 به في الحائنة حيث قال والمعتبر في الفسخ باللسان هو العجز الحقي دون الحكي والحقي ان يكون  
 الزوج مريضا لا يستطيع جماعها او كانت مريضة او صغرة لا تستطيع جماعا او كانت غائبة  
 وبها مسافة لا يقدر على قطعها في مدة الابد او يكون مخجبة في مكان لا يعرفها الزوج  
 او تكون رنقاء فالنفي في جميع ذلك بالقول وكبحر الحكي ان يكون لحد ما حرم ما ثم ذكر عن الحنفية  
 وقال ولو كان المانع شرعا بان كان نحر ما بينه وبين الحج اربعة اشهر فففيه بالجماع لا غير وكبحر  
 باللسان اذا كان لا يقدر ان يدخلها عليه ثم ذكر عن شرح الطحاوي ولو الى من امرأته وهو مجنون  
 وهي مجبوسة او كان بينه وبين امرأته اقل من اربعة اشهر الا ان العدو او السلطان يمنعه  
 من ذلك فان فيه لا يصح الا باللفظ وكذلك لو الى من امرأته وهي حرة وبنيه وبين الحج  
 اربعة اشهر فان فيه لا يكون الا باللفظ وان كان عاصيا في فعله ثم انما اعتبر النفي باللسان  
 في حق المريض حال قيام الرحمة لا بعد البينونة حتى ان المريض اذا الى من امرأته ومضت اربعة  
 اشهر ولم ينفي اليها حتى بانت منه بتطبيقه ثم فاد اليها بلسانه بعد ذلك لا يبطل الابد حتى  
 لو تزوجها وهو مريض على حاله ثم مضت اربعة اشهر ولم ينفي اليها بانت بتطبيقه لخرى  
 واما النفي بالجماع فكما يعتبر حال قيام الرحمة يعتبر بعد البينونة وانحلت البين ولا يقع حتى  
 ان الصحيح اذا الى من امرأته ومضت اربعة اشهر وبانت منه بتطبيقه ثم جماعها يبطل الابد  
 حتى لو تزوجها بعد ذلك ومضت اربعة اشهر لخرى من غير جماع لا يقع عليها طلاق لخرى انتهى  
 فففيه باللسان وذلك مثل ان يقول فنت اليها او رجعت اليها او بطلت الابد ان استمر العذر  
 المانع للنفي باللسان من وقت الحلف الى اخر المدة هذا اذا كان الابد مطلقا مرسلا او لو كان  
 معلقا بشرط فانه يعتبر استمرار العذر حتى جواز النفي باللسان وعدمه من وقت وجود  
 الشرط لامن وقت الحلف حتى لو قال لامرأة وهو صحيح لو تزوجتك فوالله لا اقربك قريبا  
 في مرض يعجز عن الجماع ففاء بلسانه صح لوجود العذر عند وجود كسر كذا في كنفه لير  
 فلورال العجز في المدة نفي النفي بالوطئ واعلم ان مسئلة عجز المولى عن وطئها على اربعة اوجه  
 لحد ما انه الى وهو مريض واستمر عذره من وقت الحلف الى اربعة اشهر فففيه باللسان عند  
 وقال الشافعي انه لا في الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي منا لانه لو كان فيا كان خشا لا في



يستلزم كمين وجوب الكفارة وانتفاء الفرقة ثم انفى باللسان لا يعتبر في أحد الحكمين وهو الكفارة وذلك  
في الآخر ولنا انه اذا ما ذكر المنع لا يمنع حتما لان الزوج اذا كان عاجزا عن الجماع حال الابد لم يكن  
قصده الاضرار بمنع حتما في الجماع اذا لاحق لها فيه ح وانما قصده الايجاز باللسان ومثل ذلك  
ظلم يرتفع باللسان واذا ارضاها باللسان ارتفع الظلم لان التوبة بحسب الجناية فلا يجازى  
بالطلاق ولا يلزم من كونه فينا على هذا الوجه ان يجنب الكفارة لانها جزاء الحث والتحت لا يتحقق  
بالنفي باللسان والحاصل ان النفي باللسان يعمل على الجماع في حق ابطال الابد ونفي الطلاق  
لان حق الحث فان قيل اذا لم يتحقق منه الظلم بمنع حتما وجب ان لا يتحقق الابد ايضا لانتفاء  
عليه لجيب عنه بان النص يقتضي صحة الابد من النساء مطلقا بلا تفصيل بوصف الصحة  
فلا يجوز اشتراطه لانه يقتيد الطلاق وذلك نسخ لا يجوز اوله لانه يقلل فيه ابطال الحكم النص  
والقيل على وجه يبطل حكم النص باطل لان الحكم في موضع النص ايضا فالنص لا الى  
العله وانما اعله لاحاق غيره به وثانيها انه الى وهو صحيح وبقي بعد ايلاده صحيحا مقدار ان  
يستطيع فيه ان يجامعها ثم مرض بعده في المدة ففيه بالجماع عندنا خلافا لغيره لان الاعتبار  
عنده اخر المدة وهو عاجز عنده قلنا لما تمكن من جماعها فقد تحقق منه الظلم بمنع حتما في  
الجماع فلا يكون رجوعه الا بايقاد حتما في الجماع وثالثها انه الى وهو مرض فقد رعى على الجماع  
في المدة وفيه بالجماع ايضا سواء كان قادرا لها في مرضه بالقول او لم يقا اما الثاني فقط  
واما الاول فلا بد قدر الاصل وهو الجماع قبل حصول النفي بالخلف وهو النفي باللسان وذلك  
لان النفي بالنفي باللسان عدم ثبوت البينونة بمضي اربعة اشهر وذلك انما يترتب على مضي هذه  
المدة فقبل مضيتها اذا صح صار ظالما في حقها فيبطل الخلف ويرجع الى الاصل ورابعها انه  
الى وهو مرض ثم مرضت امراته قبل ان يبرأ هو ثم برأ وبقيت مرضية الى انقضاء المدة فان فيه  
بالوطي عندنا وعند غيره بالقول له انه لم يكن ظالما في حقها بمنع الجماع لاستمرار نوع المرض  
من وقت الخلف الى اخر المدة ولنا انه اختلف سبب الرخصة لان كلا الرضيان يوجب رجوع النفي  
باللسان واختلف اسباب الرخصة بمنع الاحتساب بالرخصة الاولى عن الثانية  
وتفسير الاولى بان لم تكن كالسفر اذا نيم لعدم لانه مرض مرضا مسجلا له النيم بانفراده لم يجز  
له العسله بذلك النيم كذا في المراتك مع النفي بالقول فلا يبنى حكمه على مرض الزوج كذا في  
الفصولين يعني ان الميع عندنا عين المرض لا نوعه وقد بطل على الاول بالثاني والثاني غير مستمر

من وقت الخلف الى اخر المدة فحين النفي بالجماع لا انتفاء شرط النفي باللسان وهو الاستمرار على ما اتفق  
اليه بقوله ان استمرار العذراء والحاصل ان النفي باللسان في حق المريض انما يعتبر بشرطين  
احدهما استمرار النفي الميع من وقت الخلف او من وقت وجود الشرط الى اخر المدة حتى لو لم يستمر  
كان في الصور الثلاثة المذكورة تيقن النفي بالجماع وثانيها قيام الزوجية اي الرجعة بينها حتى  
لو اله وهو مريض ومضت اربعة اشهر ولم ينفي قيامت منه ثم صح ففاد في صحته بلسانه  
لم يصح فيه ولم يبطل ايلاده لعدم بقاء الزوجية حين فاد حتى لو تزوجها ثانيا وهو مريض  
ففا بلسانه يرجع ايلاده وصح فيه عند ابى يوسف وعندنا لا يصح والاصح هو الاول  
على ما في الزيلعي وغيره لان الابد وجد منه وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض ايضا  
وفي زمان الصحة صارت هي مبانة لاحق لها في الجماع فلا يعود فيه حكم الابد ولها  
ان ذلك بتفسير منه فانه كان يمكنه النفي باللسان قبل مضي المدة ولا يبين واما النفي  
بالجماع فلا يشترط فيه قيام الزوجية بل يعتبر بعد البينونة ايضا حتى لو آلى وهو صحيح  
فمضت اربعة اشهر بلا نفي قيامت ثم جامعها بطل ايلاده حتى لو تزوجها بعده ومضت  
اربعة اشهر بالجماع لا تطلق كذا في الفصولين وقد ذكرناه من الحائنة وان قال لها  
اي لزوجته انت على حرام كان موليا ان نوى التحريم او لم ينو شيئا من الكذب والطلاق  
والظهار والتحريم اما اذا نوى التحريم فلا بد لحرمة الثانية باليمين اذ في الحرمان وهي  
الحرمة بالابد لا ينادون الحرمة الثانية بالظهار والطلاق وفيه تفصيل ذكرناه في  
الكتابيات وان نوى ظهارا فظهارا وعند ابى ج وابي يوسف وقال محمد ليس بظهار لانه تشبيه  
المحللة بالحرمة ولا تشبيهه ههنا ولها انه اطلق الحرمة وهي تحت انواعا والظهار من تحتها  
فصحى نيته وان نوى الكذب فكذب لا يقع به الطلاق ولا الابد ولا الظهار لانه نوى  
حقيقة كلامه لان المرأة كانت حلالا له فقوله انت حرام خبر غير مطابق للواقع فيكون  
كذبا فالسنة به يكون بيان نفسه تفسير وتفسير وان نوى الطلاق فبارك ان لم ينو شيئا  
من العدد او نوى واحدة او اثنين وان نوى الثلث فثلث لانه من الكتابيات فيعمل نيته والقوى  
على وقوع الطلاق به اي بقوله انت على حرام ومحوه وان لم ينو الطلاق على ما روى عن ابى  
بكر الاسكاف والهندواني قال في التاخر حائنة اذا قال لامرأتين اتعا على حرام بنوى الطلاق  
في احدهما والابد في الاخرى فيها طالقان على ما روى عن ابى يوسف ومحمد لان اللفظ اتعا



لا ينظم العيبين المختلفين فحل على الاغلاظ وهو الطلاق وعندنا ينجى كإحدى وفي المحيط وكذلك  
 إذا نوى في أحدهما ثلث بطلقات وفي الأخرى واحدة فهذا طلاقان فلنا في قول أبي يوسف  
 وقال أبو جعفر ينجى كإحدى ويجب أن يكون هذا قول محمد أيضا وعليه الفتوى ولو قال هذه على حرم  
 وهذه وهو بنوى الطلاق في أحدهما والأيلاء في الأخرى فهذا طلاقان ولو قال هذه على حرم  
 بنوى الطلاق وهذه على حرم بنوى الأيلاء فهو كإحدى ولو قال لا أمر أنه وأم ولدها على حرم  
 بنوى في الحرة الأيلاء وفي لم الولد الطلاق فهو أيلاء فيها وكذا بقوله كل كل حل حرام على أو هرجه  
 بدست راست كبرم بروي حرام للمعرف على أن الناس يريدون بطل هذه الألفاظ الطلاق  
 وفي الخلاصة عن المحيط إذا قالت لزوجها أنت علي حرام أو قالت أنا عليك حرام كان يمينا وإن لم  
 كان في جانب الزوج حتى لو مكنت زوجها حنت ويلزمها الكفارة ثم ذكر عن الفتاوى إذا قال لا أمر أنه  
 أنت علي حرام والحرام عنده طلاق لكن لم ينوطا وقع الطلاق قال المرغباني لا أقول لا ينشطر  
 أئنه لكن يجعل نأويا عرفا وكذا في قوله هرجه بدست راست كبرم برمن حرام لا يصدق  
 أنه لم ينو ولو قال هرجه بدست كرفته أم بمنزلة قوله كبرم ولو قال هرجه بدست جب كبرم  
 قال في مجموع النوازل لا يكون طلاقا وإن نوى ولو قال هرجه بدست راست كبرفته أم  
 لا يكون طلاقا لأن العرف في قوله كبرم ولا عرف في قوله كرفته أم ولو قال هرجه بدست  
 كبرم ولم يقل راست واجب فهو بمنزلة قوله هرجه بدست راست كبرم ولو قال كل حل حل  
 على حرم أو هرجه من حلل است برمن حرام قال في الفتاوى الصغرى لا بد من أئنه وعليه  
 ما في المحيط حيث قال فان نوى البين أو لم ينو شيئا كان يمينا وينصرف إلى الطعام والشراب  
 ولا تدخل فيه امرأته إلا بالئنه است حسا ناهكذا قال محمد وعن مشايخ بلخ أنه تدخل امرأته بغير  
 ئنه ثم على قول محمد إذا نوى امرأته حتى دخلت فيه لا يخرج الطعام والشراب من البين فيختص بئاني  
 ذلك وجد وإذا تناول شيئا من الطعام والشراب حنت وانفتحت حكم بئنه حتى لو قرب إليه  
 بعد ذلك لا حنت ويستوى أن يتناول شيئا قليلا أو كثيرا بخلاف ما إذا حللت لا يأكل هذا  
 الطعام وذلك لأن الطعام ما يستوفيه واحد لا يحنث مالم يستوفيه جميع ذلك وكذا لا يدخل  
 اللباس إلا بالئنه وإذا دخل لا يخرج الطعام والشراب وإذا نوى الطعام والشراب فهو على ما  
 نوى ولو نوى الطلاق في نسائه والبين في نعم الله فهو طلاق وبين **باب الخلع** والفرق  
 بينه وبين الأيلاء أن الأيلاء تنوز من قبل الزوج والخلع تنوز من قبل المرأة وأن الأيلاء

مجرد عن المال بخلاف الخلع ولينين المعنيين لخره عن الأيلاء وهون في اللغة التزج وفي التسمية  
**الفصل عن النكاح** وفيه إشارة إلى أن الخلع طلاق كما هو عندنا لا يصح على ما روي عن أنشافه  
 في قوله القديم لنا قوله تعا فلا جناح عليها فيما افتدت به بقرنيه أو له على ما بيناه في حاشيتنا  
 على المرات وقيل إن قصد المرأة نفسها مال تجلها به أي بلال والاولى منها ما عرفت بمفهوم  
 مشايخنا أنه إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبول المرأة بلفظ الخلع أو بما في معناه لأن الأول  
 منقوض بالمعنى اللغوي لأن الخلع بالضم قديم في اللغة بمعنى الفصل عن النكاح على ما في القاموس  
 والثاني منقوض بالطلاق على ما في وسيما في الفرق بينها وبما عرى عن البديل مع أنه خلع أيضا  
 على ما صرح به في الخلاصة والبرزانية وسنذكره أيضا وفي الحاشية نقلا عن المحيط إذا امر  
 الرجل امرأته بالخلع فهو على أربعة أوجه أما أن يقول الخلعى نفسك بالف درهم أو يقول الخلعى  
 نفسك بمال ولم يسمه ولم يقدره أو يقول الخلعى نفسك بغير شيء أو يقول الخلعى نفسك ولم يزد  
 على ذلك أما إذا قال الخلعى نفسك بالف درهم أو على الف درهم خلعت نفسها على ذلك ولم يقل  
 أن زوج بعد ذلك خلعت هل يتم الخلع فيه روايان عن أصحابنا والخناز أنه يتم بناء على  
 أن الواحد يتولى طرفي الخلع إذا كان البديل مقدرا معلوما وبصير المرأة وكيلة من جانب الزوج  
 وأما إذا قال لها الخلعى نفسك بمال ولم يقدر المال أو قال الخلعى بما شئت فقلت خلعت نفسي  
 على هذا ففي ظاهر الرواية لا صحابنا لا يتم الخلع مالم يقل الزوج بعد ذلك خلعت وروي ابن سنان  
 عن محمد أنه يتم الخلع وإن لم يقل الزوج بعد ذلك خلعت وكثير من مشايخنا أخذوا هذه  
 الرواية وأما إذا قال لها الخلعى نفسك بغير شيء فقلت خلعت يتم الخلع بقولها وأما إذا قال  
 لها الخلعى نفسك ولم يزد على هذا ذكر شيخ الإسلام أنه يتم الخلع بقول المرأة خلعت وحكي  
 عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل البخاري أنه كان يقول به وروي عن محمد أن هذا بمنزلة قوله  
 لخلعي نفسك بمال وروي عن أبي جعفر أنه بمنزلة قوله لخلعي نفسك بغير شيء وفي المتن عن أبي يوسف  
 أنه لا يكون حلما وروي ابن سنان عن محمد إذا قال لها الخلعى نفسك فقلت خلعت يقع الطلاق  
 باین بغير بديل كأنه قال لها ابني نفسك وبه أخذ أكثر المشايخ انتهى فظهر منه أن الخلع يصح  
 بغير بديل لكن المقول عن أبي جعفر أن مطلق لفظ الخلع محمول على الطلاق بعوض حتى لو قال لغيره  
 الخلع أمر أني فخلعها بغير عوض لم يصح انتهى فلم منه أن الخلع صحيح بدون ذكر البديل وقال  
 قاضيان لو قال لغيره لخلع أمر أني ليس له أن يخاطبها إلا بما لم قال في الحاشية إذا سالت المرأة زوجها



ان يخلعها فهو على اربعة اوجه ايضا اما اذا قالت له خلعتي على كذا سميت الف درهم مثلا فخلعها على كذا  
يتم الخلع بقبول الزوج ولا يخلع الى قول المرأة اختلعت او قبلت وهو المختار وبصير الزوج  
وكبدوا عن المرأة بالاختلاع واما ان قالت خلعتي عن مال ولم تسمه ولم تقدره فقال الزوج خلعتي  
على كذا لا يتم الخلع بقول الزوج خلعتي ما لم نقل المرأة قبلت او اختلعت في ظاهر الرواية وعلى  
رواية ابن سماعه يتم ومعنى قولنا لا يتم الخلع على ظاهر الرواية انه لا يجب بدل الخلع وهل يقع  
اختلاف المشايخ فبعضهم قالوا يقع وبه كان يفتي الرغباني وبعضهم قالوا لا يقع وهو الاظهر  
والاشبه واما ان قالت خلعتي بغير مال فقال الزوج خلعتي يقع الطلاق واما ان قالت  
خلعتي ولم ترد على هذا فعلى ما ذكره شيخ الاسلام يقع الطلاق بقول الزوج خلعتي وعلى قائل  
ملكه عن محمد بن الفضل فيما اذا امر الزوج المرأة بالخلع يجب ان يكون في المسئلة روايان  
هذا وقال في الكبرية قال لها خلعتك فقلت لا يسقط شيء من مهر و يقع الطلاق  
الباس بقوله اذا نوى الطلاق ولا دخل بقبولها حتى اذا نوى الزوج الطلاق ولم تقبل المرأة يقع  
الباس وان قال لم ارد به الطلاق لا يقع ويصدق بانه وقضاء بخلاف قوله خالعتك فقلت  
قبلت يقع الطلاق والمرأة ان عليه مهر ولا يجب رد ما ساق اليها من المهر انتي فظهر منه الفرق  
بين خالعتك وخالعتك من وجهين احدهما ان خالعتك غير متوقف على قبول المرأة بخلاف  
خالعتك والثاني انه لا يبرأ في الاول ويبرأ في الثاني فعلم منه ما في عبارة بعض المشايخ  
من الخلل فان كنشوق على قبول المرأة لفظ الخالعة لا لفظ الخلع ولا باس به اي بالخلع عند  
الحاجة بان خاف ان لا يقبل احد ورأه لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اي لا جناح على  
الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت وكره له اخذ شيء ان نشر الزوج لقوله تعالى وان اردتم  
استبدال زوج مكان زوج وانتم احديهن فظننا رافلا نأخذ وامنه شيئا لانه او حشها  
بالاستبدال فلا يزيد في حشها بلخذ المال وهو المعنى في النسخ عن الاخذ في النسخ واخذ  
اكثر ما اعطاها ان نشرت الزوجة لما روي ان امرأة ثابت بن قيس جاءت الى النبي عم نائفة  
فقال عم اتريين اليك حد يفتنه فقالت وزبارة فقال هم اما الزبارة فلا والمراد في اباحة  
لخذ الفضل فان قبل الظمنه نفرد كزيادة لانني الاخذ فلنا ان الراد كان غير مباح وهو  
ناشرة فلما اخذ منه وهو غير ناشر اولي ان لا يكون مباحا واذا انفي الاباحة كان مباحا  
وفي العناية من الجامع الصغير انه طاب له اخذ الفضل ايضا وان نشرت في الاطلاق قوله تعالى

فلا جناح عليهما فيما اقتدت به فانه لا يفصل بين الفضل وغيره فلما انترك في حق اباحة اخذ  
الزيادة بما رويها من قوله عم اما الزبارة فلا فيسقي معولا بانه اباحة اخذ ما اعطاها وفي جواز  
لخذ الزبارة وان كان مكرها وهذا قالوا ولو اخذ الزبارة جاز في القضاء وان كره فان قيل ان الحديث  
خبر واحد فلا يعارض الكتاب فلما ان الكتاب معارض بقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان  
زوج وانتم احديهن فظننا رافلا نأخذ وامنه شيئا الاية حتى عمل بالحد فيما اذا نشر الزوج  
وبالآخر فيما اذا نشرت والكتاب اذا كان معارضا بالكتاب يجوز معارضته بخبر واحد بعده  
ايضا على ما في الاصول والواقع به اي بالخلع سواء كان بلفظ الخلع او بلفظ البيع او بالمباراة وسواء  
كان بموضع او بغير عوض وسواء نوى الطلاق به او لم ينو ولكنه بشرط ذكر العوض حتى لو قال  
لم اعن الطلاق مع ذكر العوض لا يصدق قضاء ويصدق ديانة على ما صرح به في الكبرية  
اطلاق الكتاب ايضا واما اذا لم يذكر العوض فهو من كذايات الطلاق فتوقف على البينة او ذكره  
الطلاق والطلاق على ما ان قال انت طالق باللف درهم او على الف درهم فقبلت باس بقوله  
عم الخلع نظيفة بانية ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من كتابان الطلاق والواقع بالكتابان  
باس ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينة ولانه معاوضة المال بالتفكير  
وقد ملك الزوج احد البدين فتملك الزوجة البدين الاخر ايضا وهو نفسها تحقيقا للمساواة  
بينها وفيه اشارة الى رد قول من قال ان الخلع فسخ لا طلاق وفي الخلاصة لو قضى بكون الخلع  
فسخا قبل نفيذ وقيل لا وقيل الظاهر نفيذ لانه قضاء في فضل مجتهد فيه والرد من  
قال ان الواقع به طلاق وجب ويلزم المال للمتي لان هذا تصرف معاوضة يعتمد اهلية المتعاقبين  
وصلاحية المحل والزوج يستبد بالطلاق بخير او تغليقا لاحالة وقد علقه بقبولها وكذا  
تملك التزام المال لولا انها على نفسها وملك النكاح ما يجوز الاعتراض عنه وان لم يكن الا كالمصداق  
وبهذه الحجة حصلت اهليتها وصلاحية المحل قال في الكثر ولزمها المال بصير الموثق عبارة  
المص اولى منه لقبولها فانه يلزم الفضولي للمرأة قال في الخلاصة لو ان رجلا قال للزوج  
خلعتي على عبدي هذا او داري هذه او التي هذا فخلعتي على هذا فخلعت جاز ولا حاجة الى قول  
المرأة لان العاقبة جازي ونظيره صلح الاجنبي والكبتع بقضاء الذين عن انسان ولو قال للزوج  
اجنبي خلعتي على عبدي هذا فقال الزوج خلعتي تم الخلع من غير ان يقول مخاطبا قبلت واذا تم  
الخلع بقبول الاجنبي لزمه عين البدين ان كان ما يبيع فان عجز عن تسليمه وجب تسليم مثله في



التكليات وتسليم القيمة في غير التكليات كان في قول المرأة هذا اذا اضاف الفضول البذل لنفسه  
واما لو جعله مرسلا فالقول والمان على المرأة كما اذا قال رجل لآخر خلعت امرأتك على هذا العبد  
او على هذه الكذا او على هذا الا لف فخلعها على ذلك فالقول الى المرأة لا الى الاجنبي لان البذل مرسلا  
كما اذا قال لغيره مع عبدك من فلان بكذا توقف على قبول فلان اذا باع فاذا قبلت المرأة ذلك  
وجب عليها تسليم ما اشير اليه ان امكن والا فثله في التكليات وقيمتها في القيمات واما لو قال  
لجنبي للزوج خلعت امرأتك على عبد فلان فالقول الى فلان دون المرأة لانه اضاف المالك الى فلان  
وخلع الزوج على ذلك الا ترى ان الاجنبي لو قال للزوج خلعت امرأتك على الف درهم على ان فلانا  
صام له فقبل الزوج ذلك كان اقبول في هذا الى الصام لا الى الخاطب ولا الى المرأة ان لم تكن  
المرأة مخاطبة في هذا واما لو كانت مخاطبة فيه فقالت اخلعتني على الف درهم على ان فلانا صام  
له فخلعها كان اخلع واقفا فان ضمن فلان المالك اخذ الزوج ابنتها المرأة بحكم القول والفلان  
بحكم الصام ولو لم يضمن فلان اخذت المرأة بالمال بحكم القول كما لو قالت المرأة لزوجها اخلعتني  
على فلان او على عبد فلان فخلعها فخلع واقع بقبول المرأة ولا حاجة الى قبول فلان بعد  
ذلك ان قدرت على تسليم ما اشير اليه باجازه فلان سلمته اليه والا فخلعها تسليم المثل في المثل  
والقيمة في القيمة وكذلك لو قال لها الزوج خلعتك على عبد فلان او دار فلان فقبلت المرأة  
ولم تقبل وقبل فلان لم يقع لان مخاطب المرأة لا الى فلان ولو ان الزوج خاطب الى صاحب  
العبد والدار والمرأة حاضرة فقال له يا فلان قد خلعت امرأتك فخلعت ام رأتك بعبدك هذا فاقبول الى صاحب  
العبد ولا حاجة الى قبول المرأة كذا في الخاصة وما صلح مهر اصله بدل الخلع ولا ينعكس لارما  
يعلم ان يكون عوضا للمقوم وهو البضع حالة الدخول في المالك او ان يصلح عوضا لغير المقوم  
وهو البضع حالة الخرج ولا عكس فاذا اختلفت منه على ما في بطون غنمها او بطون جارياتها  
جاز وله ما في بطونها وقت الخلع دون ملحق بعده ولو تزوج امرأته على ما في بطون غنم  
وجوب مهر المثل لعدم صحة التسمية لان ما في البطل ليس بمالك وان كان معرضة ان يعبر  
ما لا ينفصل وقد يصلح اخلعها دون العشرة ولا يصلح مهرها ولا صلحها ان هذا في معنى  
الطلاق بشرط الاضافة واحد الموصي في باب الكساح وهو مانع البضع لا يحتمل التفاوض  
والاضافة فقد لا يكون اخلع واحد الموصي فيه وهو الطلاق لا يحتمل التفاوض  
والاضافة فقد لا يكون اخلع واحد الموصي فيه البطل باعتبار المالك واذا صحت التسمية

فله المسمى ان وجد وان لم يكن في بطونها شيء فلا شيء لانهما ما غرته لان ما في البطل قد يكون مالا  
منقوما وقد يكون رجما وميتة وفي فتح القدير ويصح التاجيل في بدل الخلع ومع جهالة مستدرة  
كالحصاد والدياس لا الفاحشة كالعطا وهبوب الريح واللبيرة وحيث لا يصلح التاجيل يجب  
المان حالا وهذا لان المالك ان اسقاطا حتى جاز فليقله وخلوه عن العوض بالكتابة وكان ملجأ  
فيه التماس فجاز للجهد والى الاجل المجهول المستدرك لجهالة وعلى هذا الاصل يجوز اخذها على  
ذراعة ارضها وركوب دوابها وخدمتها على وجه لا يلزم الحلو بها او خدمة اجنبي لان هذه تجوز  
مهر انتهى ثم ذكر انه يتفرع على كون البضع مالا منقوما لمحال الدخول وغير منقوم حالة الخرج  
جواز تزويج الاب ابنة الصغير على مال الصغير وعدم جواز خلع الاب ابنته الصغيرة على مالها  
ونفوذ تزويج المريض بغير مثلها من جميع ماله وكون خلع المرأة معتبرا من التلث وان بطل العوض  
فيه اي في الخلع يقع باينا وفي رجما والاول اصح لانه لما بطل العوض بقى لفظ الخلع وهو كونه  
والواقع بالتكليات باين سوى التلث المتقدمة فان قيل لو كان من التكليات لا احتاجت الى التينة  
وليس كذلك قلنا ذكر المالك لغيره حتى لو قال لم انوبه الطلاق لم يصدق فقضا ان ذكر المالك  
سواء كان بلفظ الخلع او الماراة او البيع او الطلاق وان لم يذكر المالك صدق في الخلع والبيان  
لانها كتابتان لا بد لهما من التينة او ما يقوم مقامها من مذكورة الطلاق بخلاف البيع والطلاق حيث  
لا يصدق فيها وان لم يذكر به لا كونها قطعيتين في ذوالالكساح على ما في الكافي وفي الطلاق  
على ما يقع رجما لان البناء فيه بعد بطلان العوض هو صريح الطلاق والواقع به رجحا  
على ما سبق وفي فتح القدير وفي الطلاق يقع رجما ان كانت مدخولا بها وهي دون التلث  
وترك المصنف التقييد بها لاشتهار مكان في الطلاق التلث وطلاق غير المدخول بها بحيث لا يكاد على  
انتمى بلوشى له عليها في الخلع وفي الطلاق على ما لانها ما سمت مالا منقوما حتى تصير غارة له  
واما اشتراكها في وقوع الطلاق مع بطلان العوض فلا تعلقها بقبولها وقد قبلت واما  
الافراق بينهما بالبنوتة والرجعة فلا ذكرناه كما اذا خالها او طلقها وهو مسلم على خير او خير  
او ميتة او على طلاق ضررها والا فيه ما ذكرناه ولان لا وجه لايجاب المسمى للمسلم على ما نشأ  
ايه بقوله وهو مسلم ولا الى الجواب غيره لعدم الاتزام بخلاف ما اذا خالها على حل بعينه فظهر  
حرافانه يلزم عليها رد المهر الذي اخذته عند الحج وعند ما مثل ذلك لا قدر من حل وسط  
لانها سمت مالا وغرته بذلك فكانت صانعة ومخلاف ما اذا كانت او اعتق على حر او خير



حيث يكون الكتابة فاسدة وان اذاعتق وعلى العبد فمته لان ملك المولى في العبد منقوض وما روي  
 بزواله مجانا فلما لم يقدر على تسليم البدل لعدم النقص لزمه قيمة البدل وهو الرقية المنقوضة اما  
 ملك البضع في حالة الخرج فغير منقوض فلا يلزمها الشئ ويجوز النكاح حيث صح ووجب مهر  
 النكاح والحكم صح ولم يجب شئ لان البضع في حالة الدخول منقوض فلم يشرع تملكه بل عوض الظهار  
 الشرفه واما الاسقاط فيحصل به شرف البضع للمخلص عن ذلة المملوكية فلا حاجة فيه الى ايجاب  
 المال اذ لم يجب الا لفرض تحصيل شرف البضع وقد حصل بدونه قال خالني على ما في يدي  
 ولا شئ في يدها لم يجب له عليها شئ لانها لم تفرقة بتسمية المال لان ماعامة يتناول المال وغيره  
 والمراد باليد هنا اليد الحسنة لا بمعنى الملك وفي النجاشية لو قال خالني على ما في يدي ولا شئ في يده  
 فلا شئ له عليها ايضا اذ لا فرق بينه وبين مسئلة الكتاب فلو كان في يد مجوهرة لها فقبلت في  
 له وان لم تكن علت ذلك لانها قبلت على ذلك انتهى وفي كلامه اشارة الى هذا والى ما في الخلاصة  
 ايضا قال فيها لو قال خالني على ما في يدي او في بيتي من شئ ولم يكن في يدها شئ لا شئ له عليها  
 وعقله في فتح القدير بان الشئ يصدر على خير المال ايضا وان قال على ما في يدي من درهم  
 ولا شئ فيها لزمه ثلثة دراهم لانها سمت الجمع وافله ثلثة وكلمة من للبيان دون التبعيض فيجب  
 الاقل ليقين كذا لو اقر او وصى بدرهم وان كان في يده اكثر من ثلثة دراهم فله ذلك لصحة اطلاق  
 الجمع عليه وان كان في يدها اقل من ثلثة دراهم تمت له الثلثة على ما في الحاوي القديسي وان قالت  
 من مال لزمها رد مهرها لانها لما سمت ما لا لم يكن الزوج راضيا بالزوال مجانا ولا وجه الى ايجاب  
 المسمى وفيه للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر النكاح لان البضع غير منقوض حاله الخرج فيخرج  
 ايجاب ما قام البضع به على الزوج دفعا للضرورة وفي الخلاصة وجعل خلع امرأته لها عليه  
 من ثمنها من ان لها عليه بقية الثمن ثم ذكر انه لم يبق لها عليه شئ من المهر وقع الطلاق عليها  
 بمهرها فيجب عليها ان ترد المهران فصحت والبراء الزوج اما اذا علم ان لامرأها عليه بان وثبت  
 صح الجمع ولا ترد على الزوج شيئا اذا اخلها على ما في هذا البيت المتاع وعلم انه لا مناع في  
 هذا البيت وان خالها على عبدها الا ببق على انها برية من ضمانه لا ببراء ولزمها تسليمه ان امكن  
 ولا قبته لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض فيكون اشتراط البراءة شرطا فاسدا  
 فيبطل لان شرطه لا يبطل بالشرط الفاسد وكذلك الحكم فيما اذا تزوج امرأة على عبد ابق ابنه برئ  
 من ضمانه لم يبرأ عليه تسليم عبيده ان امكن والاقبته والشرط فاسد فان قبل سلمنا ان العقد

لا يبطل بفساد هذا الشرط لكن ينبغي ان نقصد التسمية لعدم وجوب تسليم المسمى واذا فسدت جمع الفرج  
 عليها في الخلع باساق اليها من غيرها اذا اختلفت منه على ذبته لجيب بان العقد اذا كان صحيحا كان  
 ما بنا ففسده من الشرط ساقطا والساقط لا يؤثر في فساد شئ والتسمية انما فسدت بما اذا اختلفت  
 على ذبته للجهالة انفا حسنة ولو قالت طلق ثلثا بالف فطلق واحدة فله ثلث الآلاف بالانفاق لان  
 البناء تدخل على الاعراض والاعراض ينقسم للمعوض وبانت لوجوب المال وفي على الف يقع رجعا  
 بل شئ عند ايج وعندها كما لباد لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان الرجوع  
 قبل كلام الفرج وكذا على محتمل معنى البناء فيجعل عليها في المعاوضات فيجب ثلث الآلاف ويقع باينا  
 لما ذكرناه ولا يبح ان كذا على الشرط عنده مجاز او حقيقته على ما في الاصول فلا يجب شئ لان  
 لجزء الشرط لا ينقسم على لجزء الشرط فان لم يجب شئ يقع رجعا وتحقق ذلك ان ثبوت المعوض  
 مع المعوض من باب المفاضلة حتى يشترك لجزء من هذا في مقابلة من ذلك ويتبع تقدم احدهما على  
 الآخر بمنزلة المتضامتين وثبوت الشرط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة ثبوت الشرط  
 على الشرط بل عكس فلو انقسم لجزء الشرط على اجزاء الشرط لزم تقدم جزء من الشرط  
 على الشرط فلا يتحقق المعاوضة وذكر في الخلاصة عن الاصل ان مطلقة الثنتين اذا قالت لزوجها  
 طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة له عليها الآلاف فانه كل ما يملك انفق فسلم منه ان قول الخ  
 في غير مطلقة الثنتين ولو قال لها طلقني نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شئ  
 لانه لم يرض بالبنينة الا بسدومه الآلاف كلها بخلاف قولها له طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت  
 بالبنينة بالف كانت ببعضها اولى ولو قال انت طالق بالف او على الف فقبلت بانت ولزمها المال  
 ولا بد من القول في المجلس في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض يجب لي عليك ومعنى قوله على  
 الف على شرط الف يكون لي عليك عند ايج وعندها لا فرق بين البناء وعلى في كونها للمعوض  
 والعوض لا يجب بدونه فتوله فلا بد منه والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده يكون الآلاف  
 عليها وكونها عليها انما يكون بالتعويل فلا بد منه ايضا فاذا قبلت في المجلس وقع الطلاق  
 ووجب عليها الآلاف ووجه كونه باينا و لزم المال ذكرناه عند قوله والواقع به وبالطلاق على  
 مال باين ويلزم المسمى وان قال انت طالق وعليك الف او قال لعبيده انت حر وعليك الف فطلقت  
 وعنى مجانا وان وصلية لم يقيد عند ايج وعندها لا مال لم يقيد واذا قبل لزم المال لان هذا الكلام  
 يستعمل للمعاوضة فان قولهم لعل هذا المتاع ولك درهمين بغيره قولهم بدرهم وكذا قولهم بعت هذا



منك ولك درهم واخضع معاوضة فحل الكوا على مني كبد ولايج انجلة تامة فلا تربط بما قبله الا  
بدلالة الاصل فيها الاستقلال ولادلالة لان الطلاق والعناق ينفكان عن المال بلعادة  
الكرام فيها الاستناع عن قبول عوض بخلاف البيع والجاراة لانها لا يوجدان بدون المال لكونها  
معاوضة مخفية فان قيل ان هذا متقوض بانه الخلاصة رجل قال لامرأته بعت منك بظلمة  
فقلت اشتريت يقع تجاناً رجباً قلت ثم لانه في المذكر كمال واما اذا ذكر معه المال فالطلاق  
باين ويلزمها المال المذكور على ما نقل عن ابى القاسم الصفار على ان كونه رجباً عند عدم ذكر  
كمال ليس باتفاق بل قول ابى بكر الاسكاف واتباعه وعند غيرهم الطلاق باين ويلزمها رد مهر  
على ما في الخلاصة وعليه ملك المحيط لو قال بعت منك نفسك فقلت اشتريت بدون ذكر المال يقع  
بايناً واخضع معاوضة في حقها لان اللزم من جهتها المال فيصح رجوعها قبل قوله بعد ما اوجبت  
المراة وذلك بان ابتدأت المرأة بالخلع ثم رجعت قبل قول الزوج فانه يصح رجوعها علم الزوج  
رجوعها اولم يعلم على ما في الخلاصة ويصح ايضا شرط الخيار لها سواء كان الايجاب من طرف الزوج  
بان قال طلقتك وخالفك على ما كذا على انك بالخيار ثلثة ايام او من طرف المرأة بان اختلفت وشرط  
الخيار لنفسها كونه معاوضة مالية في حقها هذا في قول ابي وعندها لا يصح على ما صرح به في  
الخلاصة ويبطل بغيره اي بقيام بها كان على ملك الخلاصة حيث قال ويبطل كلام المرأة بغير  
اها كان عن المجلس قبل قوله اعتبارا بسائر معاوضات وبيان في حقه اي في حق الزوج لان حاله  
تعلق الطلاق بقولها فلا يرجع اي الزوج بعد ما اوجب بان كان ابتداء الخلع من جانبها ولا يصح  
شرط الخيار له اي بالاجماع كما لا يصح في سائر الامور ولا يبطل بالقيام اي بقيامها عن المجلس قبل قولها  
اعتبارا بالايان بل يصح ان قبلت بعد المجلس ولم يتوقف على حضورها في المجلس كما لا يتوقف كباين  
بل انما يتوقف على علمها والطلاق على مال كخلع من جانبها في هذه الاحكام كلها وجانب العبد في  
العقود على ما لها حتى صح اشتراط الخيار للعبد دون المولى لانه معاوضة في حق العبد وبيان  
في حق المولى واعلم انه ينبغي على كون الخلع بمنى في حق الزوج مسائل منها ما في التنازل رجل قال لامرأته  
كل امرأة تزوجها فقد بعت طلاقها منك بدرهم ثم تزوج امرأة قال قولها بها بعد التزوج في المجلس  
كما اذا نكحها ومنها ما في الاصل اذا قال الرجل لامرأته خلعك على الف درهم وانازعتك او طلقتك  
بالف درهم فالقول لها في مجلسها ومنها ما في الجريد والريارات لو قال الزوج لها اذاجع فقد  
خالفك على الف درهم فالقول لها بعد مجئ الفد وكذا لو قال لها خلعك ان دخلت الدار فالقول عند

دخول الدار كذا في الخلاصة ثم ذكر في قبل الفصل الرابع انه لو قال لامرأته ان اعطيني الف درهم فانت  
طالق لم تطلق الا بالاداء في المجلس ولو قال لها اذ اعطيني او متى اعطيني لا حاجة الى الاداء في المجلس  
بل متى اعطى المستحق الطلاق ولو قال انت طالق على ان تعطيني الف درهم طلق بالقبول ولا يشترط  
الاداء بالفعل ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق بغير خسران بشرط القبول بعد دخول الدار  
والخلع بغير خسران ان يكون بالمهر ثم علم انهم ذكرناه هنا انه لا يصح تعليق المرأة للخلع كونه معاوضة  
من جانبها فانه قاضيان والخلصة والبرائة وكلام المرأة والعبد لا يقبل التعليق والاضافة  
الى زمان مستقبل ثم قال في الخلاصة ولا يصح تعليقها بالشرط ولا اضافتها الى وقت مستقبل  
كونه معاوضة وقولاً من جانبها وقان في التنازل خاتمة نقلها عن المحيط ويصح تعليق الزوج  
للخلع والاضافة الى الاوقات نحو ان يقول اذ جاء غد فقد خالفك على الف درهم واذا قدم  
فلوك فقد خالفك كان القول لها بعد مجئ الوقت وقدم فلوك ولا يجوز تعليقه من  
المرأة بشرط ولا اضافة الى وقت وقان في فتح القدير نقلها عن الكافي للحاكم الشهيد اوقات  
لزوجها ان طلقته ثلثا فلك على الف درهم فان قبلت في المجلس فله الف وان قبلت بعده فلا شيء  
استحق ولا يخفى عليك ان هذا تعليق مناله بصريح الشرط فعلم منه ان المسئلة خلافه ولو قال لها  
طلقك امس بالف فلم تقبل فقلت بل قبلت فالقول له اي مع بمنى على ما في البحر عن العمادى  
ولو قال ابيع كذا لك اي قال بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقلت فالقول  
للمشتري والفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبها فالافراة لا يكون اقراراً بالشرط لصحته  
بدونه واما البيع فلا يتم الا بالقبول حتى يملك الرجوع فيه قبل القبول فالافراة بالبيع اقرار بما  
لا يتم الا به فانكاره القبول رجوع منه عن الافراة فلا يسمع ولا يصدق حتى لو قال لها بعتك  
طلاقك امس فلم تقبل فقلت كان القول قولها كان في بيع العروص وكذا لو قال لعبد بعتك  
نفسك بالف فلم تقبل وقال العبد بعتك كان القول للعبد ولو قال اعتقتك امس على الف فلم تقبل  
وقال العبد بعتك كان القول قول المولى كذا في الكفاية وقال في فتح القدير وهذه المسئلة  
لمخوات في كتب محدثي ان الزوج قال لها طلقك واحدة بالف فقبلت فقلت انما سألته ثلثا  
بالف فطلقني واحدة فقلت ثلثا فقلت للمرأة مع بمنى فان اقاما البينة فالبينة بينة الزوج  
وكذا لو اختلفا في مقدار الجعل بعد الاتفاق على الخلع او قالت اخلعت بغير شيء فالقول قولها والبينة  
بينة الزوج اما اذا اتفقا على انها سألته ان يطلقها ثلثا بالف وقالت هي طلقني واحدة وقال



هو ثلثا فالقول قوله ان كانا في المجلس الا ترى انه لو قال لها انت طالق انت طالق في مجلس  
سؤالها الثلث بالث كان له الالف فثاية هذا ان يكون موقفا بل في المجلس فيكون مثله  
وان كان غير ذلك للمجلس لزمها الثلث وان كانت في العدة فمن المتفق عليه ولا يكون للزوج  
الثلث الالف وان قالت سالتك ان طلقني ثلثا على الف وطلقني واحدة فلا شيء لك يعني على قول  
البحر في كلمة على وقال جل سألني واحدة على الف فطلقنيكها فالقول قولها على قول البحر وان قالت  
سالتك ثلثا فطلقني في المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثلث فيه فالقول لها وان قالت  
سالتك ان طلقني وضرقي على الف فطلقني وحدي وقال طلقها معك وقد افرقنا عن ذلك  
المجلس فالقول لها وعليها حصتها من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا اذا قالت فلم تطلقني ولا في  
في ذلك المجلس انتهى وكذا في النكاح والبراءة هي بفتح الهمزة مفاعلة من برأ شريكه اذا برأ  
كل منها صاحبه وترك الهمزة خطأ كذا في المغرب وهي ان يقول بارئك على الف فيقول كذا في فتح  
القديم وقال في شرح الوقاية هي ان يقول برأت من نكاحك بكذا والفرق بينها انه صرح في الثلث  
وقوع البينة دون الاول كالمخاطبة اي في وقوع البينة بها وقد صرح في الحائنة والخلوص  
والبرائة ووقع البينة بها بدون البينة وقال في البرائة بنية الطلاق في المخاطبة والبراءة  
شرط الصحة الا ان المشايخ لم يشترطوها في المخاطبة لعلية الاستعلاء فيه ولان الثالب يكون المخاطبة  
بعد مذكرة الطلاق فلو كانت البرائة ايضا كذلك لاحتاجت فيها الى البينة وان كان من الكتابات  
على الاصل انتهى كذا في البحر ويسقط كل منها كل حق وكل واحد من الزوجين على الآخر ما يتعلق بالنكاح  
فيه به لانه لا يسقط ما لا يتعلق بالنكاح كالقرض ونحو ما اشترت من الزوج وغيره ما على الزوج  
من الدين سوى المهر فانه لا يقع البرائة عنه في المخاطبة والبراءة بدون الشرط في ظاهر الرواية عن البحر  
في رواية الحسن عند نفع البرائة عنه بدون الشرط على ما صرح به في الحائنة بعلامة التحيط  
والمراد بالنكاح الفاشم حين المخاطبة لا مطلقا في الخلاصة نقلا عن الفتاوى رجل تزوج امرأة على مهر  
مستحق ثم طلقها طلاقا باينا ثم تزوجها ثانيا على مهر اخر ثم اختلفت مع زوجها على مهرها برئ الزوج  
عن المهر الثاني دون الاول انتهى ثم انها لا يسقطان كل ما يتعلق بالنكاح من الحقوق بل يسقطان  
بعضه فلها دفع عليه قوله فلا تطالبني بمهر ولا نفقة ما حصة مفروضة بخلاف نفقة العدة  
والسكنى فانها لا يسقطان بالمخاطبة والبراءة وان كانا من حقوق النكاح بل لاختلاف نفقة العدة  
والسكنى في العدة وان طامها بكل حق عليه الا ان اختلفت على نفقة العدة فسقطت بالشرط

الا ان طهرها بعد فانها يفرض لها النفقة كما صرح في نقد النكاح حيث قال سئل ما قولكم في تخلف  
خلع زوجته على مهرها وعلى نفقتها ثم بعد ذلك ذكرت لها حامل وطلبت ان يفرض لها نفقة قبل  
قبول قولها ويفرض لها القاضى النفقة ام لا الجواب نعم يقبل قولها في ذلك ويفرض لها القاضى النفقة  
وفي فتاوى الانفروى رجل خالع امراته على مهرها ونفقة عدتها ثم طهرها حامل وليس لها  
ان تطالب الزوج بمؤنة لكل حقيقة انها لو خالعت مع زوجها على زعم ان عدتها مع الحيض ثم طهر  
حملها من زوجها يلزمها نفقة العدة ولا تسقط بالخلع على نفقة العدة واما لو خالعت على نفقة  
عدتها وحملها من زوجها ظاهر وقت الخلع وقد خالعت على نفقة عدتها فانها تسقط بالخلع  
عليها فان عدتها وضع لكل لا بالحيض واما السكنى فقال في فتح القدير انه لا يسقط بها وان طهر  
لا تنحق النكاح وقال في الحائنة نقلا عن كولو الجدية ان كان الزوج اشترط عليها البرائة عن النفقة  
والسكنى برئ من النفقة ولا يرأع السكنى لان السكنى في بيته حتى تخرج نفقه فتا لا يخرج من  
بيوتهم ولا يخرج من فلا يصح اسقاطها وقال في الرزقي ولا يصح للزوج ابرؤها عن السكنى لان حرجها  
معصية ولو ابرأه عن مؤنة السكنى بان التزمتها او اسكت ملكها صح شروطه في الخلع لانه خالعه  
حقها وفي الخلاصة لو اختلفت على ان لا يسكنى لها لا يصح ولو اختلفت على ان مؤنة السكنى عليها  
بان تكرى بيتا فتد فيه صح فلم منه ان لا يبرأ عن السكنى لا يصح عن الزوج ويصح عن المرأة واما  
نفقة الولد وهي مؤنة الارضاع ففي الخلاصة والبرائة لا تنفع البرائة عنها ان لم يشترط في الخلع  
والبراءة بالاجماع وان شرط ان وقت لذلك وقتا سنة ونحوها جاز وان لم يوقت لا يجوز  
ولا تنفع البرائة عنها ثم اذا وقت وقتا جاز فان مات الولد قبل تمام الوقت كان للزوج ان يرجع عليها  
بحصته الى تمام المدة فان ارادت المرأة ان لا يرجع عليها فالحيلة في ذلك ان يقول الزوج خالعتك  
على اني برئ من نفقة الولد الى سنتين فان مات الولد قبل تمام المدة فلا سبيل لي عليك كذا في  
الحائنة وقال في الخلاصة والبرائة اختلفت مع زوجها على مهرها ونفقة عدتها وعلى ان تسلك  
ولدها منه ثلث سنين او عشر سنين بنفقة صح الخلع ويجبر على ذلك وان كان مجهولا فان برئته  
على زوجها وهرب فللزوج ان يأخذ قيمة النفقة منها ولها ان تطالبه بكسوة الصبي وما ارادته  
على امسك الولد بنفقة وكسوتهما ليس له ان تطالبه بالكسوة وان كانت الكسوة مجهولة  
سواء كان الولد صبيفا او قطما وان يصح الخلع على امسك الولد اذ بين المدة وان لم يبين المدة  
لا يصح سواء كان الولد رضيعا او قطما وفي كسوته ان كان الولد رضيعا صح وان لم يبين المدة



وترضع حولين وفي الكاوي القديسي ان خلفت المرأة من زوجها على ان تترك ولدها الصغير عند الزوج  
 فالشرط باطل لان هذا حق الولد وحق اوكاد ان يكون عند امه مادام تحتلها اليها وكذا شرط الزوج  
 كون الولد عندها بعد انقطاع حق الحضانه باطل ولا هو اي الزوج بنفقة عجلها ولم ينص مدتها  
 لانها لو مضت مدتها لا يبطل اليها مطلقا ولا بهر سله اي سله الى الزوجه قبل ان يحالها ويحل قبل  
 الدخول بخلاف ما اذا حالها بعد الدخول على ما سيظهر لك تفصيله واعلم ان هذا قول ابي حنبله  
 الخلع على قوله اربعة انواع لانه اما ان خلعها بدو ذكر عوض اصد او خلعها على مهرها او على بعض  
 مهرها او على مال اخر سوى المهر ولم يذكر المهر ففي الاول يبرأ كل واحد منها عن صاحبه ويقع  
 الطلاق ويبرأ الزوج عن المهر ان كان عليه مهر والاوجب عليها رد ما ساق اليها من المهر لان  
 المال المذكور عرفا بذكر الخلع حيث لم يصرح به لزمها من حقوق النكاح كذا في الخلاصة والبرازيه  
 وقال في الزبلي وفتح القدير يبرأ كل منها عن حق الاخر ما لزم بالنكاح قبل الدخول وبعده كما  
 المهر مقبوضا او لا حتى لا يجيب عليها رد ما قبضت لو كان قبل الدخول انقي فاما في الخلاصة  
 والبرازيه من وجوب رد ما ساق اليها فيما اذا كان بعد الدخول وهذا في رواية عن ابي حنبله  
 الصحيح على ما في الخلاصة عزوا الى الامام خواهر زاده وفي رواية اخرى عنه وهو قولها انه  
 لا يبرأ لحدتها عن صاحبه ولا يسقط شيء من المهر ومن نفقة العدة والولد الا بالذكر واما مؤنة  
 التكني فلي ما ذكرناه من التفصيل واما النوع الثاني فان خلعها بعد الدخول بها فان لم يكن المهر مقبوضا  
 سقط كل المهر وان كان مقبوضا رجع عليها بجميع المهر عند اصحابنا الثالث وان خلعها قبل الدخول  
 ان كان المهر مقبوضا وهو الف درهم لا يرجع عليها الا بالف استحسانا وان لم يكن مقبوضا سقط  
 عنه كل المهر ولا يرجع عليها بشيء استحسانا وفي القياس يرجع عليها في الاول بالف وخمسائه  
 وفي الثاني يرجع عليها بخمسائه لكون الطلاق قبل الدخول كذا في الحائنه واما النوع الثالث  
 فان خلعها على عشر مهرها ومهرها الف فان كان بعد الدخول والمهر مقبوض رجع عليها بمائه  
 درهم وسلم الباقي لهما في قولهم وان لم يكن المهر مقبوضا سقط عنه كل المهر عند ابي حنبله  
 حكم الشرع والباقي بمقتضى لفظ الخلع وعندها لا يسقط الا عشر المهر وان كان قبل الدخول  
 والمهر فانه مقبوض يرجع عليها بخمسين درهما استحسانا لان ذلك عشر مهرها قبل الدخول  
 وبران عن الباقي بالخلع وفي القياس يرجع سنائة بدل الخلع وخمسائه بالطلاق قبل الدخول  
 وان لم يكن المهر مقبوضا سقط كل المهر عند ابي حنبله الشرع حكم الشرع والنصف بالطلاق قبل الدخول

والباقي بالخلع واما النوع الرابع فان خلعها بعد الدخول والمهر مقبوض لا يرجع عليها بشيء الا ببدل الخلع  
 في قولهم ويسقط عنه جميع المهر بخلافها وان خلعها قبل الدخول والمهر مقبوض يرجع عليها  
 بدل الخلع ولا يسترد شيئا من المهر بسبب الطلاق قبل الدخول عند ابي حنبله وعند صاحبه يرجع  
 الزوج عليها بالبدل ونصف المهر وان لم يكن المهر مقبوضا فعند ابي حنبله لا ترجع لمرأة عليه بشيء من  
 المهر وعند صاحبه ترجع عليه بنصف المهر كذا في قاضيهان كذا في الخلاصة والبرازيه وقال  
 في الحائنه ان النوع الرابع مشتمل على ستة وجوه الاول ان يستني الخلع شيئا لا يقيد له اصلا  
 نحو الخمر والخنزير والبيته وتقدم في الكتاب بيان هذا الوجه الثاني ان يستني الخلع ما يحتمل  
 ان يكون مالا وان لا يكون مالا بان اختلفت على ما في بيتها او على ما في يدها من شيء فان في بيتها  
 او يدها في تلك الساعة فهي ذلك للزوج والا فلا شيء لعلها وقد تقدم هذا ايضا ومن هذا  
 الوجه ما اذا اختلفت على ما في بطون غنمها او جارياتها ولم ينص على الولد فان كان في كسبه  
 فهو له والا يقع بلا شيء الثالث اذا سمت في الخلع ما هو مال الا انه ليس بموجود في مكان بان اختلفت  
 بما يثمر خلعها العام او على ما يلدها غنمها العام او على ما يكتسب العام فيلها رد ما قبضت من المهر  
 وجد ذلك ام لا واليه رجع ابو يوسف عن القول ان اثمرت خلعها فله ذلك والاجار الخلع بذلك  
 الرابع اذا سمت مالا لا يتعلق وجوده بزمان الا انه يجوز لا يوفق على قدره بان اختلفت على ما في يده  
 من كسبه او على ما يخلها من الثمار او على ما في بطون غنمها من الولد فان كان هنا سمت في الخلع  
 فهو للزوج احكاما من اذا سمت في الخلع مالا معلوم المعداد بان اختلفت ما في يدها من درهم او دينار  
 او فلس فان كان في يدها ثلثة دراهم فصاعدا فخلع ذلك وان لم يكن في يدها شيء من ذلك  
 فله ثلثه وزن من الدرهم والدينار وعدد من الفلوس وان كان في يدها درهم او درهما فله  
 فلها اتمام الثلثة السادس اذا سمت في الخلع ما هو مال او اشارت اليها ليس بمهر بان اختلفت  
 على هذا الدن من الخلع فاذا هو خير فان علم الزوج كونه خيرا فلا شيء له والا رجع عليها بالمهر الذي  
 اعطاها عند ابي حنبله وعندها له مثل ذلك المثل من الخلع انتي وعند محمد لا يسقط الا ما سميها  
 اي في الخلع والبراءة وابو يوسف مع الامام في البراءة ومع محمد في الخلع له ان كلاهما معا  
 وفي المعاوضات يعتبر الشرط المستمي لا غير كالطلاق على مال والابانة بعوض ولهذا لا يسقط  
 بالخلع والبراءة مالا يتعلق بالنكاح من الديون ولا نفقة العدة بدون التسمية ولا يبرأ  
 ان البراءة مفاعلة من البراءة فتقتضيها من الجانيين وانها مطلقة فيقيدناها بحقوق النكاح



لأن الغرض منها قطع المنازعة الناشئة من النكاح بينها وأما الخلع فمقتضاه الانحلال وقد حصل في  
نفس النكاح فلا ضرورة إلى انقطاع الحقوق والأحكام بدون التسمية ولا يرجح أن الخلع ينفي عن  
الفصل وهو لا يكون إلا عن وصل ولا وصل إلا بالنكاح وحقوقه وقد صدر مطلقاً من غير قيد  
بالنكاح فيعمل باطلاً فإنه كالمباراة فلا يكال الفصل وليس في لفظ الطلاق والإبانة ما  
يدل على إسقاط الحقوق سوى المال المستحق بسقط به مع أنه محرم في رواية الحسن عن أبي جريح  
إذا كان الطلاق على مال فإنه روي عنه أن الطلاق على مال كخلع يسقط به ما يسقط بالخلع  
من الحقوق ولكن الصحيح أن الطلاق على مال لا يوجب البراءة وإسقاط الحق على ما في الخلاف  
ولو خلع أي الأب وأما خلع الأم أو الإجنبي أو الصغيرة نفسها من زوجها فستذكر حكمه مفصلاً  
صغيرة احتزبه عن خلع صغيرة من زوجته فإنه لا يصح من زوجها ما لها اطلاقه ليشمل  
مهرها أيضاً لأن خلع الأب على مهرها وعلى مال سواها سواء في الصحيح على ما صرح به في الخلاف  
والبرازية لا يلزم للمارء على الصغيرة ولا على الأب إلا أن يضمنه الأب في يلزمه حكم النكاح  
ثم أشار إلى ما ذكرناه من نعيم المال يعطف قوله ولا يسقط مهرها لأن ولاية الأب نظرية ولا  
له في هذا الخلع فلم يجز وهذا لأن البضع في حالة الخروج غير منقوم وأبدل منقوم ومقابلة  
ما ليس بمنقوم بماله قيمة ليس من النظر في شيء بخلاف النكاح فإنه إذا تزوج ابنة الصغيرة لم يزل  
صح لأن البضع منقوم حالة الدخول حتى يقبر نكاح المريض بمهر المثل من جميع ماله لكونه مقابلة  
للمنقوم بالمنقوم فإذا لم يجز الخلع لم يلزم المال ولم يسقط مهره وهل له وجه يصح به خلع صغيرة  
ويسقط مهرها في البرازية وإذا اراد أن يصح خلع الصغيرة على وجه يسقط المهر والمنفعة  
من زوجها يخالف له الإجنبي مع زوجها على مال قدر المهر والمنفعة فيجب أبدال على الإجنبي للزوج  
ثم يجمل الزوج بما عليه من المهر والمنفعة ثم له ولاية قبض مهرها ومتبها على ذلك الإجنبي في  
الزوج عن المهر ويكون في ذمة ذلك الرجل وطلقت الصغيرة في الأصح وفيه لا يطلق ومن شاء  
هذا الاختلاف قول محمد في الكتاب إذا خالها على مالها لم يجز فإن قوله لم يجز يجمل إلى الطلاق  
أي لا يصح أخيه ولا يقع الطلاق ويحتمل أن ينصرف إلى لزوم المال أي يصح الخلع ونفع الطلاق  
ولا يلزم المال والصحيح أنه ينصرف إلى لزوم المال ويقع الطلاق لما نص عليه في المتن أن لسان  
الأب كلسانها وإذا خالها نفسها يقع الطلاق ولا يلزم المال فقد إذا خالها ابوها ولأنه علق الطلاق  
بقبول الأب فيقع عند قوله كسائر الشروط فإنه لو علق طلاقها بدخولها بالدار يقع الطلاق عند

ووجه الرواية الأخرى أن الخلع في معنى التبرين والإيمان لا يجري فيها التبرئة ولو انفرد من الأب لفقد  
تبرئة فلا يصح والنجواب عنه أن ما وجد من الأب شرط التبرين لا نفسها وشرطها يصح من كل أحد  
وفي الكبيرة يتوقف على قبولها فإن قبلت يتم الخلع ويقع الطلاق هذا إذا خالها الأب بلزوم  
وأما لو خالها على أنه صام لرزقه المال وطلقت المرأة وتوضيح هذه المسئلة على ما في قاضينا  
والخلاصة والبرازية وجعل خلع ابنته من زوجها أن كانت الابنة كبيرة وضمن الأب بدل الخلع  
تم الخلع لأن الإجنبي لو فعل ذلك يتم الخلع فالأب أولى وأن خال الأب على صداقتها وضمن يتم الخلع  
أيضاً ثم ينظر إن جازت المرأة تصح إجازتها ويسقط المهر وإن لم يجز كان صداقها على الزوج  
ويرجع الزوج بذلك على الأب بحكم الضمان كأن الأب قال له خال على صداقتها إن جازت  
فعلها وإن لم يجز فليعقد ذلك وإن كانت الابنة صغيرة فإن ضمن الأب يتم الخلع بقوله وكذا  
صداقها على الزوج ثم يرجع الزوج على الأب وقال شمس الأئمة على الأب لا على الزوج وإن لم ينظر  
الأب لا يجب للمال لا على الأب ولا على الصغيرة كما لو كانت كبيرة وهل يقع الطلاق مع عدم  
الضمان إن قبلت الصغيرة يقع كما لو كان الخلع مع الصغيرة وإن قبل الأب عند الخلع لا روقاً  
فيه عن محمد واختلف المشايخ في وقوع الطلاق لا خلاف الرواية فيل لا ما لم يقبل الصغير  
وقيل يقع ولا يجب للمال على أحد والصحيح أنه يقع ويجب للمال على الأب لأن لسان الأب كلسانها  
وإن كان الخلع بين الزوجين وأم الصغيرة أن أضافت الأم البديل إلى مال نفسها أو ضمنت به  
بتم الخلع كما لو كان الخلع مع الإجنبي وصداقها على الزوج ثم يرجع الزوج على الأم إن أخذت من  
الزوج وإن لم يصف ولم يضمن هل يقع الطلاق كما يقع في خلع الأب لا روقاً فيه والصحيح  
أنه لا يقع وإن كان العاقد إجنبياً ولم يضمن البديل هل يتوقف الخلع قال بعضهم إن كانت الصغيرة  
تقبل العقد وتعتبر يتوقف الخلع على قبولها وقال بعضهم لا يتوقف ولو اختلفت الصغيرة التي  
تقبل وتعتبر من زوجها على صداقها يقع طلاقها وإن لا يسقط الصداق ولو وكلت الصغيرة  
وكبلاً بالخلع ففعل الوكيل فيه روايتان في رواية يصح التوكيل ويتم الخلع بقول الوكيل كما يتم بقول  
الصغيرة وفي رواية لم يضمن الوكيل البديل لا يقع الطلاق كما لو كان الخلع مع الإجنبي وذكر  
الحصاف في كيد أن الأب إذا خال ابنته الصغيرة على صداقها إن علم الأب أن الخلع خير لها  
بأن كانت لا يحسن العشرة مع الزوج فخلع على صداقها على قول مالك يسقط الضمان عن الزوج  
فإن فسخ الفاضي بذلك نفذ قضاءه لأنه قضاء في موضع الاجتهاد وقان في البرازية خلع



الاب ابنته الكبيرة على صداقتها بانها تزوجها ولو بدلتها فان لجازت وقع الطلاق وبرئ الزوج من  
الصدق وان لم تجز فان لم يضمن الاب المهر لا يجوز الخلع ولا يقع الطلاق وان ضمن وقع الطلاق  
واعبر هذا الخلع معاوضة بين الزوج والمخالع وطلاقا لا بدلا في حق المرأة فاذ بلغ الخبر اليها  
فلجازت نفذ عليها وبرئ الزوج وان لم تجز رجعت عليه بمهرها والزوج على الاب بحكم الفهم  
ونفذ هذا الخلع كان المخالع قال له اذا بلغها الخبر واجازت كبدل عليها وان لم تجز فعلى ما يجب  
على المخالع وهو الاب من ضمان ما يجب بحكم العقد لا بحكم الكفالة ولو كان مكانه اجنبي فكذلك  
نكح لانه ليس للاب ولا ابنة الخلع فكان كالأجنبي انتهى فقضى قوله في المثل على انه ضامن هو ثم  
المثل بالعقد لا الكفالة لان الزوج لا يستحق على الصغيرة ما لا يحق بنكاحها احد وقان في  
البرزانية قبل هذا نقلا عن صاحب المنظومة ان الصغيرة ان خلعها ابوها او اجنبي على صداقتها  
ان ضمن المخالع ثم الخلع ووقع الطلاق كانا من كان العاقد وبعد البلوغ اخذت الزوج بنصفه  
لوقبل الدخول وبكده لو بعده وقال شمس الأئمة ترجع به على الاب لا على الزوج وان لم يضمن الاب  
لا شك ان الصديق لا يسقط وهل تقع البينة ان قبلت الصغيرة وهي من اهل القبول وقع اتفاقا  
وان لم تقبل ان كان المخالع اجنبيا ولم يضمن لا يقع اتفاقا ونكحو انه هل يتوقف على اجازتها اذا قبلت  
قبله وان كان العاقد ابا ولم يضمن الزوج قال بكر الخلف المشايخ في الوقوع وقال الحلواني فيه  
روايتان وفي حيل الاصل لا يقع ما لم يضمن الاب الدرك له وفي كشف الغوامض ان الطلاق  
يقع بقبول الاب على قول محمد بن سلة وان لم يضمن الاب ابدا اي الصديق ولا يجب ابدل على  
الاب ولا عليها وعنه ان الخلع واقع بقبول الاب ابدل عليه وان لم يضمن انتهى وذكر في طلاق  
الاصد في خلع الاب على صداقتها قبل النكاح ان الخلع جائز ولها نصف الصديق ويضمن الاب للزوج  
نصف الصديق فالوكيف صح خلع الاب على صداقتها وهو ملكها ولا ولاية له في ابطال ملكها والرد  
نكح الاب على صداقتها اخلعها على مال مثل صداقتها وكيف يصح ضمان الصديق للزوج وهو عليه ولا في معنى  
يضمن الاب لنصف صداقة الزوج وقد ضمن الزوج ذلك لها واجابوا عن ذلك بان الخلع على صداقتها على  
مال سواء على صحيح ما على مال سواء فقد واما على صداقتها فلو ان الخلع فيها لما اضيف اليها وذلك  
منها لان مضاف الى مالها والاضافة الى مال الغير بان خلع على عبد انسان يصح كإضافة الشراء الى مال  
غيره فإضافة الشراء فذلك يقع الخلع وهو اقرب الى الجواز اولى كمن في باب الشراء يسلم البذل  
على العاقد في خلع زوجة نكاح ايجوز الخلع من يقع له العقد غير انه اذا ضمن زوج عليه الحقوق الخلع

فإذا خلع وضمن حتى ووقع الطلاق يقول له ووجب نصف المهر وسقط النصف وعلى الزوج اداء نصف  
اليها باذن الاب والى الاب ويجب للزوج على الاب نصفه بضمانه تسليم كل مهر الى الزوج وان كانت  
مدخولة بها فلها جميع المهر عليه والاب يضمن للزوج كله لانه ضمن تسليم الكل فلم يقدر فيضمن  
مثله وهذا من الوجوه في خلع الصغيرة كذا في البرزانية وقولهم وعلى الزوج اداء نصفها باذن  
الاب والى الاب يناسب قول شمس الأئمة هذا كله اذ خلع الاب او الاجنبي على المهر او على ما مثله  
وكذا لو خلع الاب او الاجنبي عن النفقة في صغيرة او كبيرة ولم تاذن ولا لجازت بعد الخلع جاز  
الخلع ووقع الطلاق ويجب على الزوج النفقة ثم يرجع على الاب او الاجنبي بالضمان كذا في البرزانية  
ولو شرط المال عليها اي على الصغيرة اي خلع الاب ولم يضمن المال بل شرط هو او الزوج للمال عليها  
طلقت لصدوره عن اهل مضافا الى محله بلا شيء لان الصغيرة ليست من اهل الفرامة مطلقا  
حتى كسلطانية ان قبلت اي الصغيرة اذا كانت من اهل القبول وبان تقبل العقد وتعتبر عن نفسها  
والا اي وان لم تقبل الصغيرة فلا تطلق لعدم وجود الشرط وهو القبول والطلاق بالخلع بعد  
القبول دون لزوم المال واما لو شرط على الاب وقبله فطلقت ولزم المال على الاب بالضمان على ما  
ولو شرط على الزوج فلزم على الزوج ما شرطت في الخلاصة ولو اختلفت مع زوجها على نفقة  
عدها ومهرها على ان على الزوج عشرين درهما يصح ويجب على الزوج عشرون درهما وبوافقه ما  
في الاصل امرأة اختلفت على دار على ان يرد الزوج عليها الف درهم لا شفعة فيها قال وهذا يدل  
على ان ايجاب بدل الخلع على الزوج صحيح وفي صحيح القنوري او ادعت امرأة نكاحا على رجل فخلعها  
على مال بدله لها لم يجز هذا يدل على ان ايجاب بدل الخلع على الزوج لا يصح فوجه التوفيق بين  
الروايتين انها اذا اختلفت على عوض يجوز ايجاب بدل الخلع على الزوج ويكون مقابلا لبذل الخلع  
وكذا ان خالع ولم يذكر نفقة العدة يجوز ايضا ويكون نفقة العدة اما اذا اختلفت على  
نفقة العدة ولم يذكر عوضا اخر ينبغي ان لا يجب بدل الخلع على الزوج انتهى كلام الخلاصة خلع  
المریضة من الموت معتبر من الثلث لانه منبرج قال في البرزانية اختلفت في صحتها والزوج  
مریض جاز الخلع بالتمسك قل او كثر ولا ميراث لها مات في العدة او بعدها وان اختلفت في مرضها  
بمهرها انتهى عليه ان كان الزوج اجنبيا غير قريب لها وهي مدخولة وماتت بعد انقضاء العدة  
ينظر الى التمسك في بدل الخلع والى تلك مالها فان كان التمسك مثل مالها او اقل فلا ذلك وان كان  
اكثر من الثلث فليس له الا الثلث الا ان يرضى باق الورثة وان لم يكن لها مال اخر سوى المهر فليس الثلث



من كبر وان مات قبل انقضائه في نظر النسي في بدل الخلع والى قدر مبدائه منها فان كان البديل  
مثل حقيقته او اقل سلم له البديل وان كان البديل اكثر لا يسلم له الزيادة الا برضا بائنه الوتره وان كان  
غير مدخوله فالنصف عاد اليه بالطلاق قبل الدخول والنصف الآخر يترج منها للرجعي في الكفر  
فان خرج من الثلث فذاته والاقله بقدر ما خرج منه فان لم يكن لها الا المهر سلم له ثلثه وثلاثه  
هذا في خلع الحرة كبيرة او صغيرة صحيحة او مرضية وهل خلع الامة والمديرة كذلك في الخلو  
لخلعت الامة من زوجها او طلقها على جمل يقع الطلاق وتؤخذ بالجل بعد الفتي والاحتس  
باذن كولي تباع به والمديرة ولم تولد كالامة الا انها يؤذي ان البديل من كسبها اذا كان باذن  
المولى والكتابة لا تؤخذ الا بعد الفتي واذا اخلعت الامة من زوجها بمرها بغير اذن مولها  
يقع الطلاق ولا يسقط المهر **باب الظهار** هو في اللغة مصدر ظاهر امر لانه اذا قال الرجل  
لامرأته انت علي كظهر ابي ما في المصباح قبل انما خص ذلك بذكر الظهار لان الظاهر من الكتابة  
موضع الركوب والمرأة مركوبة وقت الغشيان فركوب الامة مستقار من ركوب الدابة  
ثم شبه ركوب النوجة بركوب الامة الذي هو وضع وهو استنارة لطيفة كان قال ركوبك  
في النكاح حرام على وفي اصطلاح اهل الشريعة تشبيهه للسلم العاقل البائع ولو سكران او مكها  
او خرس زوجته فيدها لانه لو قال لامرأته انت علي كظهر ابي ما في المصباح قبل انما خص ذلك بذكر الظهار لان الظاهر من الكتابة  
المراة النكاح لا يكون مظاهرا على ما سببا في اطلاقها فتشمل المدخولة وغيرها الكبيرة والصغيرة وتقا  
وغیرها العاقلة والمجنونة المسئلة والكتابية او تشبيهه عضو منها بغيره عن جملتها او تشبيه  
جزء شایع منها ای من زوجها بعضه يحرم عليه النظر اليه من محارمة ولو كانت الحرة رضاء  
او مساهرة والراد عياره من يكون محرمة عليه على التابيد بالانفاق احتراز عن قول الرجل لامرأته  
انت علي كظهر فلانة وهي ام المرفيها او ابنتها فانه لا يكون مظاهرا منها لان من الغفها من يقول الحرام  
لا يحرم اخلول فلا تكون حرمتها انفا فيا كذا في الغنابة والنهاية وكذا لو شبهها ما تحت امرته لا يكون  
مظاهرا لان حرمتها موقفة بكون امرأته في عصمته لا مؤبدة وكذا حرمة المطلقة ثلثا موقفة  
بالخليل لا مؤبدة وكذا لو قال كظهر محوسبة لا يكون ظهارا لان حرمتها موقفة باسلامها او  
بغير ورثتها كتابية كذا في البحر وضم في الحيط المردة الى الجوسية فان قبل لو ظاهرها امرأته ثم قال  
لاخرى انت علي مثل هذه ينوي الظهار فانه يكون مظاهرا ولو بعد موتها وبعد تنكفها على ما صح به  
في فتح القدير مع ان حرمة المظاهرها ليست مؤبدة فاستغن عن اشتراط التابيد اجيب عنه بان ثبوت الظهار

في هذه المادة اما هو باعتبار تضمن قوله انت علي كظهر ابي لان تشبيهها بمن قال لها ذلك اما هو  
في ذلك فالظهار فيها باعتبار خصوص وجه التشبيه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا  
لو كانت امرأة رجل لظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة ينوي ذلك صح ولو كان بعد  
موتها وكذا لو ظاهرها امرأته ثم قال لاخرى اشتركتك في ظهار ولو شبهها بمزينة الارب والارب قال  
محمد لا يكون ظهارا وقال ابو يوسف يكون ظهارا وهو الصحيح ولو قبل لجنينة بشهوة ونظر الى  
فرجها بشهوة ثم شبهه زوجته بابنتها او بامرأته لم يكن مظاهرا عند ابي وج وقال ابو يوسف يكون  
مظاهرا كذا في الحاشية وقال في كدرانية نقل عن شرح القندري في ابوه او ابنة بامرأة فيشبه  
زوجته باق تلك المرأة او ابنتها بصير مظاهرا عند ابي يوسف ولا بصير مظاهرا عند محمد بن علي  
ان حكم الحكم على امها او ابنتها لا ينفذ عند ابي يوسف وينفذ عند محمد بن علي كونه الحرمة مؤبدة  
عند محمد وكذا منشاء الخلاف بينها المذكور انقل في التاثيرا خائفة وقال في فتح القدير وهذا اي  
ما ذكرته في الدانية مشكلا لان غاية ام حرة اب والابن ان يكون كام زوجة الاب والابن  
ولا تحرم ام زوجة الاب على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب فليس التشبيه بحرمه وفي الحاشية  
لو شبهها بام امرأته او امرأة الاب او الابن يكون ظهارا لان حرمتها مؤبدة وفي كلامه اشارة  
الى ان التشبيه لا يدب ان يكون من اجل لامرأة وهذا لما ذكرته في الدانية انها لو قالت لزوجها  
انت علي كظهر ابي او انا عليك كظهر امك لا يصح الظهار عندنا وذكر في فتح القدير نقل عن المبسوط  
انه اذا لم يكن مظاهرا فعليه كفارة بيمين عند ابي يوسف وقال الحسن بن زياد وهو ظهار وقال  
محمد ليس بشيء وهو الصحيح انتهى وهكذا ذكر الخلاف بين ابي يوسف والحسن في التبايع والروضة  
وذكر في شرح المختار على عكس ذلك فلو قال لها انت علي كظهر ابي هذا نظير لتشبيهه زوجته او راسه  
ونحوه مثل فرجك او وجهك او رقبك وهذه كلها نظير ما بغيره عن جملتها والحكم فيه يثبت ولا  
في بغيره ثم ينبغي اليكها وقال في البحر نقل عن الحيط انه لو قال انت علي كفرج ابي او فرجي كان ظهارا  
او نصفك وشبهه مثل ثلثك وربك هذا نظير لجزء الشايع او كبطنها اي كبطن ابي او فرجها او كظهر  
لخني او عني ونحوها ما حرم عليه على التابيد حرم جواب او عليه وظهارا وروايعه من المس والتبيل  
بشهوة حتى يفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الى قال فخر برقبة من قبل  
ان يمتاسا والظهار كان طلاقا زمانا كالحالية فقرر الشرح اصله وهو التحريم ونقل حكمه وهو  
وقوع الطلاق به الى تحريم موقت بالكفار غير مزيل للنكاح ولما نقله لانه جنابة لكونه منكرا من القول



وزورنا سبب الجازات عليها بالحكمة وادفعها بالكفارة ثم حرمة الدواعي مذهبنا وقال الشافعي  
لا يحرم الدواعي لان التحريم عرف بقوله تعالى من قبل ان يماسا والناس في القرآن كناية عن الجماع فقلنا  
انه حقيقة في المستباليين والكلام للحقيقة حتى يقوم دليل الجواز بخلاف الحائض والصائم حيث  
لا يحرم الدواعي فيها لانه يكثر وجودها فلو حرم الدواعي افضى الى الحرج والاعتكاف والاحرام ولا  
مثل الظهار في حرمة الدواعي مثل الوطئ فان في فح القدير ان هذه الحرمة لا ترتفع الا بالكفارة  
لا بملك ولا بزوج فان حتى لو طلقها بعد الظهار ثلثا فدارت اليه بعد زوج اخر او كانت امه فملكها  
بعد ما ظاهر منها لا يحل قربانها حتى يكفر فيها والمرأة ان طلقها بالوطئ وعليها ان تمتنع من الاستماع  
بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على التكفير وهذا للضرورة عنها بحبس فان ابى ضرره ولا يفتر  
في الدين ولو قال قد كفرت صدق ما لم يعرف بالكذب فلو وطئ قبل التكفير فليس عليه غير  
الاستغفار والكفارة الاولى ولا يعود اي لا يطهرنا نيا حتى يكفر لقوله عم من واقع امراته فظهار  
قبل ان يكفر استغفر الله ولا تفد حتى تكفر ولو كان شي اخر واجبا عليه لبنه لان تخير ايبان  
عن وقته لا يجوز والعود الموجب للكفارة عزمه على وطئها هذا بيان لسبب وجوب الكفارة  
وقد اختلف فيه اصحابنا فالأئمة منهم على ان السبب مجموع الظهار والعود لان الكفارة دائرة بين  
العقوبة والعبادة فيكون سببها دائرة ايضا بين الخطر والاباحة حتى تتعلق العقوبة بالخطور  
والعبادة بالباح الا انه يجوز ادراك الكفارة قبل العود لانها انما شرعت لدفع الحرمة الكائنة  
بالظهار فيجوز تقديمها عليه بعد ثبوت تلك الحرمة ليرفع بها الحرمة فيقع الفعل على وجهه كحل  
كافئ في ارادة الصلوة ان الطهار سبب للارادة مع ان الطهارة يجوز تقديمها على تلك الارادة  
والمراد بالخطور في كلامهم هو الظهار واختلفوا في العود لاختلافهم في العود المذكور في قوله  
تعالى ثم يعودون لما قالوا فقال الشافعي المراد به سكوتها عن طلاقها بعد الظهار زمانا يمكن فيه  
ايقاع الطلاق ولا يطلق حتى لو طلقها موصولا بالظهار لا يلزمه الكفارة واستدل عليه بان  
الشرط هو العود لما قالوا والعود للشيء هو لا بيان بما يضاده لاعادته لان ذلك عود فيه اريد  
والظهار سبب للفرق والعود له امساكها عن الطلاق وقال اصحابنا المراد به عزمه على وطئها  
ولما بواعن الشافعي بان حكم الظهار ليس ترك المرأة وتحريم العقد بل الامتناع عن وطئها  
فصدته العزم على وطئها فقلنا به وقال مالك المراد به هو الوطئ نفسه قلنا يبرره ما رواه ابو داود  
والشافعي ان ما حدث ان سلمة بن صخر حين وقع امره وقد ظاهرها الى النبي ثم قال يا رسول الله

462  
ان ظاهرت من امر اني فوفيت بها قبل ان اكفر فقلنا فلا تغير حتى تفعل ما امرك الله تعالى والمراد الكفارة  
منه وهذا يقتضي تقديم الكفارة على الوطئ وقول مالك بنا فيه وفيل المراد بالعود في الآية ان يكلم  
بالظهار مرة ثانية ولا يحرم بالاولى بدون الثانية قلنا لا يحتمل اللفظ اذ لو كان المراد ذلك  
لقيل بعيدون من الاعادة لاسيما العود وقال بعضهم سبب وجوب الكفارة هو الظهار وحده  
ورده بان منكر من القول وزور والكفارة عبادة فلا يكون سببها وقال بعضهم سبب وجوبها  
هو العزم على الوطئ والظهار شرط ورده بان الحكم يتكرر سببه لا يتكرر شرطه وهذا الامر  
بالعكس وهذا احوال لم يذكره في البحر وسببها ان تمنع نفسها من اخذ راعن الوقع في احرام  
ونظا به بالكفارة ويجبره القاضي عليها بحبس وضرب لدفع الضرر عنها على ما ذكرناه من فتح  
القدير واللفظ المذكور كله من قوله انت على كظري ان لا يحتمل غير الظهار لانها صريحة فيه حتى لو نوى  
به الطلاق لا يصح لانه منسوخ على ما مر فلا يمكن ايقانه وكذا النوى به الا بلاء لا يصح اولم ينو شيئا  
لانه منقوض معناه ولو قال انت على كظري او كما في يرجع الى نية لانه كناية فان نوى الكرامة صدق  
لان من محتملات لفظه لان التكريم بالتشبيه شائع او الظهار لانه تشبيه بجميعها وفيه  
تشبيه بالعضو ولكنه ليس بصريح فاحتاج الى الكنية والطلاق قياس لان في قوة انت على حرام  
ونوى به الطلاق وان لم ينو شيئا فليس بشي عندهما لاحتمال حمل على الكرامة وقال محمد يكون  
ظهارا لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى وان عني به التحريم لا غير  
فقد اني يوسف هو الا بلاء ليكون الثابت ادنى الحرمتين وعند محمد هو ظهار لان كافي التشبيه  
يختص به ولو قال انت على حرام كافي ونوى ظهارا او طلاقا فكما نوى لانه يحتمل الظهار والتشبيه  
والطلاق للتحريم والتشبيه تأكيد له وان لم يكن له نية فابلاء عند ابى يوسف وظهار عند محمد ولو قال  
انت على حرام كظري ونوى طلاقا او ابلاء فهو ظهار وعند ابى حنيفة وعند ما نوى فان نوى ابلاء  
فابلاء او طلاقا فطلاق او ظهارا فظهار وكذا اذا لم يكن له نية لان كلاهما من محتملات قوله  
انت على حرام وقوله كظري توكيد له فلا يتغير به غير ان محمد يقول اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا  
وقال ابو يوسف يكونان جميعا الظهار بلفظه والطلاق بنبته ولا يصدق صرف الكلام عن ظهار  
فضاء كما اذا قال من له امرأة معروفة بزيب ربيب طالوت ثم قال امرأة اخرى واياها عينت يقع  
الطلاق على تلك البنية وعلى هذه المعروفة باسم زيب بظاهر لفظه فان قيل ان الطلاق ان وقع  
بقوله انت على حرام كان منكلا بلفظ الظهار بعد ما باتت والظهار بعد ابينونة لا يصح ولا يجوز



ان يقال الظهار مع الطلاق يشان معا بقوله انت على حرام لان اللفظ الواحد لا يحتمل معنيين مختلفين كذا  
نقل هذا الاعتراض عن شمس الائمة التبرسي واجاب عنه الامام طهير الدين بانه يصح ظهارا لبيانته  
عند ابى يوسف في رواية عنه وان هذا الكلام صريح في الظهار ولهذا لو لم يكن له فيه يكون ظهارا  
فلا يصدق في ابطال حكم الظهار ويصدق في ارادة الطلاق لا عتاقه به ولا يحج ان اللفظ صريح  
في الظهار فلا يقل فيه ائنه وقوله حرام توكيد لمقتضاء فلا يفهم ولا ظهار الا من الزوجة لقوله  
وكذلك يظاهرون من نسائهم لان لفظ النساء يتناول المتكوهات لا غير ولان الحكم في الامة تابع  
لرقيتها حتى لو اشترى امه فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري ولاية الرد  
لسبب تلك الحرمة فلا يكون في معنى المتكوحة فلا يلحق بها ولان الظهار منقول عن الطلاق على ما مر  
ولا طلاق في المتكوة فلا ظهار من امته لما يكونا مذكرا ولا من نكح بكرا امرها اى فضولا وظاهر  
منها فاجازت النكاح لانه صادق في تشبيهه في ذلك الوقت فلا يجب عليه اجزاء الزور ولو قال  
لنساءه انتن على كظري كان مظاهرا من لوجود التشبيه في كل منها وعليه لكل واحدة كفارة  
لان الحرمة تثبت في حق كل واحدة منهن والكفارة شرعت لانها الحرمة فتعدد بتعدد دها بخلاف  
الايداء من بقوله والله لا افرق بين اربعة اشهر لان الكفارة فيه لصيانة حرمة اسم الله تعالى ولم يثبت  
ذكر الاسم وهذا جده على ما لك في ما روى عنه انه لا ينعقد الكفارة فيما نحن فيه كائنه الايداء والظهار  
من واحدة حرارة مجلس ومجالس فعليه لكل ظهار كفارة لان الحكم يتكرر بسبب ولا يخل فيه  
كان في كفارة الصوم ثم شرع لبيان الكفارة وهي اى كفارة الظهار وعتق رقبة فيه اشارة الى ما سبق  
من انه لو اعتق نصف رقبة فقام بها ثم اعتق النصف الاخر لم يجز وان اعتق النصف الاخر قبل النكاح جاز  
يجوز فيها اى في ارقبة المسلم والكافر خلافا للشافعي في الكافر قلنا ان المنصوص عليه اعتاق رقبة  
بل يفتد بالمؤمنة وقد تحقق ذلك فيجوز فان قيل ان الكفارة حتى الله تعالى وحى الله تعالى لا يجوز صفة  
الى عدو الله كالتزكوة قلنا ان قصد الكفر بالاعتاق هو ان يمكن العبد العتق من طاعة الله تعالى فخلقه  
عن خدمة المولى وقد وجد ذلك ثم بقا العبد على الكفر بمجال به الى سوء اعتقاده واختلافه فان قيل  
سلمنا ان بقاءه على الكفر وسوء اعتقاده واختياره لكن لم لا يكون تصور الكفر منه مانعا من صرف  
البه كائنه الزكوة قلنا ان القياس جواز صرف الزكوة اليه ايضا لان فيه مواساة عباد الله لكن  
الحديث اخرجه عن العتق على ما مر كذا في الغاية وقال في فتح القدير وينحل في الكافر المرتد  
والمرتدة لا خلاف في المرتدة لا تقتل بالرردة واختلف في المرتد قبل يجوز وقيل لا واعتاق العبد

اخرى في دار الحرب لا يجزى عن الكفارة واعتاق المسن من يجزى وفي الثانية لو اعتق عبد حر ثانيا  
دار الحرب ان لم يخل سبيله لا يجزى وان خلى سبيله ففيه اختلاف للشافعي وقيل لا وقيل نعم ان اعتق  
عبد لحر اذ لم وقد فني بدمه ثم عتق عنه لم يجز وفي البقاء لا يجزى والذكر والاني والصغير  
ولو كان رجينا والكبير والاعور والاصم الذي اصابه بسمع ومقطوع احدى اليدين واحدى  
الرجلين من خلاف بقاء جنس المنفعة فيها فان قيل الصغير لا منافع لا اعتقائه فينبغي ان لا يجوز  
اعتاقه عن الكفارة كالرض وكذا لا يجوز اطعامه عن الكفارة فكذا اعتاقه فالجواب عن الاول  
ان اعضاء الصغير سليمة لكنها ضعيفة وهي تعرض ان تصير قوية فاستبد الرض واما اطعامه  
عن الكفارة فجائز بطريق التملك لا الاباحة كذا في البحر نفقا عن البدائع وفي الثانية والمرضي الذي  
في حد مرض الموت لا يجزى واذا كان يرضى ويخاف عليه يجزى ومكاتب لم يؤد شيئا لان المكاتب  
الرق من كل وجه لان المكاتب ما بقي درهم فهو حر ولهذا قبل الكتابة الانفساخ هذا اذا لم يجز عن  
اداء بدل الكتابة واما اذا عجز عنه ثم اعتقه عنه يجوز سواء كان ارقيا شيئا او لم يؤد اصدقا  
وهذا في الحيلة لمن اراد ان يعتق مكاتبه بعد اداء بعض كذا في الثانية واعلم ان الضابط في  
تجنيح ما يجوز به الاعتاق عن الكفارة وما لا يجوز هو انه متى اعتق رقبة كاملة ارق في ملكه  
مفروقا بنسبه الكفارة وجنس ما ينبغي من المنافع فيها قائم بلا بدل جازعها والا فلا يجوز عنها ولا  
عليك صدق هذا الضابط من جملة ما مر ذكره ما يجوز في الكفارة وكل فبند ذكر فيه تجنيح  
نوعا ما لا يجوز على ما اشار اليه بقوله ولا يجوز الا على الاصم الذي لا يسمع اصلا والاخر  
ومقطوع اليدين او ابهامها او الرجلين او يد ورجل من جانب واحد ويجنون مطبق والاصل  
ما ذكرناه في الضابط اعني جنس ما ينبغي من المنافع لا بد ان يكون قائما لان جنس ما ينبغي من  
المنافع فاشة فيها حتى لو جنى وافاق يجزى لانه غير فائت جنس ما ينبغي منه بل هو محلي به والاضلال  
لا يضر ومدبر وام ولد لادم كالرق فيها وقد شرط ذلك في الضابط المذكور ومكاتب اذ  
من بدل الكتابة في ظاهر الرواية على ما ذكرناه وهذا لانه كان بديل وقد شرط في الضابط ان  
يكون بلا بدل او معتق بمضنه كمنقصان الرقبة فيه ولا بد من تمامه على ما مر في الضابط ولو  
فريده بنسبه اى نسبه الكفارة صح عندنا خلافا للشافعي وكذا الخلاف في كفارة اليدين على ما سبنا  
وقال في البحر والمراد بشراء قريبه ههنا وحوله في ملكه مطلقا بضع منه شراء كان اوجه او قبل  
صدقة او وصية فخرج الارث حتى لو نوى وقت موت مورثه اعتاقه عنها لم يجز عنها وكذا لو حرر







صاع من براوصاع من تمر أو شعير ما رواه الأثرع بإسناده عن عمر قال اطعم صاعا من تمر أو شعير  
أو نصف صاع من بر ولا أن اعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطرة في القدر  
وإن كان بينهما فرق من وجه آخر وهو أن التفريق فيما نحن فيه بأن يعطى فقيرا متاما حنطة ومثلها  
فقيرا لا يجوز لأن الواجب اطعام سنيين مسكينا فكان العدد معتبرا كالمقدار ومتى فرق لم يجد  
الاطعام المقادير المساكين وأما صدقة الفطر فالمعتبر فيها القدر دون العدد لكونه مسكوتا عنه فيكون  
التفريق جائزا كذا في النهاية والزيلعي وقال في الزيلعي ولكن الأفضل أن لا يفرق ويعطى مسكينا  
واحدا ليتحقق الأغناء وقد صرح به في آخر كتاب صدقة الفطر خلاف ذلك حيث قال ويجب دفع  
صدقة فطر كل شخص إلى مسكين واحد حتى لو فرقه على مسكنيين أو أكثر لم يجز لأن المنصوص عليه  
هو الأغناء ولا يستغنى به دون ذلك وجوز أن يخفى التفريق انتهى أو قيمة ذلك لحصول الخبز بها  
وهو سد خلة المسكين ودفع حاجته لكل يوم ولا بد أن يفيدها بغير المنصوصة لأن دفع  
القيمة غير معتبر في المنصوصة وهي الاشياء الستة البرودقيقة وسويقته والزبيب والتمر  
والمشعير لتعلق الحكم بأعيانها حتى لو أدى أقل من صاع من تمر بساوى قيمته نصف صاع من بر  
أو أكثر منه لا يجوز لعدم اعتبار القيمة فيها بل المعتبر عينها فإذا كانت عينها أقل ما قدره الشارع  
لا يجوز ويصح إعطاء من بر مع منوى شعير أو تمر لأن هذا يبلغ بالوزن نصف صاع بر أو صاع  
شعير أو تمر وكذا يصح إعطاء ربع صاع من بر ونصف صاع من شعير أو تمر فإنه يبلغ بالكيل نصف  
صاع من بر أو صاعا من شعير ولما كان الموق من هذه الاشياء شيئا واحدا وهو الاطعام  
صار واجبنا واحدا من هذا الوجه فجاز التكثير بالأجزاء بخلاف ما إذا اختلف الجنس كالأهم  
خمس مساكين وكسا خمسة فإنه لم يجز لاختلاف النوع منها لأن الموق من الكسوة غير الموق من  
الاطعام لأن الأثر أن لا يباح في أحدهما يجوز دون الآخر وبخلاف اطعام نصف صاع تمر فإنه  
نصف صاع بر لما ذكرناه من أن دفع القيمة في المنصوص غير معتبر ونصح بالإباحة في اطعام  
العفارات والعديرة دون الصدقات من الزبوة والفطرة والعشر وكذا الجراح لأن المنصوص عليه  
في الكفارات والكفدية الاطعام وهو حقيقة في التملك لأنه عبارة عن جعل الغير طعاما وذلك  
بالإباحة وجواز التملك فيها بدلالة النص وبإشارته والعمل بها لا يمنع العمل بالحقيقة بخلاف  
الصدقات والعشر فإن النص فيها ورد بما يفيد التملك وهذا جهة على الشافعي في إباحة التملك  
في الكفارات والعديرة أيضا لما قلنا لأن الكفارات لا يجوز لإباحة فيها فاعطهم

وعشام أو غداهم غدا بين أو عشام عشائين واشبعهم جازوا أن قل ما أطوا لأن المعتبر دفع حاجة  
اليوم من حيث الشبع لا المقدار وذلك بالغذاء والعشاء عادة أي اطعام الغداة وهو من طلوع  
الفجر إلى الظهر وطعام العشي وهو من الظهر إلى نصف الليل وفي كلمة الواو إشارة إلى أن الغداة وحده  
لا يجوز بدون العشاء وكذا العكس بل لا بد منها معا فعلم أن المعتبر اكلتان متبعتان أما بقدا بين  
أو عشائين على ما أشار إليه ثانيا ونقص عليه في المبسوط وفي العناية عن الجرح عن إباحة الأغدا  
سنيين وعشائين آخرين لا يجوز والسحور كالأغدا ولو كان فيهم طعم حتى فطم لم يجز لأنه  
لا يستوي في كماله ولو كان بعضهم شبعان قبل الأكل اختلفوا فيه قبل تجزئته لأنه وجد اطعام  
العدد اثنين وقد شبعوا وقبل لا يجوز لأن الواجب عليه اشباع العدد اثنين واختاره في  
الزيلعي ولا بد من الإدام ليمكنه الاستيفاء إلى الشبع في جبر الشبع دون الحنطة والذرة  
كالمشعير ولو اطعم فقيرا واحدا سنيين يوما لجزاه خلافا للشافعي لأن التفريق على السنين  
ولجب بالنقص فلا يجوز إبطاله بالتقليل قلنا إن ألقى سد خلة المحتاجين والحاجة يتجدد بتجدد  
الأيام فكان اليوم الثاني كسكين آخر لتجدد سبب الاستحقاق وإن أعطاه طعام الشهر في  
يوم لا يجزئ لأنه يوم واحد بالاتفاق إن كان الدفع بطريق الإباحة لأن ألقى سد خلة المحتاجين  
والحاجة يتجدد في كل يوم فالدفع إليه دفعة أو دفعات في يوم واحد لا يدفع إلا واحدة  
وهي أكل ذلك اليوم وإن كان بطريق التملك في يوم واحد فلا يخلو أما أن يدفع إليه دفعة  
أو دفعات فإن كان الأول لا يجوز بالاتفاق أيضا لأن التفريق منصوص عليه فلا يجوز فيه  
وإن كان الثاني فقد اختلفوا فيه قبل يجوز لأن الحاجة إلى التملك كثير يتجدد في كل يوم واحد يجزئ  
في الأيام وليس لها نهاية فإذا فرقت دفعات في يوم واحد جازت في الأيام وقبل لا يجوز إلا  
عن يوم واحد وهو الصحيح على ما في التبيين لأن الموق سد الخلة ولهذا لا يجوز الصرف إلى الفتي  
ما استوفى وظيفته اليوم لإحاجة له إلا سد الخلة بصرف وظيفته لغيره لأنه لا بد من حاجته  
حاجته في ذلك اليوم فالصرف إليه بعد ذلك كون اطعام الطعام بخلاف كفارة أخرى لأن  
المستوفى في حكم تلك الكفارة كأمدوم ولا يمكن أن يجعل مثله في هذه الكفارة كذا في العناية  
وهل الأمر كذلك في كفارة الصوم وصدقة الفطر فقال في الحاشية البيهقي ولا يخفى  
عليك أن هذا يدل على أن كفارة الصوم كذلك لا يجزئ دفع الأكثر من النصب الواحد الفقير  
واحد دفعة واحدة وعلى هذا أن دفع الأكثر من صدقة الواحد في صدقة الفطر إلى فقير



واحد دقة واحدة لا يجزئ الا عن واحد انتهى يريد بقوله ان هذا يدل ان الدفع بطريق التكليف  
 في يوم واحد دقة واحدة يدل على ان كفارة الصوم ايضا كذلك ثم الظاهر من فقرة الخلاصة  
 انها تجزئ عن اكثر لو فرق حققة كل واحد منهم عند الافراز وقد ذكرناه ثم قال جامعها في فخذ  
الاطعام لا يستأنف لان النقص في الاطعام غير مقيّد بما قبل المسيس فيعمل باطلافة ولا يجوز  
حله على النص المقيّد في الاعتناق والصوم بالقياس ولا يجزئ الواحد وهو قوله عم للذي وقع  
امرته قبل التكفير استغفر الله ولا تعد حتى تكفر لانه نسخ ولا يجوز بمثله وانما منع من الوطئ  
قبل الاطعام لاحتمال ان يقدر على التحرير او الصيام فيقعان بعده والنهي لغيره لا بناء على المشروعية  
 باصله ولو اطعم ستمين فقيرا كل فقير صاعا من بر عن ظهاريين سواء كانا من امرأة او امرأتين  
 لا يصح الا عن واحد منها عند الحاج ويقوب ولو اطعم عن ظهاريين او اطعم صاعا عنهما بالاتفاق وقال  
 محمد صح في الظهاريين ايضا لان في الكوري وفادها اذا الولي عن كل ظهاري لكل مسكين نصف  
 صاع من بر في الصاع وفادها والمصروف اليه محل لها لان الفقير لا يخرج بلخذل الحقيقت  
 عن كونه مصروفا لبقاء الحلة والنية معينة فيقع عنها كالأطعم عن ظهاريين او اطعم او فرق  
 في الدفع ولها ان النية في الجحش الواحد لولا انها للتمييز بين الاجناس المختلفة والفرق بينها  
 ووجوب كل ظهاري بسبب على حدة لا يجعلها جنس حقيق حتى يعتبر فيه النية فلفت النية  
 واذلفت والكوري يصح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقابر فيقع عنها كما اذا نوى  
 عن اصل الكفارة فانه يقع عن احدها بالاتفاق بخلاف ما اذا فرق في الدفع لانه في الدقة  
 الثانية في حكم مسكين اخر فان قبل ان لو اعتق عبدا عن احد الظهاريين بعينه صح بنية التبعير  
 ولم تلغ وان كان الجحش متحد حتى حله وطئ المرأة التي عتقها في الاعتناق لجب عليه بان اعتناق  
 الرقية فصل كفارة عن احد الظهاريين قدر او محلا فضحت نية واما اطعام ستمين مسكينا  
 كل مسكين صاعا فان صاع عن الظهاريين قدر اكنه لم يصلح لها محلا لان محلا مائة وعشرون  
 مسكينا عند عدم التفريق فاذا اراد في الوظيفة ونقص عن المحل وجب ان يعتبر قدر المحل  
 احتياطا لو اعطيت مسكينا كل واحد صاعا وكذا لو حرر عبيدين عن مهابرين او صاعا  
 ربعا شهر او اطعم مائة وعشرين فقيرا صح عنها وان وصلية لم يعين لان الجحش متحد  
 في محله لا يفرق في الكوري وفادها فاحلها الى بقيت البناء وان حرر عنها رقية واحدة او صاع  
 شهرين عن احدها صح واوعظ ظهاريين وقيل يصح عن احدها وقال في لا يصح عن احدها في العمل

وقال اشنا في له ان يجعل عن احدها في انفصلي لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المولى المستتر  
 جحش واحد وفي الجحش الواحد لا يفيد بقيت النية ففي نية اصل الكفارة ولو نوى اصل الكفارة  
 كان له ان يجعل ذلك عن ابها شاء فكذا هذا ووجهه وفراغه اعتق عن كل ظهاري نصف العبد فليس  
 ان يجعل عن احدها الخروج الامر من يده ولنا ان نية التبعير في الجحش الواحد لولا انه نوى  
 التوزيع في الجحش الواحد فكانت لغوا فاذا لفت صار كأنه اعتق رقيه عن الظهاريين ولم ينو  
 عنها وذلك جائز وله ان يصرفها الى ابها شاء فكذلك هنا بخلاف ما اذا كانت الكفارة من  
 من جنسيتين مختلفتين لانه نوى التوزيع في الجحش المختلف فكانت معتبرة فلا يكون عن واحد  
 منها فان قبل لانم لاختلاف الجحش هنا لان الحكم وهو الكفارة بالاتفاق في القتل والظهار  
 واحد لجيب بان لاختلاف الجحش في الحكم هنا باختلاف السبب فان القتل بخلاف الظهار  
 لا محالة واختلاف السبب يدل على اختلاف السبب نظير ما يتحد الجحش فيه انه اذا صام في قضاء  
 رمضان عن يومين يجزئ عن قضاء يوم واحد بناء على ما ذكرناه من ان نية التوزيع في الجحش  
 الواحد لغو وبقي اصل النية ونظير ما يختلف الجحش فيه انه اذا كان عليه صوم القضاء  
 والتند لا بد من التمييز بينهما بالنية فان نوى من الليل ان يصوم غدا عنها كانت النية معتبرة  
 ولا يصير صامنا لاختلاف الجحش فيه ثم الاصل هنا ان ما اتخذ سببه فهو المخذ وما  
 سببه فهو المختلف فالصلوات كلها من قبيل المختلف حتى الظهريين والعصريين من يومين  
 ولهذا الخراج في قضائها الى بقيت النية والا لا يقع عن واحد منها وصوم رمضان سنة  
 واحدة من قبيل المخذ لا اتحاد سببه اعني حضور شهر ومن سنتين من قبيل المختلف لاختلاف  
 سببه وان ظاهر العبد لا يجزئ الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان  
 اعتق عنه سيده او اطعم لانه ليس له اهلية الملك حتى يصير ما كانا بتكليف المولى **باب العمان**  
 هو في اللغة الطرد والابعاد والسب على ملأه المصباح وفي الشريعة شهادات مؤكدة بالآيات  
 مفرونة باللعن والغضب فائمة مقام حد القذف في حق الروح والمراد بكونه قائما مقام  
 حد القذف في حقه ان يسقط حد القذف عنه اذا تلو عتابا بالنسبة الى زوجته لا مطلقا  
 اذ لو كان مطلقا لم تقبل شهادته ابدا مع انها مقبولة على ما صرح به كزيلي في باب حد القذف  
 حيث قال ان شهادته تقبل ولو كان محدودة في حق الكل لما قبلت انتهى وذكر في البحر نقلا عن  
 الاختيار انها لا تقبل بعد اللعان ابر ولم لحد في الاختيار ومقام حد الزنا في حقها والمراد بكونه



قائما مقام حد الزنا. حقها ان يسقط عنها حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا مطلقا على ما صرح به  
في الزبلي والبر وما كان في مقام حد الزنا في حقها لا يشترط اللعان بالشهادة على الشهادة  
ولا يكتب للقاضي الى القاضي ولا يشهد الشاهد على ما صرحوا به وذكر في البحر انه ليس كمر الان  
اللعان قائم مقام الحد في حالة واحدة وانما المراد انه قائم مقام حد القذف في حقها  
ان كان كاذبا وهي صادقة وقائم مقام حد الزنا في حقها ان كانت كاذبة وهو صادق وسيفيد  
من كونه قائما مقام الحد سواء كان بالنسبة اليه او اليها انه لا يحتمل العفو والبراء والقصاص على  
ما لم حتى لو صلحها على التزويج بالرد والمان ولها المطالبة بعد العفو وان لا يحتمل التوكيل الا  
في اثباته على قول الامام كالحكم هذا حقه واما سببه فهو قذف الرجل امرأته قذفا وجب الحد  
في الأجنبية واما شرطه فبعضه يرجع الى القاذف خاصة وبعضه الى المقدوف خاصة  
وبعضه اليها جميعا وبعضه الى المقدوف فيه وبعضه الى نفس القذف وبعضه الى المقدوف  
اما الاول فواحد وهو عدم اقامة البينة على صدقه واما الثاني فأنكارها وجود الزنا منها عقفا  
عندوا اما الثالث فيقام الزوجية بينها حتى اذا اطلقها باينا او تلتا سقط اللعان ولا يجب الحد  
والعقل والاسلام والبلوغ ايضا واما ما يرجع الى المقدوف فيه فهو دار الاسلام واما ما يرجع  
الى نفس القذف فالمرء بصريح الزنا وركنه شهادتان مخصوصة بحجارة بكمالات معروفة على ما  
اشار اليها في الحد وحكمه الوطى والاستمتاع كما فرغنا من اللعان على ما سببنا في ثم هذا عندنا  
وقال آتينا في هي ايمان مؤكدا بلفظ الشهادة لقوله تعالى فشهادة احدى اربع شهادات بالله لان  
قوله تعالى بالله حكم في البين والشهادة في البين فيحمل على الحكم ولنا قوله تعالى وكذا يرمون  
ازواجهن ولم يكن لهن شهداء الا انفسهم استثنى انفسهم عن الشهادة فثبت انهم شهداء لان الاصل في  
الاستثناء الاتصال ثم نص على شهادتهم فقال شهادة احدى اربع شهادات بالله فنص على الشهادة  
والبين فقلنا ان كان هو الشهادة المؤكدة بالبين القائمة مقام الحد في الطرفين على وجه بنياد فلو قد  
روى عنه ما رواه وكل منها اهل للشهادة اي من اهل دارنا على تسليم لا مجرد التحمل وهذا لا يجري للعا  
بين كافرين وان ثبتت شهادة بعضهم على بعض عندنا لعدم اهلية اهلنا على المسلم لان اللعان  
شهادات مؤكدة بالايان فلا بد من اهلية البين ايضا والكافر ليس من اهل الكفاة ولا من  
كافة المسلم ولا من اهل دارنا ولا من اهل دارنا احدنا ملوكا او سبيبا او نجونا او خذورة  
قذف كلها لعدم اهلية الشهادة بخلاف الاعيان او فاسقين فانه يجري اللعان بينها فانها من اهل

الشهادة وان لم يقبل شهادتها للفسق وعدم التميز حتى لو قضى القاضي بشهادتها صح قضاؤه بخلاف ما  
اذ قضى بشهادة الملوك والصبي والنجون فانها لا تصح واشار بقوله بالزنا الى ما في البدل من  
انه لو قذف بعمل قوم لوط لا لعان فيه عندنا ويجب اللعان عندها بناء على الخلاف المشهور  
بيننا في لزوم الحد فيها عندنا لا عنده والى ما في الكفاية من انه لو قذف رجلا امرأة رجل فقال  
الزوج صدقت هي كاذبة كان قذفا حتى يلاعن ولو قال صدقت مطلقا من غير زيادة لم يكن  
قاذفا انتهى وهي من حد قاذفها اراد به كونها عفيفة عن الزنا لان اشتراط كونها حرة مكلفة مسلمة  
علم من كونها من اهل الشهادة فلم يبق من شرائط الاحصان الا العفة ولما اشترط احصانها الا  
اللعان قائم مقام حد القذف فلا بد من احصانها حتى يحد قاذفها فلو لم تكن محصنة بان كانت  
وطئت بشكاح فاسد وكان لها ولد وليس له اب معروف او زنت في عمرها ولو مرة او طئت  
وطئا حراما ولو بيشبهه ولما خصت المرأة بكونها من حد قاذفها مع انه شرط في جانب الرجل  
ايضا حتى لو كان هو من لا يحد قاذفه لا يجري اللعان بينها وان كانت هي من يحد قاذفها لم يخلو  
القذف عن ايجاب حكم فانها اذا لم تكن من يحد قاذفها لم يلزم الرجل حد ولا لعان لانه قائم  
مقام حد القذف وهو يقتضي احصانها بخلاف ما اذا لم يكن الرجل من يحد قاذفه وقذف  
فانه يحد حد القذف فلم يخلو القذف عن ايجاب حكم كذا في الكفاية والقفاية فان قيل قد عرفت  
ان اللعان شهادات مخصوصة وما للناسبة بين الشهادة والحد حتى تقوم هي مقام الحد  
في الطرفين لجيب بان الحد زجر والاستشهاد بالله ثقا كاذبا مقرونا باللعن على نفسه بسبب  
الهلكة وفي ذلك زجر عن الاقدام على سببه فقامت مقامه فان قيل اذا قامت هي مقامه فلم  
لما جاز في حد القذف حتى انه لو قذف اربع نسوة له بكلمة واحدة او بكلمات  
متفرقة فعليه ان يلاعن عن كل واحدة منهن على حدة لعدم التداخل فيه ولو قذف اجنبيات  
بكلمة او كلمات او اجنبية بكلمات فانه يقام عليه حد القذف مرة واحدة للتداخل فيه لجيب  
بان اقامة اللعان مقام الحد في حقه انما هو في ما اذا قذف زوجته لا مطلقا على ما ذكرناه  
سابقا فلا ترد عليه الاجنبيات او نفي نسب ولدها الذي ولد على فراشه او الذي من غيره من  
ابيه المعروف لاننا نفى ولدها صار قاذفا لها ولا يعتبر احتمال كون الولد من غيره بالوطى يشبهه  
لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به والاصل عدمه فنفية عن الفراش  
الصحيح قذف به حتى يظهر المحقق به وقال آتينا في لا يصير نفي كولد قاذفا لها ما لم يقبل وانما الزنا



لجواز ان يكون من الوطى بشبهة كالوقوع الاجنبية ليس هذا الولد الذي ولدته من زوجها فانه لا يصير  
قارضا ما لم يعلم وان من الزنا بالانفاق قال شيخ الاسلام والقياس ما قاله الا انا نركناه لغرض  
في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه بان لم يوطأ او عزل عنها غرا لا يتبين ولكن لا يعلم  
انه بزي او بوطى عن شبهة فاكفى بنفى الولد حتى ينتفى عنه نسب الولد وهذه الضرورة معدومة  
في حق الاجنبي كذا في الغناية وذكر في المحيط انه اذا نفى الولد بان قال ليس بابني ولم يقذفها  
بالزنا لا لعان بينهما لان النفي ليس يقذف لها بالزنا يقينا لجواز ان يكون الولد من غيره بوطى  
عن شبهة لاصح زنا انتهى وهذا منه لاختيار قول انشا في وعمل بالقياس وطالبته بموجب  
بوجوب القذف وهو الحد وهذا لان حقها لان باللعان يندفع منها عار الزنا فلا بد من طلبها  
كسائر الحقوق حتى لو لم تطالبه لا لعان ولا بد ان يكون الطلب في مجلس القاضي على ما في البحر  
عن ابي داود ثم قال وهذا اذا كان القذف بصريح الزنا اما اذا كان بنفى الولد فالطلب حقه  
ايضا لاحتياجه الى نفي نسب من ليس منه نفي كما ان المرأة محتاجة الى نفي الزنا عن نفسها  
كذلك الولد محتاج الى نفي نسب الغير منه وأشار بعدم اشتراط الفور في الطلب الى ان سكوتها  
لا يبطل حقها وان طالت الكدة لان تقادم الزمان لا يوجب بطلان الحق في القذف والقياس  
على ما ذكره الا سببها في وزاد في الجوهره وحقوق العباد وفي خزانة الكفة ولو سكنت  
ولم ترفع الى الحاكم كان افضل وينبغي للحاكم ان يقول لها انك تركي واعرضي عن هذا لانه دعاء الى  
الستر فان تركت مدة ثم خاصمت فلها ذلك كذا في البحر وجوب عليه اللعان ان كانت الزوجة  
قائمة بان لم تكن مطلقة باينا والا فلا لان شرط اللعان قيام الزوجية بينها واعلم ان موجب  
قذف الرجل زوجته كان حد القذف ولا كان في الاجنبية لعموم قوله تعالى والذين يرمون  
المحصنات الآية وما روى انه عم قال لهلل بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحابة  
ايت باربعة من الشهداء يشهدون على صدق مقاتل والاحمد على ظهره فقال الصحابة  
انما يجلد هلال بن امية فينقل عنها رتبة المسلمين فبنت ان موجب القذف في الزوجة  
كان الحد ثم انتسخ بآية اللعان فنظرنا في آية اللعان فوجدناها دالة على ان الاصل في اللعان  
ان تكون شهادات مؤكدة بالايمان مفروضة بالنسب قائمة مقام الحد في الطرفين على ما ذكرنا  
وما يدل على الانتسخ بآية اللعان على ما رواه مسلم ان رسول الله عم قال لمن سألته عن قذف  
امرأته قد نزل فيك وفي صاحبك فاذهب فانت بها قال سهل فقلنا فان الى الزوج

عن

عن اللعان حبس حتى يدعى او يكذب نفسه فيما روي عليها فيحد حد القذف على نفي كذبت نفسه  
وهذا لان حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه  
ليرتفع سبب اللعان وهو الكذب لان اللعان لا يجب الا بعد ان اكذب كل واحد منها الاخر  
فيما يدعيه بعد قذف الزوج امرأته بالزنا واما اذا اكذب نفسه فلم يبق التكاذب فان لاص  
اي الزوج وجب اللعان عليها اي على الزوجة لقوله تعالى فتشهادة اربعة شهادات بالله لكن  
يبتدأ بالزوج لانه المدعى فيطلب منه الحجة او لا فان ابنت حبست حتى يدعى واداند عن يفرق  
القاضي بينها وهذه العزقة نظليقة بآية عندنا في وحد على ما سبب صرح به او تصدق فيرفع  
اللعان لانتفاء سببه وكذا لا حد عليها لان تصديقها ليس باقرار للزنا اربع مرات حتى  
يقم عليها حد الزنا وذكر في الزبلي وفي بعض نسخ القدر في فحد وهو غلط لان الحد لا  
بالاقرار مرة فكيف يجب بالتصديق مرة وهو لا يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق  
ليس باقرار فلا يقبض في حق وجوب الحد ويعتبر في دونه فيندفع به اللعان ولا يجب به  
الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان وهو ولد لها لان النسب انما ينقطع حكاه الله  
وهو حق الولد فلا يصدق ان في ابطال حقه انتهى وبهذا ظهر ضعف ما في صدر الشريعة  
وشرح النقاية ان تصديق المرأة زوجها ينتفي نسب ولدها منه واجاب عنه بعض المتأخرين  
بان المرأة اذا اكذبت زوجها في نفي الولد على ما ذكر في صفة اللعان وحلفت على صدقها  
في هذا التكذيب ينتفي نسب الولد في صورة التصديق ينتفي ايضا بطريق الاول واما  
كون النسب حتى الولد كما لا يفيد في صورة اللعان كذلك ينتفي ان لا يفيد ههنا ايضا فانه  
لم يكن الزوج من اهل اداء الشهادة بان كان عبدا او كافرا او محدودا في قذف وهي اي الزوجة من  
اهل احد حد القذف لانه تعذر اللعان لعني من جهة لانه ليس من اهل كشادة فيصير الى موجب  
الاصلي وهو حد القذف واللعان خلف عنه بعد التسخ على ما ذكرناه وصورة كون الزوج كافرا  
ان يكونا كافرين قبل القذف فاسلمت المرأة وقذفها الزوج قبل ان يعرض عليه الاسلام  
وان كان اي الزوج اهلا لاداء الشهادة وهي اي الزوجة امة او صغيرة او مجنونة او محدودة  
في قذف او كافرة او من لا يحد قذفها فلا حد ولا لعان لعدم احصائها وعدم اهلها الشهادة  
وكوكانا محدودين في قذف فعليه الحد لان امتناع اللعان من جهة وهو كونه ليس من اهل  
الشهادة فان قبل هذا اعتبر جابها وهي ايضا محدودة في قذف ودرا للحد لاجب ان يمنع



انما يقرب ما اذا وجد مقتضى واد لم يكن الزوج اهلا للشهادة لم ينعقد قذفه مقتضيا للحكم وهو المانع  
فلا يقرب المانع والقذف في نفسه موجب للحد فيجوز بخلاف ما اذا وجد الاهلية من جانب  
فانه ينعقد قذفه مقتضيا له فاذا ظهر عدم اهليتها بكونها محدودة في قذف بطل مقتضى  
فلا يجب الحد لانه لم ينعقد للحد بل انعقد للعان وفيه اللعان ايضا لبطونه بالمناخ وصفته  
ان يبدأ بالزوج لما ذكرناه من انه تدعى فيطلب منه الحجة أولا فاذا هذا ان المرأة لو ابتدأت  
باللعان لا يصح لعانه وبه صرح في البحر عن شرح الاقطع ولكنه قال في الاختيار اذا التقت  
المرأة والام الزوج عادت هي ليكون على الترتيب الم شروع فان فرق القاضي بينها قبل عادة كراه  
جاء لان الحق تلاعنهما وقد وجد ذلك وفيه ابداع ينبغي ان يعيد اللعان عليها لان اللعان  
شهادة فلا تصح لعانها الا بعد وجود شهادة لانه مدعى فيشده شاهد المدعى ثم يشاهد المدعى عليه  
بطريق الدفع له كانه في باب الدعوى فان لم يعد حتى فرق بينها نفدت الفقرة لان تفرقه  
صادف محل الاجتهاد لانه يزعم ان اللعان بين الشهادة ويجوز تقديم احدي اليمينين على الاخر  
كتما للبتا بين فانه لا يلزم مراعات ترتيب الترتيب ولا ينبغي عليك ان مقتضاها لزوم الاعادة  
جلها لكنه قال في الغاية لو بداء بلعانها فقد اخطأ السنة ولا يجزأ عادت ورجعه ابن كهمام  
وقال وهو الوجه لان التمس اعقب الرمي بشهادة احدهم وشهادتها الدارينة للحد عنها بقوله ويدور  
عنها القذف والآن كفاه دخلت على شهادته على وزن ما قلناه في سقوط الترتيب في الموضوع من  
انه اعفت حجة الافعال للقيام الى الصلوة وان كان دخول القذف على غسل الوجه فانه فانه  
فيقول ان الزوج اربع مرات شهد بالله في صا دق فيما رميها به من الزنا او نفى الولد وفي  
الحكمة لعنة الله عليه ان كان كاذبا فيما رميها به من الزنا او نفى الولد بنسبها في جميع ذلك  
ثم يقول هي اي المرأة اربع مرات شهد بالله انه كاذب فيما رماى به من الزنا وفي الخامسة لعنة  
الله عليها ان كان صادقا فيما رماى به من الزنا ونسبها ليد اي الى الزوج في جميع ذلك  
وروى الحسن عن ابي ان ياتي بلفظ الخطأ يقول فيما رميها به من الزنا لانه اقطع للرجحان  
لانه يجمل ان يغير هو مرجحا للشهير الغائب غيرها بخلاف الخطاب لانه لا يجمل غيرها وتقول هي اي  
انك لمن الكاذبين فيما رميها به من الزنا وفيه القدير والاولى ان يقيمها القاضي متقابلا فيقول له  
اللعن ووجدت شاهدك وانه اعني ما ذكر في الكتاب ان لفظة الغيبة اذا تضمنت ابدا لا تارة تنفع  
الاحتمال ولما خصت المرأة بالغضب لان النساء يستعملن اللعن كثيرا وورثه الحديث انكن

تكرن اللعن وتكرن الغيبة فلا تباين به بخلاف الغضب فانهم فلا تستعمله فكان اربع وان كان  
القذف بنفى الولد ذكر اذ ذكر الزوجان عوض ذكر الزنا بان يقول شهد بالله اني لم اكن قضا في  
فيما رميها به من نفى الولد وكذا في جانبها وان كان بالزنا ونفى الولد ذكرها جميعا فاذا ندرنا  
فرق الحاكم بينها اشار الى ان القاضي يفرق بينها وان لم يرضها بالفرقة والى انها لا يبين قبل تفرقه  
حتى لو مات احدهما قبله ورثه الاخر ولو زالت اهلية اللعان في هذه الحالة بان كذب نفسه  
او قذف انسا نأخذ او وطئت وطنا حراما او اخر من احدهما لم يفرق بينها والمراد بالحكم هو الذي  
وقع اللعان عنده حتى لو لم يفرق هذا الحاكم حتى عزل او مات فالحكم الثاني يستقبل اللعان  
عندما خلافا لمحمد كذا في البحر وقال زفر في الفقرة بتلاعنهما بنوت الحمة المؤبدة به وقال  
الشافعي تقع بلعان الزوج ولنا ما رواه البخاري ومسلم انه عم لادن بين رجل وامرأة ففرق  
بينها والحق الولد بامه وان عومر كجحد في لادن امراته عند رسول الله فلا فرغ من لعانها قال  
كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقتها ثلثا قبل ان يامر رسول الله عم ولو كانت الفقرة  
تقع بلعانها او لعنة لا تكرر عليه رسول الله عم وهو اي تفرق القاضي طلقه بانية عند بلع وجملانه  
فقل القاضي وهو ينسب لينا لله عنه كانه العين ولها النفقة والسكنى في ائمة الثابت باللعان  
تحريم مؤبد لا طلقه حتى لا يحل له تزوجها ابد اعلى ما سنبينه ثم انما توقف البيهقي على تفرق القاضي  
لانه لما حرم الاستمتاع بينها باللعان فالتامس له بالمعروف فوجب عليه الشرح فاذا لم يشرح  
تاب القاضي منابه لانه مضى لدفع الظلم وينفي القاضي نسب الولد من الاب ان كان القذف به  
بنفى الولد لا بالزنا ويحقه بامه ما رويناه من الصحيحين ولان مقصوده من هذا اللعان نفى الولد  
فيوفر عليه مقصوده بلا حاجة الى تصريح القاضي بالنفي والالحاق لان القضاة بالتفرق يكون  
مضمنا لنفيه والحاقة وروى بشر عن ابي يوسف ان القاضي يفرق بينها ويقول قد الزمتها  
ولخرجته من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك لم ينتف النسب عنه لان نفى الولد قد ينفك عن التفرق  
اذ ليس من ضرورة التفرق باللعان نفى الولد كاتومات الولد فانه يفرق بينها باللعان ولا ينتفي  
النسب عنه فلا بد ان يصح القاضي بنفى النسب قال في كزيلي شرط نفى نسب الولد والحاقة ما  
ان يكون العلوق في حال يجري بينها اللعان حتى لو علت وهي امه او كافرة ثم اعفت واسلمت  
لا ينتفي ولا يلاعن لان نسبته كان تابعا على وجه لا يمكن قطعه باللعان فلا يتغير بعده وقال  
في الحاوي وان نفى ولده وحده وها من لا لعان بينها الرمة ولا يستطيع نفيه ابد ولا ينتفي



ولد الزوجة الأب للام انفق وقال صاحب البذيع لقطع النسب من الاب شرائط ست الاول التفريق الثاني  
ان يكون التفريق بحضرة الولادة او بعدها يوم او يومين الثالث ان يتقدم منه اقرار به صريحا  
او دلاله كسكوته عند الكهنة الرابع ان يكون الولد حيا وقت التفريق فلو نفاه بعد موته لاعت  
ولم يقطع نسبه وكذا لو جاءت بولدين احدهما ميت فقهاها تلحق ولزماه لو نفاه ثم مات  
احدهما او قبل قبل اللعان لزماه الخامس ان لا تلد بعد التفريق ولد اخر من بطن واحد فلو ولدت  
فنفاه ولا عن تكاكم و فرق بينها ولزم الولد اتمه ثم ولدت اخر من القدر لماء وبطل قطع نسب  
الاول لانه ما ثبت الثاني ثبت الاول ضرورة وان قال الزوج ها انباي لاحد عليه ولا يكون كذا  
نفسه لاحتمال الاحبار بما لزمه شرعا السادس ان لا يكون محكما بشوته شرعا فان حكم بشوته  
لا يقطع نسبه وينفخ عليه ما ذكره محمد في الجامع الكبير مسئلتان احدهما امرأة ولدت  
ولدا فاقبل هذا الولد على وضع فمات الرضيع وقضى بدنيه على اقله الاب ثم نفى الاب  
نسبه بلا عن القاضي بينها ولا يقطع نسب الولد منه لان القضاء بالدينه على اقله الاب  
فضاء يكون الولد منه فلا يقطع بعده والثاني انه اذا قال لامرأته وقد دخل بها الحديكا  
طالق ثلاثا ولم يبين حتى ولدت احديها الاكثر من سنتين من وقت الطلاق كانت الولادة  
بيانا لوقوعه على الاخرى لان الولد حصل من علوق حادث بعد الطلاق وتغيث الفتوة  
للكاح فان نفى الولد عن القاضي بينها ولا يقطع النسب لان حكم التمتع يكون الولد بيانا لحكم  
بكونه منه وبعده لا يقطع باللعان وينفخ عليه ايضا ما ذكره في فتح القدير انه لو قد نفاه  
اجتنى نفى الولد ويحده القاضي بها فانه حكم بشوته نسبه فاذا نفاه ابوه بعده لا يقطع  
فان قيل هذا متفوض بثلاث مسائل ذكرها محمد ايضا احدها امرأت ولدت وزوجها  
غائب ففطن ولدها وطلبت من القاضي ان تفرض النفقة لها وللولد على الزوج وبرهنت  
ثم حفر الزوج ونفى الولد عن القاضي وحافظ النسب مع انه محكوم به حيث فرض القاضي نفقة  
عليه الثانية انه لو انكر الدخول بعد ما ولدت ثبت النسب ووجب لها كالمهر فلو نفاه  
القاضي و يقطع النسب مع انه محكوم به حين فقي لها كمال المهر الثالثة المطلقة طلاقا جليا  
اذا ولدت لاكثر من سنتين تكون رجعة وان نفاه لاعت وقطع نسبه مع انه محكوم به  
حين قضى بالرجعة لجانب محمد حين سال عيسى بن ابان عن الفرق بين هذه المسائل  
الثلاث بين المسائل التي نفقت بانه متى حصل القضاء بالنسب لضرورة القضاء بالمر ليس

من حقوق الكاح كانه هذه المسائل اثنت فانه قطع باللعان هذا وهل يقطع النسب من الولد حتى  
جميع الاحكام ام يبقى في بعض الاحكام ففي فتح القدير عن الزخيرة ثم اذا قطع نسب الملا عنده من الاب  
ولكن بالام يبقى النسب في حق الشهادة والزكوة والقصاص على الاب بقتله والنكاح وعدم  
الحقوق بالغير حتى لا يجوز شهادة احدهما للآخر ولا صرف زكوة ماله اليه ولا يجب القصاص  
على الاب بقتله ولو كان لابن الملا عنده ابن وللزوجة بنت من امرأة اخرى لا يجوز للاب ان يتزوجها  
ولو ادعى انسان هذا الولد لا يصح وان صدقه الولد في ذلك الا انه لا يجري التوارث بينها  
ولا نفقة على الاب لان النفي باللعان ثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على عدم وظنه مع كونه  
مولودا على فراشه فلا يغيره حتى سائر الاحكام فان اكد باي الزوج نفسه بعد ذلك  
اي بعد اللعان حد لاقراره بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها عند الميعاد ومحمد بن قاسم  
لا في يوسف توصيه على ما ذكره في فتح القدير انه اذا كذب نفسه بعد اللعان والتفريق  
حد او لم يحد يحل له ان يتزوجها بمقد جديد عند الميعاد ومحمد بن قاسم لا في يوسف ولو كذب  
نفسه بعد اللعان قبل التفريق حلت له من غير تجديد عقد النكاح ولو كذب نفسه قبل  
اللعان نظر فان لم يطلها قبل الاكذاب حد ايضا وان ابانها ثم كذب نفسه فلا حد عليه  
ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينها فلا ياتي به بعد البيوت ولا يجب الحد لان قد دفع  
موجبها للام فلا يقطع موجبا للحد لان القذف لا يوجب حد من بخلاف ما اذا كذب  
نفسه بعد اللعان لان موجب حده القذف الذي تضمنته كلمات اللعان لانه نسبها لها  
الى الزنا وانزع منها معنى الشهادة باكذاب نفسه لا القذف الاول لانه اخذ حكم من اللعان  
فكان هذا نظير شهود الزنا اذا رجعوا عن شهادتهم فانهم يحدون باعتبار نقص شهادتهم  
الى الزنا وعلى هذا لو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لا يجب عليه الحد ولا اللعان لانه قد نفاه وهي  
زوجه ثم بانثا ولو ابانها بعد قذفها لاحد ولا لعان عليه ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية  
حد لانه قد نفاه بعد البيوت وكما تحل له باكذاب نفسه بعد اللعان قبل التفريق من غير تجديد  
عقد النكاح كذلك تحل له لو قذف لاحدها اجنبيا بعد اللعان فحد او زنت او خرس او ارتد  
احدها حتى خرج بذلك احدهما من ان يكون اهلا للشهادة لارتفاع السبب الذي لاجله افتراق  
المثله عنين وقال ابو يوسف اذا افترق المتلاعنان فلا يجتمعان ابدا فيثبت بينهما حرمة مؤبدة  
كحرمة الرضاع وبه قال الشافعي ومالك واحمد واذا كانت الحرمة مؤبدة لا تكون طلاقا بل



وبلزم على قولهم ان لا يتوقف على تفريق القاضى لان الحرمة ثابتة قبله بالاتفاق وان الخلاف يكون  
الزوجية قائمة معها كما تكون بالظهار او زالت فاذا فرض ان هذه الحرمة من حين شئت  
ثبتت مؤبدا لم يتصور توقفها على تفريق القاضى واستدل ابو يوسف بامروى عن النبي عم  
المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ولنا ان الكذب رجوع والشهادة بعده لاحكم لها في حكم الرجوع  
فيرفع كلفان ولهذا يحد ويثبت نسب الولد منه ومعنى ما رواه انها لا يجتمعان مادامتا متلاعتين  
وكذا اي حل له ان تزوجها ان قد غفرها اي ان قد غفرها بعد التلاع منها فحدث اي حد للنفذ  
اوزنت اي زوجته التي تلاعن منها فحدثت للزنا كذا في الهداية وسواها قبل الاولى قوله  
فحدث لان مجرد زناها لم يبق لها اهلية كلفان فيحل تزوجها والوجه هنا ما ذكرناه انما من  
لحد بابا لحد خرج من ان يكون اهلا للشهادة وكلفان فيحل التزوج قبل ان يلبس القاضى بينهما علم  
انها زوجان على صفة الاحصان والزوجان اذ انما بعد الاحصان يبرحان في مكان معنى قوله  
فحدثت رجعت فبعد ذلك كيف يصح التزوج لجيب بان معناه جلدت ونصير المسئلة اي عينا  
بعد التزوج قبل الدخول ثم انها زنت بعد كلفان فكان حدها الجلد دون الرجم لانها ليست  
بمحصنة لان من شروط احصان الرجم الدخول بعد النكاح الصحيح ولم يوجد ذلك ولا كلفان  
بقذف الاخرس لانه قائم مقام حد القذف وهذا لا يثبت الا بالبرهان فكذا كلفان خلاف للنكاح  
بناء على ان اشارة الاخرس كعبارة كلفان فلنا ان اشارة لا تفرق عن التهمة لكونها محمولة  
ولحد ورتد رى بالشبهات وكلفان في معنى الحد ولا ينفى الحل بان قال ليس حمله منى لانه  
لا ينفى بفهم لحد فلم يعرفه فاذا هذا عند الجرح وعندها يلاعن اذا انت به لاقل من سنة  
اشهر لتحقق قيام لكل وقت كلفان فيتحقق القذف قلنا انه اذا لم يكن قذفه في الحال يصير كالمعلق  
بالشرط كانه قال ان كان لك حمل فليس منى والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لانه يقضى الى  
انقائه الى زمان وجود الشرط في ذمة القاذف كانه تعليق اليقين وفي ذلك احتياط لاننا  
ما ندرى بالشبهات ولو قال زنت وهذا الحل منه لاعتنا في الوجود القذف منه لانه ذكر  
اكثرنا صريحا فان قيل ما الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة فاضحان حيث قال اذا نفي  
الرجل جبل امراته وقال هو من كزنا عندنا لا يجب عليه حد ولا كلفان في كمال فانه جاز  
بولد لسنة اشهر فكذلك لا احتمال ان الولد حدث بعد كلفان وان جاء به لاقل من سنة  
اشهر فكذلك في قول الجرح وفي قول صاحبه لاعتنا في القاضى بينها ويلزم الولد امته انتهى

فقد جعلها من الخلاف لاعتنا في الاتفاق قلت الفرق ان قوله هذا الحل من الزنا ليس قدفا بالزنا  
صريحا بل هو اخبار ان الولد خلق من كزنا بخلاف قوله زنت فانه قدف بالزنا صريحا  
بطريق الانشاء فلا فرق بين قوله ليس حمله منى وبين قوله ليس حمله منى بل من الزنا في الحكم  
ولا ينفى القاضى الحل خلاف للنكاح لانه عم نفي الولد عن هلال وقد قدفها حاملا ولنا ان الام  
لا ترتب عليه الا بعد الولادة لممكن الاحتمال قبله وما رواه محمول على انه عرف قيام لكل بطريق  
الوحي ولو نفي الولد عند السنة اي في الحالة التي تقبل فيها الشهادة واما لو قبل الاب الشهادة ثم نفي  
لا يصح نفيه على ملته النهاية وكذا لو سكنت عند السنة ثم نفي لا يصح نفيه لان سكوتها عندها  
رضي في ولد المتكوبة بخلاف ولد الامة فان سكوتها عندها فيه ليس برضى على ما في فتح القدير  
واستباح الة الولادة صح نفيه ولا عن لوجود القذف وان نفي بعد ذلك اي الشهادة واستباح الة  
الولادة لاعتنا في لوجود القذف ولا ينفى عند الجرح وعندها يصح النفي في مدة النفاس لان النفي  
يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينها بمدة النفاس لانه اثر الولادة ولا يصح  
انه لا معنى للتقدير بمدة لان الزمان للتأمل ولحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل على عدم  
النفي وهو قبول الشهادة او سكوتها فان ذلك اقرار منه ان الولد له وكذلك استباحه لم يلحق  
اليه الولد عادة او معنى ذلك الوقت وهو منقطع عن كلفان فاذا وجد منه هذه الدلائل لا يصح  
النفي بعده وهذا اذا كان الزوج حاضرا وان كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم فحال كمال  
ولادتها فيجعل كانه ولدته لان قوله النفي عند الجرح في مقدار قبول الشهادة وعندها في مقدار  
مدة النفاس بعد القذف لان النسب لا يلزم الا بعد العلم به وعن ابو يوسف انه ان قدم قبل ان ينفى  
مدة الفضل قلنا ان نفيه الى اربعين يوما وان قدم بعدها فليس له ان ينفيه اصلا لانه  
لوجاز ذلك لجاز بعد ما صار شيخا وهو قبيح وحده ايضا في غير رواية الاصول اذا بلغه  
الخبر لتام الحولين ليس له نفيه ويلاعن وعن محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين يوما من  
حين بلغه يدعن بينها ويقطع نسبه وذكر ابو الباق عن الجرح في مقدار قبول الشهادة ثلثة ايام  
وروي الحسن عنه سبعة ايام لانها ايام الشهادة وضعفه كسرخس بان نصب المقادير بالرى  
متقد وان نفي اول توأمين واقربا لاخر حد لانه كذب نفسه بدعوى الثاني وان عكس  
اي اقرب الاول ونفي الثاني لاعتنا في لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه ولا فرار بالعتبة سابق  
على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاع ولا يكون ذلك كذبا



لنفسه بعد الفذف على ما ظن حتى يجبر عليه الحذف ويثبت نسبها أي من الالب فيها لأنها خلقا من ماء  
واحد فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر وفي البحر لوجاهات بثبوت في بطن واحد ففي الثاني  
واقربا بالاول والثالث يلاعن وهم بنون ولو نفى الاول والثالث واقربا لثاني نجد وهم بنون كذا  
في شرح النقاية اعلم ان في صورة ما اذا اقربا بالاول ونفى الثاني اذا قال بعدهما ابناي فلا يصح عليه  
لأنه صادق لثبوت نسبها منه ولا يكون رجوعا لعدم كذاب نفسه بخلاف ما اذا قال كذبت  
عليها لأنه للتصريح بالرجوع ولو قال ليسا بابني كانا ابنيه ولا يتحد لان القاضي نفى أحدهما وذلك  
نفى لتوأمين فليس ولد له فلم يكن قار فالها مطلقا بل من وجه كذا في فتح القدير **باب العجز**  
هو من لا يقدر على الحج أو يقدر على التيبه ون الكبر أو على بعض الشداد دون بعض لم يقدر  
أو لضعف في خلقه أو كبر سنه أو لسحر أو غير ذلك فلو أقر أنه لم يصل إلى وجهه بكرا أو تيبا  
بوجهه الحاك سنة ابتداءها من وقت الخصومة فمرتبه هو صحيح وهو ظاهر الرواية عن أبي السنه  
الغبرية اثني عشر شهرا قريبا أو أشهر كقري هورمان مفارقة العزاي وضع يفرض له من الشمس  
المعودة إليه وأظهر أو ضاعه منها هو أهل كل مكان اليق بالمبدئية ومدتها ثمانية وأربعة وخمسون  
يوما وخمسون يوم وسدسه اعني اثني وعشرين دقيقة من دقائق اليوم وروى الحسن عن أبي  
انه يؤجل سنة شمسية وهي زمان مفارقة الشمس اية نقطة نفرض من فلان كبروج الى  
عودها إليها بحركتها الخاصة التي هي لها من المغرب الى المشرق وقد جعلوا ابتداء هذه السنة  
من حين حلول الشمس رأس كل ومدتها ثمانية وخمسة وستون يوما وربع يوم تقريبا أي خمس  
ساعات وخمسون دقيقة واثني عشر ثانية وأشار الى ان تأجيل غير الحاك غير معتبر  
كانما من كان ولو عزاه كم بعد ما أجله في التأجيل على التأجيل لا ذلك كذا في فتح القدير ويحجب  
مها أي من مدة التأجيل رمضان وأيام حيصها أي لا يفوض عنها أيام خربلها محسوبتان  
من مدة التأجيل لأن القضاة قدروها بالسنة ولم يستثنوا منها أيام الحيض ورمضان مع  
علمهم ان السنة لا تخلو عنها لأمدة مرضه أو مرضها فان السنة قد تخلو عنه فلم يكن في معنى أيام  
الحيض ورمضان فيفوض لذلك أيام أخر على ما عليه فتوى المشايخ وعن أبي يوسف انه اذا مرض  
أحدهما مرضا لا يستطيع الحج معه فان كان أقل من نصف شهر لحسب عليه وان كان أكثر  
منه لم يحسب عليه وجعل له بدل مكانه لان رمضان محسوب عليه وهو قادر عليه  
في الليل منوع عنه في النهار وانما رددون الليل نصف الشهر فثبت ان نصف الشهر محسوب عليه

وعنه انها اذا كانا صحيحين في شيء من السنة ولونه يوم تحسب عليه برزمان المرض وعن محمد ان  
مرض أحدهما فيادون الشهر يحسب عليه بذلك وان كان المرض شهر لا يحسب ويزاد في مدته بقدر  
مدة المرض قال في فتح القدير ان حج الزوج ارغاب لحسب عليه لأن الحج حاد بفعله ويمكنه إيجها  
معه أو يؤخر الحج والنية ولو كان محرما وقت الخصومة قال محمد يؤجل بعد لحرامه فلا يكون عذرا  
بخلاف ما اذا تجت هي أو غابت لا يحسب عليه لأن العجز من قبلها وفي البحر لا يحسب عليه حجها  
وغيبها وحسبها وامتناعها من الحج إلى السج بعد حبس الزوج بعد ان يكون فيه موضع صلوة  
يمكنه جاعها فان لم يصل فيها أي في السنة فرق الحاك بينها على ما روى عن عمرو بن مسعود  
وعليه فتوى أبيج واصحابه والنشاف في واصحابه ومالك واصحابه ولا حجتا ثابت في كوطي  
ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل ان يكون لأفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك  
فقد رناها بسنة لاشتغالها على الفضول الأربعة لأن العجز ان كان من حلة معترضة فلا يخلو  
من كونها عن غلبة حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة والفضول الأربعة يشتملها فالتصنيف  
حار يابس والحريف بارد يابس والشداد بارد رطب والربيع حار رطب فان كان مرضه  
من أحدهم تم علاجه في الفصل المضاد له فيه أو من كيفيتين فثبت في مجموع فضيلتين مضادتين  
فكانت السنة تام ما يعرف به الحال يعني ان العجز ان كان من فرط الحرارة فيبدل إلى ما يضاد  
من البرودة أو بالعكس من ذلك وان كان من فرط الحرارة واليبوسة معا فيبدل إلى ما يضادها  
من البرودة والرطوبة أو بالعكس فاذا مضت السنة ولم يصل إليها ببيان ان العجز بأفة اصلية  
ففات الامساك بالمعروف ووجب التيسر بما لا إحسان فاذا امتنع عنه فتاب القاضي منابه  
فيفرق بينهما ان طلبته أي التفريق وإنما اشترط الطلب لأن التفريق حقا فلا بد من طلبها لو لم تكن  
وان كانت رتقاء فليس لها في الفقرة على ما صرح به في فتح القدير ولا يبطل هذه المطالبة  
بترك الخصومة وان طال الزمان ما لم ترض بذلك حتى لو وجدته عينا ولم تخصم زمانا لم يبطل  
حقها وكذا لو رقت الأمر إلى القاضي وأجله سنة ومضت السنة ولم تخصم زمانا لم يبطل  
حقها لأنها قد لا تقدر على الخاصة في كل وقت وعلى تقدير قدرتها قد ينأخره للنجاسة ولا امتحان  
للارضاء ولو وصل إليها مرة ثم عجز ليس لها حق الخصومة لأن حقها في وطنه وأحد الحصول  
المق بها من ناكذ الكبر وثبوت الأحصان وما زاد عليها لا يجب حكا ويجب ديانته بخلاف ما لو  
إياها ثم وقعت الفقرة بالغة ثم تزوجها بعقد جديد كان لها حق الخصومة ويؤجل كما يؤجل



العتيق على ما في قاضيان وفيه ايضا لو تزوج امرأة ولم يصل اليها وقرق الفاضل بينها بعد مضي  
 الاجل ثم تزوجها مرة اخرى بعد اخر لا خصومة لها ولو تزوج امرأة ولم يصل اليها وقرق الفاضل  
 بينها بالثمة ثم تزوج هذا الرجل امرأة اخرى يعلم بحاله مع المرأة الاولى اختلفت الروايات فيه  
 والصحيح ان الثانية حتى لخصومة لان الانسان قد يجز عن امراته ولا يجز عن غيرها وفيه قديري  
 ولو وجدت امرأة كبيرة زوجها الصغير عينا ينتظر بلوغه لان للصبي اثر في عدم الشهوة كمن  
 يعني لا يؤجل له قبل البلوغ وقال في قاضيان والقدم كذا هو ابن اربع عشر سنة اذا لم يصل  
 امراته ولد امرأة اخرى بجامعا او بجامع الجارية كان المرأة ان يحاصمه ويؤجل سنة ولو وجدته  
 زوجها مريضا لا يقدر على الجماع لا يؤجل ما لم يصح وان طال المرض وهذا يؤيد ما ذكرناه  
 فتح القدير من ان الصبي لا يؤجل ما لم يبلغ ولو وجدت زوجها المجنون عينا يحاصمه عنه وتبه  
 ويؤجل سنة لان المجنون لا يعدم الشهوة بخلافه لو وجدته مجنونا وطلبت الفقرة فاته  
 الاقادة في انتظار بلوغه لان الالة المقطوعة لا يثبت فيجعل وليه خصما والانصب القاض  
 عنه خصما وقرق للحال ولا يؤجل ولو جاء الوقت في المستلذين بنية على رضاها بنية اوجبة  
 او على علمها بحاله عند العقد لزم النكاح ولا يفرق بينها ولو كانت الكبيرة بالتفريق وغايت  
 هل يفرق بطلب التوكيل لم يذكره محمد واختلفوا فيه ولو اختلف في الحب فادعته فانكره  
 بريرة رجلا فان امكن عليه به بالحسن وراء ثوب لا يكشف عورته وان لم يتبين ذلك لا  
 يكشفها للضرورة ولو جاءت امرأة المحجوب بولد بعد الفقرة الى سنتين يثبت نسبته منه  
 ولا يبطل التفريق بخلافه في العتيق حيث يثبت نسبته منه ويبطل التفريق بذلك لانه  
 لما ثبت نسبته منه لم يبق عينا كذا ذكره في القابرة ونفيه في كرتلي بانه وقع الطلاق  
 بتفريقه وهو باين فكيف يبطل بعد وقوعه لا ترى انها لو اقرت بعد التفريق انه كان قد  
 اياه لا يبطل التفريق انتهى والجواب ان التفريق في الحب والعنة لما ثبت بناء على ثبوت العنة  
 والحب وثبوت النسب المحجوب لم يزل جتبه بل هو محجوب كما كان فلم يبطل التفريق لعنا  
 لقيام علته بخلاف ثبوت النسب من العتيق فان ثبوت النسب منه يزوال العنة فيظهر بطلان التفريق  
 لزو العنة والى هذا الجواب اشار صاحب آفاية بقوله لانه لما ثبت نسبته لم يبق عينا  
 بخلاف قول صاحب التفريق بالوحي لانه يحتمل الكذب بل هي به منافضة فلا يبطل العنا  
 بالثمة هو اي التفريق طافا بانه لان فعل الفاضل اضعف في الزوج فكان طلقها بنفسه

وقال النسا في هو فسح لانه فرق من جهتها لكن السكاح لا يقبل الفسخ عندنا بعد التام والفسخ بعدم  
 الكفاءة وجنار العتق والبلوغ فسح قبل التام فكان في معنى لا منساع من التام بخلاف ما نحن فيه  
 لانه فرقة بعد التام فلا يقبلها كما لا يقبل الفسخ بالاقالة وانما تقع التطليقة بانية لان التوقيف  
 دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانه لو لم تكن بانية لزم ان لا يكون ذات روح ولا مطلقة اما الاول  
 فلفوات لفق وهو الوطى واما الثاني فلانها تحت زوج فلا يحصل دفع الظلم ولها كالالمهران كحل  
 خايبها لان خلوة العتيق صحيحة لتسليمها البضع وتجب العدة لتوهم الشغل لحياتها هذا اذا قر  
 الزوج بعدم الوصول واما اذا ادعى الوصول فالبيه اشار بقوله فلو قال وحشت واكرت كرت  
 ان كان هذا الاختلاف قبل التناجيل فان كانت تيبا او بكر افسقر اي النساء اليها اي البكر  
 فقل هي تيب في الصورين فالقول له مع يمينه امان في الصورة الاولى اعني كونها تيبا في الواقع  
 فلا ينفك استحقاق حق الفقرة عليه حقيقة وان كان مدعيا للوصول اليها صورة والا  
 في بكلمة التساوية فكان الظن شاهد له والقول قول من يشهد له الظن ثم ان حلف بالله لقد  
 اصبتها بطل حقا وان نكل يؤجل سنة فاذا تمت السنة فان ادعت عدم الوصول اليها  
 فان صدقها خبرت بثبوت حقا بالتصديق وان انكر فالقول له ايضا مع يمينه لما ذكرناه  
 ثم ان حلف في امراته وان نكل خبرت لما ذكرناه واما في الصورة الثانية اعني كونها تيبا بغير  
 النساء فلو كان ان بكارتها زالت بوجه اخر من التوبة وغيرها فبشروط البين مع شهادتين  
 ليكون حجة فان حلف فلا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان قل هو بكر لجل سنة اختلفوا  
 في معرفة انها بكر او تيب قبل بدفع في فرجها اصفر بيضاء من بيض الدجاج فان دخل  
 بلا عنف فتيب والا بكر وقيل ان امكنها ان يتول على الجدار فبكر والا فتيب وقيل تكسر البيضة  
 فتصب في فرجها فان دخلت فتيب والا فبكر وكذا ان نكل اي يؤجل سنة ان نكل عن البين  
 في الاستدعاء سواء كانت تيبا او بكر وقت النكاح على ما ذكرناه انفا وهذا اذا كان الاختلاف  
 بينها في الاستدعاء وان كان الاختلاف بينها بعد التناجيل اي في اخر السنة وهي تيبا  
 وقت النكاح او بكر اي وقت النكاح وقل اي النساء تيب اي في اخر السنة فالقول له اي مع  
 يمينه في الصورتين على ما ذكرناه وان قل اي في اخر السنة بكر خبرت بين الاقامة  
 وبين الفقرة وكذا اي خبرت بين الاقامة معه والفرقة ان نكل الزوج عن البين ونكاح  
 ان ارادة البكر للنساء مرتين مرة في الاستدعاء قبل الاجل للتناجيل ومرة في اثباتها بعد التناجيل



للتخيير فان قل هو بكر او ثكل خبرت لنا يد دعوى المرأة بلحنا رهن وتكول الزوج عن المهر  
 ومتى اختارته بطل جوارها لانها رضىت ببطلان حقها وكذا بطل جوارها اذا قامت عن مجلسها  
 او اقامها اعوان القاضى او قام القاضى قبل ان تختار شيئا لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امره وذلك  
 يتوقف بالمجلس فلهذا هذا والتفريق كان حتما فان رضىت بالاسقاط صريحا او دلالة بتأخير الاختار  
 الى ان قامت او اقيمت سقط حقها فلا نطالب بعد ذلك بشئ فان اختارت الفرفة امر القاضى الزوج  
 بان يطلقها بائنه وان لم يفرق القاضى بينها وقيل يقع الفرفة بجر واختيارها ولا يحتاج الى  
 القضاء كما في حيا رعت وخيار الخيرة ولو فرق بينهما فزوجها تابنا لم يكن لها خيار لرصاها بحاله  
 وان تزوج امرأة اخرى عاللة بحاله مع المرأة الاولى لا خيار لها في الاصل ولها الخيار عند  
 الحصاص والفقوى على الاول وقد ذكرناه من قبل والحقق هو من كانت التدة قائمة ونزعت  
 كالعين في التاجيل بالسنة لان الالة متى كانت قائمة برجى منه الوطى والمحبوب يفرق في الحال  
 لعدم الفائدة في الانتظار والتاجيل لان الالة المقطوعة لا تثبت هذا قبل الوصول اليها ولما وجب  
 بعد الوصول اليها فلا خيار لها كما اذا صار عينا بعد الوصول وقد ذكرناه من قبل مفسدا وهو  
 التفريق في الالة للوطى يعنى ان زوج الالة اذا كان عينا او محبوبا كان الخيار في ذلك الى المولى  
 عند الامام وزفرعه ولها اي حق التفريق للالة عند يوسف لانهما ملكت منفعة بعضها فحق  
 الطلب لها كما في العزل والايح ان الحق للمولى كله والعزل عنده فان رضى المولى لاحق للالة ومحمد  
 مع ايح عند بعضهم ومع ابي يوسف عند بعضهم ولا خيار لها اي لا خيار للمرأة في فسخ النكاح  
 ان وجدت به في الزوج جنونا او جذاما او برصا خلا فالتدة قال فعدز عليها الوصول الى حيا  
 لمعوق فيه فكان بمنزلة الحب والعدة فتخرد هذا للفرع عنها حيث لا طريق لها سواء بخلاف جانيه  
 لانه يمكن من رفع الضرر عنه بالطلاق والايح وابي يوسف ان الاصل عدم اختيارها لما فيه من ابطال  
 حق الزوج ولما ثبت في الحب والعدة لانها يخلد بالحق بالنكاح بخلاف هذه العيوب والالة لو وجبت  
 اي المرأة ذلك العيوب الثلاثة المذكورة او رتقا بفتح التاء مصدر يقال امرأة رتقا لا يستطيع  
 جامعها الا رتقا في ذلك الموضع اي لا تسدده او قرنا بسكون الراء هو اما عدة غليظة او حجة مرتقة  
 او عظم يمنع من سلوك الذكر في الفرج على ما في القرب وقال الشافعي بر هذه العيوب الخمسة  
 لانها تمنع الاستيفاء حسا او طبعيا ولنا ان هذه العيوب لا تفوت المستحق بالعقد وهو الوطى بل  
 توجب فيها حلا وفوات بالموت قبل التسليم لا بوجوب الفسخ حتى لا يسقط شئ من مهرها فاختاره

بهذه العيوب والمان لا بوجوب **باب العدة** هي في اللغة ايام افراد المرأة على ما في المصباح وفي التسمية  
 ترتب بلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد بالدخول او ما يفوم مقامه من الخلوة الصحيحة والموت  
 كذا في فتح القدير ثم قال وينبغي ان يراى ونسبته بالجرح عطف على النكاح ثم ذكر عند قول صاحب  
 الهداية واذا وطئت المعتدة بشبهة ان الوطى بشبهة يتحقق بمشور منها المرأة التي زفت الى غير  
 زوجها والوطاة للزوج بعد التثنية في العدة بنكاح قبل زواج اخر اذا قال طئت انها تخطى  
 والتي طلقها بالكنية ثم وطئها في العدة او كانت في عدة فوطئها اخر بشبهة او كانت في عدة  
 زوج فوطئها اخر بشبهة ثم طلقها الزوج انتهى وقال في البحر يدخل تحت قوله وشبهته النكاح  
 الفاسد ومن زفت اليه غير امرته فوطئها ولكن خرج عن التعريف عدة لم الولد اذا مات مؤلما  
 او اعتقها فان العدة لها ولجبة عندنا مع انها لم تكن عند زوال النكاح وشبهته والجوار عنه  
 ان المزال عن ام الوالد عند موت مولاها او اعتاقها هو الفرائض الصحيح وهذا يشبه النكاح الصحيح  
 من حيث الحكم واما سبب وجوبها فهو على ما في فتح القدير وكالدرية النكاح المتأكد بالدخول  
 او الخلوة الصحيحة او الموت او شبهته وزوال ذلك النكاح او شبهته شرطها وقال في كيد  
 سبب وجوبها في عدة النكاح الصحيح الفرفة بطلاق او بغير طلاق بعد وطى او خلوة صحيحة وفي  
 عدة النكاح الفاسد هو تفريق القاضى او التاركة بعد الوطى حقيقة وفي عدة الوطى عن شبهة  
 هو الوطى وفي عدة ام الولد اعتاق المولى او موته والظاهر ما ذكرناه من فتح القدير من ان السبب  
 هو النكاح او شبهته او زواله هو الشرط لان الطلاق والموت لا يصلحان للسببية لانها مزايا  
 للنكاح والشئ اذا زال ينزل بجمع اثاره كذا في البحر عن المصنف واما ركنها فقد قالوا ان ركنها حيا  
 ثابتة عند الفرفة اعني حرمة تزوجها على الغير وحرمة خروجها وحرمة تزويجها وقال في القدير  
 وعلى هذا ينبغي ان يقال في التعريف هي لزوم التزويج ليعلم كون ركنها حرمة لانها لزومات  
 والا فالتزويج فعل المرأة والحرمة احكام الله تعالى فلا يكون لنفسه وعلى هذا فافضل في  
 حكمها انه حرمة نكاحها غيره عليها وحرمة نكاح اخنها واربع سواها لا يصح لان الحرمة التي  
 نشئت عند الفرفة ركنها على ما قالوا وحرمة تزويجها بغيره من جملة تلك الحرمة فكيف يكون  
 من احكامها نعم حرمة تزويجها باخنها واربع سواها لا تكون من العدة فتكون من حكم عدنها  
 ولا شك انه معنى كون الزوج في العدة انه كزوج لان معنى العدة وجوب الانتظار بالزوج  
 الى مضي العدة وهو كذلك فهو ايضا في العدة غير ان اسم العدة في اصطلاح الشرع خص بترتيبها



لا يرتب فيه ولهذا قال في الكتاب يلزم المراد ولكنه يرد عليه عدة الصغيرة اذ لا لزوم عليها في  
حتمها ولا ترتب واجب ولهذا يطلق اكثر المشايخ لفظ الوجوب على عدة الصغيرة لعدم خطابها  
وانما يقولون فنقد وهذا عندنا وقال انشا فخي ركنها كفا لنفس عن الحرامات في مدة معينة ومن  
هذا الخلاف قالوا انه اذا وجب كف عنها في مدة عن رجل وكف لغيره كذلك عن رجل لغيره لخل  
وتنقيصا في مدة واحدة عندنا لا عندنا قال لان هذا الكف عبادة والعبادات لا تبدأ بخل  
انما التداخل لا يوجب كفوفا لا تسمى من وجب عليه الكف عن شهوات في يوم بسبب ثم  
وجب مثله بسبب اخر لا يخرج عن عهدة ذلك بصوم يوم واحد ولنا ان الركن لما كان نفس  
تلك الحرامات الكائنة في تلك المدة واجتماع الحرامات في شيء واحد ممكن كحرمة الخروج وحرمة التبرج  
فيما نحن فيه في زمان واحد باسباب مختلفة وحرمة الحرف المحلوف على عدم شربها في مائة مرة  
للمصائم امكن التداخل فيها وقوله والعبادات لا تبدأ بخل فلنا معنى العبادة فيها تابع لا مبتوع  
بدليل تحققاتها في حق من لا تصح العبادة منه كالجنون والضعف وانما التي الاصل منها معرفة  
فراغ الرحم واظهار خطر النكاح والكبضع وقد يجمع ذلك في ذوات الافراد وقد لا يجمع كانه  
الابسة والصغيرة قال في فتح القدير لا شك انه يثبت عند تمام سبب عدة امور هي حرمة الخروج  
وحرمة الزينة وحرمة التزويج في مدة معينة تسمى تلك الحرامات بانها تسمى ووجوب التبرص في تلك  
المدة ايضا الثابت بقوله تعالى والمطلقات يتربصن ولا شك ايضا ان العدة تطلق على كل من تلك  
الامور اما على التبرص في قولنا وجبت العدة ونحوه وهذا لان الوجوب يتعلق بالافعال  
ولما على نفس المدة في قولنا انقضت العدة ولما على نفس تلك الحرامات فلكونها ركنها لكونها كائنا  
في بيان ان سمي لفظ العدة في الشرع ما اذا الذي يفيد حقيقته قوله تعالى فعدن ثلثة اشهر  
انه نفس المدة الخاصة التي تعلقت بالحرامات فيها وتعدت بها الحرامات الثابتة فيها ولا وجوب  
الكف ولا التبرص وقوله تعالى يتربصن لما يفيد لزوم التبرص لانه سمي لفظ العدة ولا يخفى  
عليك ان هذا التحقيق منه مخالف لما اشتهر فبانهم من ان ركنها هي الحرامات في مدة معينة على ما  
عدة الحرة مسئلة كانت او كتابية تحت مسلم صغيرة او كبيرة او ايسة زوجها او عبد للطلاق  
او الفسخ بسبب خلع بينا ركنها الفسخ او ملك احد الزوجين صاحبه او ارتداد احدهما او تلفظ  
بعدة او عدم النكاح او تنفيلها من زوجها او بسبب تفريق القاضي للغة وفي فتح القدير ان  
الطلاق اعم من الرجعي والبارئ وملاقاة الخلع واللعان خلافا لما قال عدة مختلفة حيضة واحدة

فيل هو بناء على انها فتح والحق انه ابتداء لا ابتداء عليه لما تقدم في باب الخلع من المنقول اذ لا يعقل كون  
الفسخ مؤثرا في نقصان العدة ولذا وجب ثلثة افراد في الفسخ بخيار البلوغ ونحوه انتهى و مراده  
بالمنفق ما رواه في باب الخلع من حديث عثمان قال ولا عدة على المختلعة الا انها لا تنكح حتى يحضر  
حيضه خشية ان يكون بها جيل ثم تكلم في ثبوتها فارجع اليه وقال في الخلاصة عن مجموع  
النوازل الطلاق البائر كالثلثة ثم ذكر عن صدر الشهيد انه لم يجعل الطلاق على مال والخلع كالثلثة  
ثلثة فروا في حرامات ثابتة في مدة ثلثة افراد وهذا لما ذكرناه من ان ركن العدة هي الحرامات  
الثابتة في مدة معينة واما بناء على ما نقلناه من فتح القدير من ان سمي العدة هو المدة المعينة  
في الحرامات فلا حاجة الى هذا التقدير والمراد باخرة هنا هي التي تحقق حيضها ولم تبلغ الاياس سو  
كانت تحيض او لا حتى لو بلغت فوات الدم ثلثة ايام ثم انقطع سنة او اكثر لم تنقض عدتها حتى  
تحيض ثلث حيض او تدخل الاياس فنقد بالاشهر بخلاف ما لم تر شيئا اورات اقل من ثلثة  
ايام فانها تقدر بالاشهر كذا في فتح القدير ثم ابتداء هذه العدة من وقت الطلاق او الفسخ على ما في  
ذكره هذا واما اضافة ثلثة افراد فقال الاصمعي ان هذه الاضافة على غير قياس والقياس  
ثلثة افراد لان جميع قلة مثل ثلثة افلس ولا يقال ثلثة فلو س فاولة النكاح بان تقديره ثلثة  
من فرو لان العدد يضاف الى مبرزه وهو من ثلثة الى عشرة قليل والمبرز هو المبرز فلا يميز قليل  
بالكثير قال ويجوز ان يكون قد وضع لحد الجميع موضع الاخر انشاعا لفهم المعنى  
وذهب بعضهم الى ان مبرز الثلثة الى العشرة يجوز ان يكون جمع كثر من غيرنا ويل فيقال خمسة  
كلوب وسنة عبيد ولا يجب عند هذا القائل ان يقال خمسة اكلب ولا سنة عبيد كذا في  
المصباح ثم الفرو جمع قد يفهم كفاف واما القرء بالضم فجمعه اقراء مثل فعل وافعال على ما في  
المصباح لكن صلاح الكشف صرح في تفسيره بان الفرو جمع قد وفر بالفتح والكسر اي  
حيض لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة فروا والفرقة بغير طلاق بسبب من لا يثبت  
المذكورة في معنى الطلاق لان العدة وجبت لتعرف براءة الرحم ولاظهار خطر النكاح والكبضع  
وهذا المعنى يحقق في الفرقة بغير طلاق ايضا فيلحق بالطلاق والمراد بالقرء ههنا الحيض عند  
ولهذا فسر المصنف وقال مالك وكشف في الطهر فلنا اللفظ مشترك بينهما على ما نقل عن ابن  
السكيت لا يجاز في احدهما لانه من الاضداد ولا يجوز استعمال احد الضدين في الآخر جازا  
عند اهل الاصول والفقه اذ لا مناسبة بين الضدين ولا بد من كتمان سبب في الجواز فان كان



مشتراكا بينها لا يمكن اذ انهما معا بطلان عموم المشترك فلا بد من الحل على احدهما والحل على الحيض  
اولى لوجوه منها العمل بلفظ الجمع اى القرو فان اقل الجمع ثلثة وذلك لما يتحقق عند الحل على الحيض  
لا على الطهر لان الطلاق يقع في طهر على ما هو السنه فيه فان احتسب ذلك الطهر عن الاقرار  
على ما هو من يقول انه طهر فيكون ح مدة عدتها قرنين وبعض فردد فيبطل العمل بصيغة الجمع  
بالنقصان عن مدلولها فان قيل ذلك جائز كما في قوله تعالى الح الح اشهر معلومات قلنا ذلك  
في الجمع الجرد عن العدد واما الجمع المقرون بالعدد كما فيما نحن فيه فلا يجوز ذلك لان لفظة ثلث  
خاصة في مدلولها على ما في الاصول فلا يجوز نقصان الزيادة عنه وان لم يحتسب ذلك  
الطهر عن الاقرار لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل ايضا على ما ذكرناه ومنها ان العدة برة  
الرحم وذلك بالحيض لا بالطهر لان الحل طهر مند فلا يحصل التعرق بانها حامل ومنها قوله عم  
وعدة الامة حيضتان لان الرقنا يؤثر في تنصيف ما في الحرة لانه النقل من الطهر الى الحيض  
فيلحق بياننا بالمشتراك في الكتاب فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نقص في ان العدة هي طهر  
لان الدم بمعنى في على ما صرح به بعض العلماء والطلاق يقع في الطهر فكان المعنى فطلقوهن في  
عدتهن التي هي الطهر قلنا هم بل معناها فطلقوهن لاستيفان عدتهن كما يقال دخلت للذبة  
لحسن بدين من الشهر والآن ان يكون العدة متقدمة على الطلاق حتى يقع فيها وهذا باطل وحل الكو  
على حق في مخالف لاستعمال اهل اللغة وكذا في العدة ثلث حيض فمن وطئت بشبهة فذكرناه  
اول الباب نقلا عن الفتح ان الوطئ بشبهة يتحقق في صور خارج اليها ولزاد عليها فاعلم ان  
المراد بالشبهة ههنا هي الشبهة في الحل لا الشبهة في الفعل لان الوطئ بالشبهة في الفعل لا يثبت به  
النسب ولا العدة لانه محض زنا والزنا لا يثبت منه النسب ولا العدة بل يجب فيه الحد الا ان  
قال ظننت انها غلام اعلم حرمتها في نبد روعنه الحد على ما سباني في كتاب الحدود ويثبت  
فيه النسب ويجب العدة لانه يرجع الى الشبهة في الحل لان ظنه دليل بخلاف الشبهة في  
الحل فانه يثبت فيه النسب ويجب العدة فالشبهة في الفعل في مواضع وهي وطئ حاربه ابية  
وجده وان علا ووطئ بجارية امه وجدته وان علت ووطئ بجارية زوجته ووطئ مطلقته  
ثلاثا في العدة ووطئ مطلقته على ما في العدة ووطئ مختلفته في العدة ووطئ ام ولده التي  
اعتقها في العدة ووطئ العبد جارية سيده ووطئ المومن الجارية الموهونة على الاصم والشبهة  
في المحل في ست مواضع وهي وطئ بجارية ابنة ووطئ مطلقته بايضا بالكنيا في العدة ووطئ

الباع الجارية البيعة قبل تسليمها الى المشتري ووطئ كزوح الجارية المبيعة قبل تسليمها الى الزوجة  
وطئ الجارية التي هي مشتركة بينه وبين غيره ووطئ الجارية الموهونة في رواية فان قيل انتم  
صرحوا ان وطئ المطلقه ثلثا او بايضا على ما ووطئ مختلفته في العدة يثبت منها النسب واذن  
النسب يجب العدة ايضا لم يجب عنه بان ثبوت النسب منها ليس باعتبار الوطئ في العدة بل باعتبار  
علق سابق على الطلاق ولذا ذكرنا ان النسب ولدها يثبت الى اقل من سنتين ولا يثبت تمام  
السنتين لان اذ كان اقل من سنتين امكن اعتبار العلق قبل الطلاق بخلاف ما اذا كان تمام  
السنتين فلا يلزم من ثبوت النسب بهذا الوجه وجوب العدة من هذا الوطئ قلت انما ثبت النسب  
والعدة في وطئ المطلقة ثلثا ومختلفته في العدة باعتبار رجوع الشبهة فيها الى الحل على ما  
ذكرناه انقالا باعتبار كون الشبهة فيها في الفعل وقال ابو ح ان الشبهة كما يثبت بالفعل والحل  
كذلك يثبت بالعقد وان كان العقد متفقا على تحريمه وهو عالم به وقال لا يثبت بهذه الشبهة  
اذا علم بتحريره ويظهر ذلك في نكاح الحارم وذكر صاحب المحيط في شبهة العقد ووطئ المنكحة  
بغير شهود او بغير اذن مولاهما وهي امه ووطئ للعبد من تزوجها بغير اذن سيدها او بغير  
بنكاح فاسد وفيه اشارة الى دمانه كيجر وقد ذكرناه في اول الباب من انه ادرج الوطئ بالنكاح  
الفاسد تحت الوطئ بشبهة وهو جيد اذ لا بد في العقود الفاسدة من صورة العقد بخلاف  
الشبهة فتقابل الهم الا ان يتم الشبهة الشبهة بالحمل والشبهة بالعقد على ما ذكرناه والوطئ  
بنكاح فاسد كوطئ المنكحة بغير شهود ووطئ المنكحة في العدة والمنكحة لمحرما غير عالم  
بالحرمة عند اني خلاها على ما في فتح القدير والمنكحة بنكاح الكوفة والمنة ولو تزوج  
منكحة الغير وهو لا يعلم انها منكحة الغير ودخل بها يجب العدة وان كان يعلم انها منكحة  
الغير لا تجب العدة بالدخول حتى لا يحرم على الزوج وطئها وبه يفتى على ما في الخلاصة والبرازية  
والنهاية وظهر منه انه لا عدة على الموطنة بالزنا وقد صرحوا به في كيجر عن شرح المنظومة  
اذا زنت المرأة لا تقربها زوجها حتى تحيض لاحتمال علقها من الزنا ويجب حفظه لقربته ولو  
تزوج امرأة وغاب عنها قبل الدخول بها وزوجت المرأة نفسها بالحر ودخل بها الاخر ثم جاء  
الزوج الاول وفرقت المرأة عن الاخر ثم طلقها الاول قبل الدخول بها ايضا ثم ارادت المرأة ان  
تتزوج نفسها بالآخر هل تلزمها العدة عن الاول وفوق مشايخ الاسلام على انها لا تلزم لا بطريق  
قبل الدخول وظهر منه ان الزوج الاول لو كان دخل قبل الفسقة او بعد هاشم طلقها لزمها العدة



من الأول لتأني كاجتبا لها كعدة من الثاني للدول لودخل بها الثاني وهل يجوز لها الإقامة مع زوجها  
 الأول في عدة النكاح الفاسد قال في البحر نفلا عن القاضي الأسبجاني ولو طهت بشبهة ان يقيم  
 مع زوجها الأول ونفقها وسكنها على زوجها الأول لان النكاح بينهما قائم ولما حرم عليه  
 وطها قبل انقضاء العدة وليس لها ان تخرج الا باذن زوجها الأول فان اذن لها فلها ان تخرج  
 وان لم تنفق عدتها وقال ومراد القاضي اذا لم تكن المرأة راضية بالوطي اما اذا كانت راضية  
 عالمة فلا نفقة لها ولهذا قال في الحاشية للكنوحة اذا تزوجت رجلا ودخل بها الثاني ثم فرق  
 بينها لا يجب على الزوج الأول نفقتها مادامت في العدة لانها لما وجبت العدة عليها صارت ناشئة  
 وما تفرع على ان الوطى الحرام لا يوجب العدة والوطى يشبهه نكاحها ما ذكره في البرازية حيث  
 قال فيها طلقها ثلثا ووطئها في العدة مع العلم بالحكمة لا يستأنف العدة وتنقضي العدة بثلث  
 حيض ويرجى ان اذا علما بالحكمة ووجد شرائط الاحصان ولو كان منكرا اطلاقها لا تنقضي  
 العدة ولو ادعى الشبهة تستقبل انتهى ويوضحه ما ذكره في فتح القدير قال تنقضي عدة الطلاق  
 البائن وانكثت بالوطى الحرام بان وطئها وهي معتدة عالما بحرمها بخلاف ما لو ادعى الشبهة  
 او كان منكرا اطلاقها فانها لا تنقضي عدتها بل تستقبل العدة انتهى وهكذا في الخلاصة في  
 الجس النبوي من فضل العدة والباء في قوله بالوطى الحرام بمعنى مع علمها صريح بنية البحر ولا يجب  
 العدة للوطى بنكاح موقوف قبل الاجازة في البحر ان المنكوحة نكاحا موقفا كنكاح الفضولي  
 لا يجب فيه العدة قبل الاجازة لان السبب ثبت فيه لانه موقوف فلم ينقضي حتى حكمه فلا  
 شبهة الملك والحل والعدة وجبت صيانة للماء المحترم عن الخلط واحراز عن اشتباه النساء  
 عزاه الى الاختيار والحيض وقال وهو مشكل مخالف لما نقله الزيلعي في النكاح الفاسد اذا تزوجت  
 اجارية بغير اذن مولاه ودخل بها الزوج وولدت لسنة اشهر من تزوجها فادعاه المولى والزوج  
 فهو من الزوج فقد اعتبره من وقت النكاح لا من وقت الدخول ولم يملك خلافا وقال الحلواني هذه المسئلة  
 دليل على ان الفرائض تنقضي بنفس العقد في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض انه لا ينقضي  
 بالدخول انتهى فهذا صريح في ثبوت السبب فيه وينبغي وجوب العدة فكان ما في المحيط والاختيار  
 سواء انتهى ما في البحر ويصار الى ان ما في المحيط والاختيار بناء على ما اذا لم البعض من ان الفرائض  
 لا تنقضي في النكاح الموقوف والفاسد الا بالدخول ويؤيد هذا القول ما قالوا ان ثبوت الملك  
 في البيع الفاسد يتوقف على القبض ولا يثبت بغيره كعدة فبشبهة السهو اليها ليس على ما ينبغي ووقف

اومات أي التزوج عنها وهذا لان العدة للتعرف لبراءة الرحم وتحيف هو المعروف ولا تفرقة في ذلك  
 بين العزقة والموت فان قبل ففعل في هذا ينبغي بحبيضة واحدة او شهر ولحد كان الاستبراء وليس كذلك  
 لجيب بانها انما كانت ثلث حيض كالحاقا للشبهة بالحقيقة فان احكام الفاسد يؤخذ من الصحيح  
 بالنقص كان في البيع الفاسد والاجارة الفاسدة فانها يفيدان افادة الصحيح غير ان ثبوت الملك في  
 الفاسد يتوقف على القبض ويثبت بغيره كمثل لاكتفى بما فيه من الضعف وهنا لم يثبت عدة الوفاة  
 لما فيه من الضعف لان عدة الوفاة لربا اظهرا الناسق لغوات نعمة النكاح والنعمة في الصحيح  
 دون الفاسد ولكن لما كان فيه جهة النكاح الحق بالصحيح لحيضا وكذا ان ثلث حيض عدة لم يولد  
 عتقت اومات مولاه والمراة عدتها الواجبة عن مولاه واما عدتها الواجبة عن زوجها فحيضها  
 على ما سيصرح به فيقيد بأم الولد لحد ازاع الامه الممتعة والمديرة لعدة لها عن مولاه ما ذكره  
 الحاوي القدسي قال ومن اعتق امته وكان يطأها فلا عدة عليها ولها ان تزوج من ساعته وقال  
 في البحر المديرة والامة اذا اعتقت اومات سيدها لعدة عليها بالاجماع وقال الشافعي حبيضة  
 واحدة لانها يجب بزوال ملك المير فكان كالاستبراء ولهذا لا يختلف بالحياة وكوفات قلنا  
 انها وجبت بزوال الفرائض الصحيح لانها يجب برفق كانت كعدة النكاح على ما روى عن عمر وعلى وابن مسعود  
 بخلاف الاستبراء لانه انما وجب على المولى بسبب استحداث الملك فلا مناسبة بينها وهذا لا  
 الولد منكوحة او معتدة للزوج والا فلا يجب عليها العدة عن مولاه باعتاقه ولا يبرأ لعدم  
 ظهور فراش المولى وجوب العدة عن مولاه بزوال فراشه هكذا ذكره في البحر ثم قال وفي المحيط  
 ان يقال الشرط في وجوب عدة المولى عليها ان لا تحرم هي عليه بسبب من الاسباب واسباب الحرة  
 عليه بثلثة نكاح او عدته والثالث بتقيد ابن المولى فلا عدة عليها بموت المولى او عتاقه بتقيد  
 ابنه ولو اراد الرجل ان يزوجه امه ولد غير حامل منه رجلا لمز قبل عتاقها هل يلزم عليها العدة من  
 سيدها قلت لا يلزم عليها العدة كما افق به مشايخ الاسلام والا ففضل الاستبراء بحبيضة قال  
 في مجموعة مؤيد زاده اذا اراد الرجل ان يزوجه امه ولد ينبغي له ان يستبراء بها بحبيضة ثم يزوجه  
 فان زوجها قبل ان يستبراء بها حاز النكاح وقال فيها ايضا رجل اراد ان يزوجه جارية بعد  
 وطئ المولى فالأفضل ان يستبراء بها بحبيضة ثم يزوجه وكذا اذا اراد ان يزوجه كلبرة ولم يولد  
 انتهى قال في خزانة الكفكة لابي الليث سنة من النساء يجوز نكاحهن في العدة للثلاثة تزوجها زوجها  
 في العدة ولم يولد يفتقها سيدها تزوجهها واذا اراد احد الزوجين ثم اسلم تزوجهها في العدة



والامة اذا اعتقت فاختارت نفسها يتزوجها في العدة والصغيرة اذا دركت واختارت نفسها  
يتزوجها في العدة وكلاهما اذا اكدت نفسها يتزوج كلاكهما في العدة في قول ابي جهم ومحمد  
في فتاوى شيخ الاسلام الفروي ثم اذا كانت هي منكوحه او ممتدة لزواج ومات الزوج والولي  
ولم يدريها مات ولا فني على اربعة اوجه الاول ان يعلم ان بين موتها اقل من شهرين وخمسة ايام  
فيلها ان تعتد باربعة اشهر وعشر لانه ان مات المولى والا ثم الزوج وهي حرة عند وفات الزوج  
فلنجا العدة لموت المولى لكونها منكوحه عنده وتعتد لموت الزوج عدة الحرة وان مات الزوج فلا  
وهي امة فتعتد بشهرين وخمسة ايام ولا تعتد لموت المولى لانها ممتدة الزوج في حال يلزمها  
عدة الامة وفي حال يلزمها عدة الحرة فاجبنا لها الاحتياط الثاني ان بين موتها شهرين  
وخمسة ايام فيلها ان تعتد اربعة اشهر وعشر ايام ايضا للاحتياط ولم يجب للمولى عدة لانه  
ان مات المولى والا يلزمها عدة لكونها منكوحه وبعد موت الزوج يلزمها عدة الحرة لكونها  
حرة وان مات الزوج والا يلزمها عدة الامة شهرين وخمسة ايام وقد انقضت تلك والثالث  
ان يعلم ان بين موتها اكثر من شهرين وخمسة ايام فان مات المولى والا فيلها عدة الحرة بعد  
موت الزوج ولا عدة جلها للمولى لكونها منكوحه وان مات الزوج والا ثم المولى بعد انقضاء عدتها  
من الزوج فيجب جلها ثلث حيض فيجب فيها احتياط والرابع ان لا يعلم كم بين موتها والا الاول  
منها فهو كالثالث عند الاحتياط ان المولى مات ثانيا على ما ذكرناه وعند ابي جهم تعتد باربعة  
اشهر وعشر ايام لاحتمال ان الزوج مات ثانيا ولا يجب حيض طلق فيه والا لم يلزم بطلان  
موجب الخاص لعق ثلثة قروء بالنقصان وذلك باطل فاذا لم يجب وجب تكيل تلك الحيضة  
ببعض الرابعة ولما لم يقبل الحيضة الواحدة البخرى وجب اتمام اربعة ايضا على ما في الاصول  
وان مات في حرة لانه يعتد بكبر بان بلغت سن الاياس خمس وخمسون سنة على اعلية الفتوى  
وقبل خمسون سنة وقبل ستون سنة وقبل ثلث وستون سنة وقبل ثلثون وقيل انه  
مفتوح الى مجتهد الزمان وقيل انه مقلد بعدم رواية ادم مرة او قرنين وقيل ثلث وقيل  
سبعة اشهر فتفقى العدة بعد ذلك بسنة اشهر قال في الكزاية بلغت فرات يوم ما  
ثم انقطع الدم ومفت حول ثم طلق فعدتها بالاشهر وان ثلثة ايام وانقطع ومضى  
سنة او اكثر ثم طلق فعدتها بالحيض الى ان تبلغ حد الاياس وهو خمس وخمسون سنة  
في المختار وعند مالك عدة مئة الطهر والايام تسعة اشهر ستة اشهر لا سبعة اشهر

لعدة قال العلامة والفروي في زماننا على قول مالك في عدة الامة انتهى ولوعاددها بعد الايام  
فيما حكمه سيباني مصرحا او صغرا بان لم تبلغ سن الحيض او بلغت بالسن قال في الفصول في البلوغ  
تارة تكون بالسن بالعلامة وعلامة الجارية حيض واحتلام وحبل وادنى المدة فيها تسع سنين  
هو المختار وعلامة الغلام احتلام واحبال وادنى المدة فيه اثني عشر سنة واما السن ففي الغلام  
اذا دخل في التاسع عشر وفي الجارية اذا دخلت في السابع عشر وعن ابي يوسف انه اعتبر نبات  
الشعر وهو قول مالك وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال ابو جهم بلوغ الغلام بالسن ثمان عشر  
سنة وبلوغ الجارية تسعة عشر سنة وقال ابو يوسف ومحمد بلوغها بالسن خمس عشر سنة  
وعن ابي جهم في الغلام تسع عشر سنة قالوا لو المراد واحد فان المراد برؤية ثمانية عشر سنة انه  
بسم ذلك ويطعن في التاسع عشر فلا اختلاف بين الروايتين في الحقيقة ولكن الغالب في  
زمان ابي يوسف ومحمد انها اذ بلغا خمس عشر سنة يظهر فيها علامة البلوغ فعدرا به وابو جهم  
لحفاظ زيادة وانما قدر في الجارية باقل ما في الغلام اذ يباين في القوة عادة وينبغي فيها  
لقصور لعمارة اهل زماننا انتهى وكذا في الغامري ولم تحض بان لم ترد ما اصلا او رتبة يوما  
او يومين ثم انقطع واستمر الطهر فانه لم يثبت كونها حائضا ما لم تر ثلثة كما قال في الخلاصة  
والبرزخية ان من بلغت فرات يوم ما ثم انقطع الدم حتى مضت سنة او اكثر فعدتها تنقضي  
بالاشهر لا بالحيض لعدم ثبوت الحيض ومن بلغت وحاضت ثلثة ايام ثم انقطع سنة او اكثر  
فعدتها لا تنقضي بالاشهر ما لم تبلغ حد الاياس فثلثة اشهر بالاهلة اذا انفق ذلك في غرة  
الشهر وبالايام اي ثلثين يوما اذا انفقت غيرها عند ابي يوسف وقال محمد وهو رواية  
عن ابي يوسف يجب اتمام الشهر الاول من الرابع بالايام والبانة بالاهلة على ما في المحيط فاصح  
وقيل ان هذا الخلاف في الاجارة واما العدة فبالايام بالاتفاق كذا في البحر عن الصغري  
وفيه عن المجتبى انه جعله على الخلاف كالاجارة والدين وانما يقدر بالايام بالاتفاق في مدة  
العين والخلف في ان الصبية المطلقة والكنوف في عمار زوجها هل يجب عليها العدة وفي الحكم  
الصغار من الاستبراء انها تمنع عن التزوج في العدة ولا تقول بوجوبها على المعتدة انتهى في الاصل  
ههنا قوله تعالى واللاتي يتسن من الحيض من لسانكم ان ارسنتم فعدن ثلثة اشهر واللاتي لم يحض  
اي فعدن ثلثة اشهر ايضا فحذف البتداء والخبر بقرينة المعطوف عليه وهذه الآية ظاهرة  
فليس لا الحيض كبر او صغر ويدخل تحت اختلافها من بلغت بالسن ولم تحض وكذا لو رأت الدم



يوما او يومين ثم انقطع لانه ليس بحيض ولكوت اى عدة الحرة للموت سواء كانت مسلمة او كتابية  
 تحت مسلم صغيرة او كبيرة او آتية وسواء كان زوجها حرا او عبدا قبل الدخول او بعده الا ان  
 يكون حاملا فانها تقيد بوضع الحمل للوفات ايضا على ما سياتى في نكاح صحيح اشارة الى ما  
 في الخلاصة والخبر ان عدة الوفاة في النكاح الفاسد بثلاث حيض لابل اشهر والايام وزاد  
 في البرازية وقال والعدة في النكاح الفاسد للموت والطلاق ثلث حيض وهذا هو اكراد ما في  
 الصغرى ان عدة الوفاة لا تجب في النكاح الفاسد اى لا تجب بالاشهر ثم لا بد من بقاء النكاح  
 صحيحا الى الموت حتى لو فسد قبله لم تجب عليها عدة الوفاة ولهذا قالوا ان المكاتب لو اشترى  
 زوجته ثم مات المكاتب عن وفاء فان لم تكن دخل فلا عدة عليها اصله لفساد النكاح قبل  
 الموت لانه كان يفتق في اخر جزء من حيوته ويميل رقبته امرأته ووقع الفرفة قبل الدخول  
 وهي امه وان كان دخل بها فان ولدت منه فتعد بثلاث حيض لانها ام ولد له عتقت بموت  
 سيدها وان لم تلد منه فتعد بحيضتين لفساد النكاح قبل الموت وان مات لاعتن وفاء  
 فينظر الكتابة ويصير ملكا للمولى فتعد بشهرين وخمسة ايام دخل بها ولم يدخل مثل رجل  
 مات عن امرأته الامة كذا في فاضيلان اربعة اشهر بالاهله او بالايام على ما ذكرناه وعشرون ايام  
 والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجهن يتبعن بالنفس اربعة اشهر وعشرا لفوقه عدم النكاح  
 لامرأته ان تحت على ميت فوق ثلث الاعلى ازواجهن اربعة اشهر وعشرا وقبل عدة الوفاة اربعة  
 اشهر وتسعة ايام وعشرين ايام لان الفرس فيما تلونه وروياه مؤنت فيتناول اللبالي ويدخل  
 ما في خلاصتها من الايام ضرورة وذلك تسعة قلنا اذا ذكر الايام واللبالي بلفظ الجمع يتناول  
 ما بازنها من العدد على ما عليه المعروف وكلفه وعدة الامة التي تحيض اى الطلاق والفسخ بعد  
 الدخول او الوطى بشبهة او بنكاح فاسد سواء كانت حرة او مدبرة او لم ولد او مكاتبه او ممتنة  
 البعض على قول الامام حيفستان لما رواه ابو داود والترمذي من حديث عائشة ان النبي عم  
 قال خلاف الامة مطلقان وعدتها حيفستان ولان الرق منصف لقوله تتكافين نصف  
 ما على الحفستان فانها من حيفية ونصف ولكنه وجب اتمام النصف ضرورة عدم تجزئ  
 الحيفية وكذلك الطلقة لا يقال قد سبق انفا ان عدة ام الولد ثلث حيض فكيف يصح تعميمها  
 لها لا نقول ان ما سبق في القعدة الموجبة للمولى بعد موته او عتاقه وهذه هي الوجبة للزوج  
 وفي قعدة في الموت اى عدة الامة في موت زوجها لان عدتها في موت مولاها ثلث حيض

على ما مر وعدم الحيض بصغرها وكبرها او بلوغها بالسن نصف ما على نكاح ما تلونه وروياه  
 وبيناه في الموت شهران وخمسة ايام وفي عدم الحيض شهر ونصف لان الاشهر والايام  
 قبل التجزئ بخلاف الحيض على ما ذكرناه وعدة الحامل وضع الحمل مطلقا اى سواء كانت حرة  
 او امه مسلمة او كتابية عن طلاق او وفات او فسخ او ووطى بشبهة او نكاح فاسد وسواء كان  
 الحمل ثابت السبب او لا لاطلاق قوله تتكافين واولات الاحمال اجلن ان بعض حملن لخصف على ابن  
 مسعود في حامل توفى عنها زوجها فقال على فتعد با بعد الاجلين لان قوله تتكافين والذين يتوفون  
 منكم ويذرون الامة يقضى انها تقعد باربعة اشهر وعشرا وقوله تتكافين واولات الاحمال اجلن ان  
 الامة يقضى انها تقعد بوضع الحمل والتأخير غير معلوم فوجب العون بالامد احتياطاً وقول ابن  
 مسعود فتعد بوضع الحمل لان قوله تتكافين واولات الاحمال الامة متاخر عن قوله والذين يتوفون  
 حتى قال من شاء باهله ان قوله واولات الاحمال نزلت بعد قوله والذين يتوفون الامة فصار  
 بموئدها نسخا لما تقدم عليه فوجب الاعتدال بوضع الحمل حاصله على ما في التلويح انها تنزل  
 في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى راي على من عدم معرفة التاريخ وهو قول ابن عباس  
 ايضا ثبت حكم التمار من في قدر ما تناولاه وفارضا منه اعني الحامل المتوفى عنها زوجها  
 فرجما فيه الى السنة وعلى راي ابن مسعود وهو قول عرابينا وهما عالمان متاخران الاحمال  
 عن اية الترميز كانت اية الاحمال نسخة لاية الترميز فيما تناولاه وفارضا فيه فان قيل  
 ان كلا منها يتناول ما لا يتناول الاخر فان اية الاحمال الحامل المطلقة والمتوفى عنها زوجها  
 ولا يتناول غير الحامل منها واية الترميز لا يتناول الحامل المطلقة فما وجه ترجيح عموم اية الامة  
 على عموم اية الترميز حتى حكم بكونها نسخا لها لجيب عند بان الحافظة على عموم اية الاحمال اول  
 من محاذية عموم اية الترميز لان عموم الاول بالذات وعموم الثاني بالعرض لكون ازواجهن انكره  
 ولان الحكم في اية الاحمال مطلق لثبوته على الموصوف با واولات الاحمال بخلافه في اية الترميز ان  
 لا تعرض فيها لعل الحكم اصله فان قيل ما المراد بالاجلين في قول على قال في الجرح والمرد بالاجلين  
 في قول على فتعد با بعد الاجلين وضع الحمل ومضى اربعة اشهر وعشرا يعني انها بعد فتعد حتى  
 روى عن عمر ابن الخطاب وصفت وزوجها على سيره لان نصف عدتها ويجل لها ان تنزع بلحز ولا يتوقف  
 بمضى اربعة اشهر وعشرا ثم قال وفسر صاحب الكعرج ابعد الاجلين المروى عن على باربعة اشهر  
 وعشرا فيها ثلث حيض مستند لا بقول فاضيلان وتفسير ابعد الاجلين باربعة اشهر وعشرا



فيما نلت حيفض حتى لو اعتدت اربعة اشهر وعشر ولم تحض كانت في العدة ما لم تحض تلك حيفض ولو  
حاضت نلت حيفض قبل تمام اربعة اشهر وعشر لا تنقض عدها حتى يتم المدة انتهى ثم نسبته الى الكسوة  
وقال اما هذا في عدة امرأة الفار ولا يلاذحل للحيفض في عدة الحامل اصلا قلت كون هذا  
التفسير في امرأة الفار مصرح به في قاضيان فيلذلك التفسير ولو مات عنها صبي هذا عندنا  
ومحمد وعندنا في يوسفان مات عنها صبي فعدتها بالاشهر يعني ان عدة زوجة الصغير التي مات  
عنها وهي حامل عند موته وضع الحمل عندها واربعة اشهر وعشر عندنا في يوسف وهو قول الشافعي  
ومالك لان الحمل ليس ثبات النسب عنده فصار كالحادث بعد الموت فان عدتها بالاشهر لاجا  
ولما اطلق قوله قلنا ولو لالت الاحمال اجلهن ان يفرض حملهن من غير فصل بين ان يكون الحمل  
من الزوج او من غيره في عدة الطلاق او الوفاة ولان عدة الوفاة مقدرة بدة وضع  
الحمل في حق الحامل طالت المدة او قصرت لقصد حق النكاح لا للعرف لفرغ الرحم بدليل انها شرعت  
بالاشهر مع وجود الحيفض وهذا المعنى اي فضاء حق النكاح يتحقق في البهي ايضا وان لم يكن لكل  
بخلاف حل حادث بعد الموت لانه انما كانت عدتها بالشهور حكمنا بفراغ رحمها عند الموت  
والزمن العدة بالشهور حقا للنكاح بآية التريض فلا يغير بعد مجذوف الحمل وما نحن فيه كآية  
العدة وجبت مقدرة بدة الحمل لانه عدة الحامل فافترقا فان قيل اذ مات الرجل ولم تكن المرأة  
حاملة فقد الزمنها العدة بالشهور ثم اذا ظهر الحمل تكون عدتها بوضع الحمل فقد تغيرت العدة  
بمجدوف الحمل قلنا لما كان النسب يثبت من الكبير فكان الحمل كالفائم عند الموت حكما اقتضا  
لان النسب لا يمكن ثبوته بل وحل وحيفض ثبت عنها لا بدله من حل فجعلناه كالفائم حكما وفي امرأة  
الصغير لما ثبت النسب لم يجز الاجل للحل قائما عند الموت فكان الحل مضافا الى اقرب الاوقات  
فكان ابتداء عدتها بالاشهر لا محالة وانما ثبت النسب من الصغير سواء كان الحمل قائما عند الموت او  
حدث بعده لان الصغير لا ماء له فلا يتصور منه العلوق فان قيل لا شك ان النكاح موجود في  
مقام الماء لقوله لم يولد للفراش اجيب بان النكاح انما يقام مقام الماء في موضع التصور ولا تصور  
في البهي بقي الكلام في تفسير حدوث الحمل بعد الموت وفي تفسير قيام الحمل عند الموت فشر  
الاول في العنابة بان نضع الحمل بعد الموت لستة اشهر فضاء من يوم كوت وهو قول  
عامة المشايخ وقال بعضهم بان ياتي اكثر من سنتين وفي النهاية والاولا صح وقسر الثاني  
بان تلتاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا في الفوائد الطهيرية وان حملت بعد موت البهي

وذلك بان نضع بعد الموت لستة اشهر فضاء عند عامة المشايخ على ما ذكرناه انفا فعدتها بالاشهر  
لجاءنا ما ذكرناه انفا ولا يثبت النسب في الوجهين اي في وجه قيام الحمل عند الموت وفي وجه  
حدوثه بعد الموت وهذا لان البهي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق على ما ذكرناه انفا وطلعت  
اي بغير وضائها على ما في فتح القدير والجزء في مرض موت رجينا ولحد او اثنين على ما في شرح  
العنابة كالزوجة اي في بقاء النكاح فعليها عدة الوفاة بالاجماع على ما في العنابة وذلك بطريق  
انتقال عدة الطلاق الى عدة الوفاة ونرت منه وذلك لان النكاح قد كان ثبت ثم انقطع  
بالموت فترت منه لان الرجعي لا يزال حقوق النكاح وفي الجز لو طلقها رجينا ثم مات فعدها  
عدة الوفاة سواء طلقها في الصحة او في المرض بطريق انتقال عدة الطلاق الى عدة الوفاة  
وترت منه انتهى وان طلقها باينا بولحد او اثنين او نلت بعد با بعد الاجلين اي بطريق انتقال  
عدة الطلاق قال في الجز والمراد طلقها باينا في مرضه لانه لو طلقها باينا في صحته ثم  
لم تنقل ولم ترت وهكذا في الخلوصة والبرازية على ما سند كره وقال في فتح القدير والكراد  
با بعد الاجلين ههنا الا بعد من اربعة اشهر وعشر نلت حيفض فلو ترتب حتى مضت  
نلت حيفض ولم تستكمل اربعة اشهر وعشر لم تنقض عدها حتى تستكملها وان مضت اربعة  
اشهر وعشر ولم تمض لها نلت حيفض بان امتد طهرها لم تنقض عدها حتى تحيض ثلثا وان مكثت  
سنتين ما لم تدخل سن الا باسنتي وهذا هو الكراد بانه قاضيان والعنابة والجز قالوا والكراد  
با بعد الاجلين اربعة اشهر وعشر فيها نلت حيفض وقال في المجتبى يعني با بعد الاجلين عدة الوفاة  
ان كانت اطول وعدة الطلاق ان كانت اطول وعدة الطلاق اعني نلت حيفض بعتر من وقت  
الطلاق لا الوفاة انتهى فلي هذا بشكل ما ذكرناه من تفسير بعد الاجلين من فتح القدير وغيره  
لان تفسيرهم يقتضي ان يكون نلت حيفض كلها في عدة الوفاة بخلافه ما في المجتبى لان مقتضا  
انها لو حاضت حيفضتين قبل وفاته ولم تحض بعد وفاته الا واحدة ومضت عدة الوفاة  
كفي ذلك وهذا خلاف مقتضى التفسير المذكور وقال في الخلوصة والبرازية والمطابقة  
اذا مات عنها زوجها صارت عدتها عدة الوفاة ان كان الطلاق رجيا وان كان باينا  
او ثلثا ان كانت لا ترت منه لعدم الفرار لا تصير عدة الوفاة وان ورت منه بالفرار  
اعتدت باربعة اشهر وعشر تستكمل فيها نلت حيفض وقال ابو يوسف عدتها نلت حيفض ولو  
حيفضة من عدتها بعد الطلاق ثم مات الزوج والطلاق باس تحسب هذه من العدة انتهى



وهذا يؤيد ما في المجتبى وقال في فاضل ان اطلق الرجل احدى امرأته لا يعينها بعد ما دخل بها  
وهما من ذوات الحيض ثم مات ولم تعرف المطلقة منها يجب على كل واحدة منها عدة الوفاة  
ليشكل فيها ثلث حيض وكذا لو طلق احدى امرأته ثلثا في صحته لا يعينها ثم مات قبل البيان  
يجب على واحدة منها عدة الوفاة ليشكل فيها ثلث حيض وكذا لو قال لامرأته له احدىكما طلق  
ثلثا ثم بين الطلاق في احدهما في المرض ومات قبل انقضائه عدة كان عليها الاعتداد بأربعة  
اشهر وعشر ليشكل فيها ثلث حيض انتهى وهذا بناء على ان عدة من وقت البيان على ما صرح  
به في الخلاصة وهذا عند الجرح ومحمد وعند أبي يوسف كالرجعي قال في الهداية وحواشيه  
وسائر عامة الكتب ان المطلقة بائنا اذ مات عنها زوجها فعدة ثلث حيض عند أبي يوسف ولا تنقل  
الى عدة الوفاة عند موقد ذكرناه من الخلاصة والبرازية ايضا وعلوه بان النكاح قد انقطع  
قبل كونها بالطلاق البائن بل مطلق ومن انقطع نكاحها بالطلاق لزمها ثلث حيض لان عدة  
الوفات مختصة بما زال نكاحها بالوفات وهذه ليست كذلك فان قيل لو انقطع النكاح لما نزلت  
من زوجها قلنا لما نزلت لاجتماع الصحابة على ثوريتهما رد الفصد السي على ولاديل على  
انتقال عدة الطلاق الى عدة الوفاة ههنا بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه فننقل  
العدة فيه الى الوفاة فلهذا لا معنى لقوله كالرجعي لان عدة المطلقة رجعية اذ مات  
عنها زوجها ليس بثلث حيض بل تنقل الى عدة الوفاة بالإجماع على ما ذكرناه ولا يخفى ومحمد  
ان النكاح لما بقى في حق الارث يجعل بائنا في حق عدة ايضا احتياطا لاننا اعطيناها  
الميراث باعتبار ان النكاح بمنزلة القائم بينها حكما الى وقت الموت او باعتبار اقامة عدة ثلث  
اصل النكاح حكما والميراث لا يثبت بالشك والعدة تجب به فاذا جعل النكاح في حكم الميراث  
كالمتنق بالموت حكما ففي حكم عدة اول وسبب وجوب عدة عليها بالحيض متقرر حقيقة  
فالزمنا ما اجمع فيها احتياطا وعلى هذا الخلاف المرتد اذ مات او قتل على رده حيث نزلت ربه  
ونقد ما بعد الاجل عندها وثلث حيض عند أبي يوسف لانقطاع النكاح برده لا  
بونه وقبل هذه المسئلة ليست بخلافية بل يفتد فيها ثلث حيض بالإجماع والفرق لها بين  
هذه المسئلة وبين ما تقدم ان النكاح ما اعتبر قائما فيها الى وقت الموت في حق الارث  
ههنا لانها مسئلة عن الموت والمسئلة لا تراث الكافر ولكن يستند استحقاق الميراث الى  
وقت كرده وبذلك السبب لزمها عدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة واما تقدم استحقاق

الميراث عند الموت لا عند الطلاق قلنا ان النكاح كالتقائم بينها الى وقت الموت ومن اى امة  
عنقت في عدة طلاق رجعي ثم عدتها كالحرة اى تنقلب عدة طلاقها الى عدة الحرائر فتعد  
بثلث حيض ان كانت من ذوات الحيض والا فثلثة اشهر من وقت الطلاق وان عنقت في  
عدة طلاق بائن بواحد او بثلث او موت فكالاتمة اى لا تنقلب الى عدة الحرائر وهذا لان  
النكاح قائم من كل وجه في عدة الطلاق الرجعي فكل ملك الزوج عليها والعدة في الملك الكامل  
توجب ثلث حيض كذا في فتح القدير بغير خلاف عن الكافي وقال في الربيعي لان النكاح قائم من كل وجه  
في الرجعي فتوجب انتقال عدتها الى عدة الحرائر لكان ملك الزوج فيها فالطلاق في الملك الكامل  
بوجبه عدة الحرائر انتق وضع فيه لفظ الطلاق موضع لفظ العدة وتعبده في فتح القدير  
بان قال ان الطلاق لم يحدث في الملك الكامل بل طرأ كالملك بعده بالعتق قلت مراده بالملك  
الكامل هو الملك المتعلق بذلك النكاح لا مطلق الملك وذلك النكاح لما كان قائما من كل وجه كما  
ما يتعلق به من الملك قائما معه لان الكسبي اذا ثبت ثبت جميع لوازمه ههنا في الرجعي بخلافه وانفتحت  
في عدة البائن او الموت لان النكاح زال فيها والزوجية انقطعت بالكيونة والموت فلم يبق الملك  
فيها بالعتق والعدة او الطلاق على الخلاف السابق بين الكافي والربيعي في الملك الناقص لا يوجب  
عدة الحرائر فلا ينفصل عدتها الى عدة الحرائر فتعد للطلاق حيضتان ان كان من ذوات الارث  
والافشهران والموت شهران وخمسة ايام فان قيل ان عدة حكم زوال الزوجية وحكم كسبي  
ثبت عند ثبوت ذلك كسبي فينبغي ان لا يتحول العدة بعدة في الرجعي ايضا لانها عند ثبوتها  
عند الزوال امة ولان مجرد الطلاق ثم نسب عدة الاماء وشرطها اعتي ورود الطلاق على  
امة عقيب نكاح مؤكد فلو وجبت الحرائر بعده كان على خلاف مقتضى السبب فينبغي ايضا  
ان لا يتحول كاهو مذهب مالك وابونور ولجيب عن الاول بانها انما تحولت لان سببها وهو الزوال  
منزود فكانت مترددة ايضا لتردد سببها فتغيرت ولهذا يتحول بموت الزوج في الرجعي من  
الافراد الى الشهور بخلاف البائن فان سببه ليس بمرتد فلم يتحول العدة فيه بالعتق وعن النجاشي  
بان لا يتم تأثير سبب العدة في كمية محضومته فالنكاح سبب للعدة عند الطلاق لا بقيد كية  
خاصة اذ لا يبعد تأثير النكاح في خصوص كية بل في مطلق التزويج بغير الفراق الرجم قاسفا  
عن زوال العدة وتقدير الكية محكمة اخرى ذكرها ابن الكمام في عدة النكاح الفاسد وقال  
ابن الكمام ايضا وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وهي اربعة صورها امة



صغيره منكوبة طلقت جميعا فعدتها شهر ونصف فلو حاضنت في اثنا عشر شهرا انتقلت الى الحيضين  
فلو اعتقت قبل مضيها صارت ثلث حيض فلو مات زوجها قبل انقضائها انتقلت الى اربعة  
اشهر وعشر واعلم ان حاصل مسائل انتقال العدة الى ست صور الاولى المطلقة الصغيرة اذا  
اعتدت وبلغت في خلال العدة فانها تستقبل العدة بثلث حيض بينونة كانت او حيضة الثانية  
ايسه اعتدت ببعض الشهور فحاضنت في اثناء الشهور او حبلت فانها تستقبل العدة في الحيض  
بثلث حيض وفي كبل بوضع كبل الثالثة المطلقة لو اعتدت بحبيضة او حيضتين ثم ارتفع  
حيضها لا يخرج من العدة ما لم يياس فاذا آيست تستقبل العدة بالاشهر الاربعة ايسه اعتدت  
بالاشهر ففرغت من العدة وتزوجت بزوج ثم حاضنت او حبلت تستقبل بالحيض ووضع  
الكمل الخامسة طلقت فعتقت في العدة او مات مولها فعتقت في العدة السادسة  
الحرة المطلقة مات زوجها في عدتها وهذه الصور قد تقدم بعضها وسياتي بعضها ومنه ما ذكر  
بقوله وان اعتدت الايسه اي من قطعت دمه في سن الاياس وهو خمسة وخمسون سنة  
على ما عليه الفتوى وقد ذكرناه من قبل بالاشهر ثم عاده منها في اثناء الشهور او بعدها على ما  
بطلت عدتها بالاشهر لان الاياس يبطل بالعدو واذا بطل ظهران العدة بالاشهر لم تكن خلفا  
عن العدة بالحيض لان شرط الخلفه تحقق الاياس لقوله تعالى والذي ينس من الحيض الاينه  
والاياس لا يتحقق الا باستدامة العجز الى المات كالعذبة في حق الشيخ الثاني واذا لم تكن  
خلفا علم ان الاصل اعني العدة بالحيض باق وان كان الاصل باقيا علم ان عدتها لم تنقض  
الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حيضا وكونه حيضا ليس بلزوم من مجرد وجوده  
لجوار كونه وما فاسدا فلها فيه بقوله على ما دللنا من ظاهره انه ذلك المعتاد وعود  
العادة يبطل الاياس لانهم اختلفوا في تفسير العود على ما دللنا ففسره بعضهم بان نرد ما  
ساقا كثيرا كما كانت زاه في زمان حيضها وحمله احرازها اذا رأت بلاء يسيرة ونحوها وفيه  
ايضا بان يكون احمر او اسود فلو كان اصفر او اخضر او ترابيا لا يكون حيضا بل ذلك من نكاح  
الرحم فكان وما فاسدا لا يتعلق بحكم الحيض ومنهم من لم يصر في فيه وقال معتاده اذا رأت على  
العادة الحاربة في زمان حيضها وهذا التفسير يفيد انها اذا كانت غائبا قبل الاياس اصفر  
فان كان او عافا فانه لا بد ان كان حيضا مظهر عدم انقضاء العدة بالاشهر ونساقا العدة  
بأنه لا بد ان يكون عافا او عافا في موضع الحيض فيكون الحيض بعد العدة بالاشهر

على ما صرحوا به وهل تقصد نكاحها واعلم ان في هذه المسئلة اقوالا على ما ظهر من كلامهم ففيها  
ولو اعتدت الايسه بالاشهر ففرغت من العدة وتزوجت بزوج اخر ثم حاضنت او ولدت منه  
فعلى القول الذي للاياس حد مقدروا ما زاد الايسه من الدم لا يكون لانفسد نكاحها مع الثاني  
وعلى القول الذي ليس للاياس حد مقدروا ما رآه من الدم تكون حيضنا بفسد نكاحها مع الثاني  
انتهى والمعنى اطلاق بطلان العدة بالاشهر والاستيناف فيلزمه ثبوت البطلان والاستيناف  
وفساد النكاح على القولين اي تقدير الاياس بدة وعدم تقديره على خلاف في قاضيان قال  
في فتح القدير نقلا عن المحيط ان في ذلك روايتين في رواية لا تقدير فيه وايا سها على هذه  
الرواية ان يبلغ من السن ما لا تحيض مثلها فيه فان بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم بابا سها  
فان رأت بعد ذلك وما على هذه الرواية فيبطل الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح وفي  
رواية تقدير بخمس وخمسين سنة وعليه اكثر المشايخ وفي الخلاصة وهو المختار وعليه  
الفتوى وقبل سنتين سنة وقبل سبعين سنة الى غير ذلك من الاقوال وقد ذكرناه من قبل  
وقال لا قطع فاذا رأت بعد ذلك وما لا يكون حيضا كالدّم الذي تراه الصغيرة التي لا تحيض  
مثلا واذا لم تكن حيضا على هذه الرواية لم يظهر فساد النكاح مع الثاني وقبل يكون حيضا  
وببطلان الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين  
اذ لم تر الدم بالاجتهاد والدم حيض بالنص فاذا رأت فسد وجدا النص بخلاف الاجتهاد فيبطل  
وهذا يفيد ان الخلاف المذكور في ان ما رآه الايسه من الدم حيض ام لا وان نكاحها مع الثاني  
فاسد ام لا انما هو على رواية تقدير المدة واما على رواية تقدير المدة فلا خلاف في الانتقاض  
والفساد على خلاف ما في قاضيان ايضا وذكر في الغاية عزو الى الاسيبجا على رواية عدم  
التقدير قال ولو اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم لا يبطل بالاشهر وهو المختار عندنا فظهر منه  
اختلاف المشايخ على الروايتين على خلاف ما في قاضيان ايضا لان اللفظ من قاضيان انه لا خلاف  
في عدم الانتقاض وعدم فساد النكاح على رواية التقدير ولا خلاف ايضا في الانتقاض  
والفساد على رواية عدم التقدير وذكر في فتح القدير ان بعض عباراتهم تفيد ان عدم انتقاض  
العدة بالاشهر وعدم فساد النكاح انما هو الحكم القاضى بالاياس والانتقاض والفساد انما  
هو اذا لم يحكم القاضى بالاياس وذكر في الخلاصة نقلا عن النوادر الصلوة لمجد ان العجز الكبير  
اذا رأت الدم مدة الحيض فهو حيض ثم نقل عن محمد بن القائل انه كان يقول ان رواية النوادر



محوالة على ما اذا لم يحكم باياسها اما اذا انقطع وحكم باياسها وهي اربعة سبعة سنة او نحوه قرأت  
الدم لا تكون حبيضا ثم ذكر بعد اسطران طريق القضاء ان يدعى احد الزوجين فساد الكحل بسبب  
قيام العدة فيقضي القاضى بجوازه وبانقضاء العدة بالاشهر قال وكان الصدر الشهيد يفتي  
بأنها لورات بعد ذلك يكون حبيضا وينفى بطلان العدة بالاشهر ان كانت رات الدم قبل تمام  
الاشهر وان كانت رات الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا ينطأ لانكحة قضى القاضى بجواز ذلك  
او لم يقض ثم ذكر نقلا عن مجموع النوازل ان الاسباب اذا اعتدت بالاشهر ونزوجت ثم رات  
الدم يكون الكحل فاسدا عند بعض المشايخ اما اذا قضى القاضى بجواز الكحل ثم رات الدم لا يكون  
الكحل فاسدا ولا يصح ان الكحل جائز ولا يشترط القضاء في المستقبل العدة بالحكم انقضى  
فظهر منه ان ما ذكره في فيه القدير من ان كفاد من بعض عبارات شرط القضاء بالاياس في الحكم بدم  
الانقضاء وعدم فساد الكحل وعدم القضاء في الحكم بالانقضاء والفساد ليس باصح بل الاصح  
جواز الكحل بلا اشتراط القضاء بالاياس فحصل في المسئلة اقوال على تقدير مدة الاياس  
وعدم تقديرها الاول تنقضى مطلقا اذا رات قبل انقضاء الاشهر وبعد انقضاءها في الماضي  
والمستقبل قدر مدة الاياس او لا وفي فتح القدير وهو مختار صاحب الهداية على ما ظهر من مضبوط  
وتعليقه قلت وهو الظاهر من اطلاق المص ايضا الثاني انها لا تنقضى مطلقا الثالث انها تنقضى مطلقا  
ان رات قبل تمام الاشهر وان رات بعدها لا تنقضى ولا تنفسد لانكحة قضى بالاياس او لا وهو قول  
الصدر الشهيد الرابع لها تنقضى ان لم تكن قضى باياسها لا تنقضى ان كان حكم باياسها وذلك  
بان يدعى احدها فساد الكحل فيقضي بحكمه وبانقضاء العدة وهو قول محدثين مقابل وكحه  
في الاختيار الخامس انها تنقضى مطلقا على رواية عدم تقدير المدة للاياس السادس انها  
تنقضى في المستقبل فلا وقتد فيه الا بالحكم للطلاق بعده لا الماضي فلا تنفسد لانكحة  
المباشرة بعد الاعتداد بالاشهر وهذا هو الذي صححه في مجموع النوازل على ما ذكره صاحب  
الخلاصة هكذا ذكره في فتح القدير والشيخ هذه الاقوال السنة اقول ان ما ظهر مما نقلناه من  
قاضيان ينبغي ان يكون قولنا سابقا تاملا تعرفه ثم ذكر في الجواز ظاهر الرواية عن ابي ح  
هو القول الاول على ما هو الظاهر اطلاق المص فعلى هذا يكون قوله هو الصحيح لحدوا عن الاول  
الباقية بارجاع القدير مطلقا وكذا استأنف عدة الصغيرة المطلقة رجعا او باينا انما  
في حلول الشهر خرزاع بين الاصل والبدل ومن اعتدت البعض بالحكم بان رات

حيفة او حيفتين ثم ليست اى انقطع دمها وهي سنة الاياس فتعد بالاشهر من حين انقطع الدم  
لامن وقت الطلاق وهذا لما ذكرناه من الخرزاع بين الاصل والبدل واعز من عليه بن صلى  
بوصود ثم سبقه الحديث ولم يجد ما فانه يبنى بالنسب ومن عجز عن الركوع والسجود يوى بعد ما  
ادى بعض الصلوة بها وفي ذلك جمع بين الاصل والبدل لاجيب بان الصلوة بالنسب ليست خلفا  
عن الصلوة بالوصود ولما اختلفت بين الماد والتراب او بين الطهارة بين على الاختلاف وكذا لا يجمع  
بينها لان احدي الطهارة لا تكفي الاخرى وكذا التراب مع الماء وكذا الایماء ليس خلفا عن الركوع  
والسجود لانه بعضها وبعض الشيء لا يكون خلفا عنه واذا وطئت المعتدة من طلاق او غيره  
بشبهة من قبل الزوج او الزوجة كالتزويج او التزويج وهو لا يعلم انها معتدة الغير او وجدها على فراسه  
وقالت النساء انها زوجتك وجبت عليها عدة اخرى وتدخلت ما تراه من الدم يحجب منها  
وتتم من الاغنام الثانية من العدة ان تمت الاولى قبل تمامها اى الثانية واعلم ان الوطى بشبهة  
على ثلاثة انواع وطى بشبهة في الحمل وطى بشبهة في الكفل وطى بشبهة في المعتدة وقد ذكرنا  
في اول الكتاب وسياق في كتاب الحدود ايضا وهذا ما لا كلام فيه ولما الكلام في ذكره في  
فتح القدير ههنا قال الوطى بشبهة يتحقق بصور المعتدة التي زفت الى غير زوجها وكوطونة طريح  
بعد الثلث في العدة بنكاح قبل زوج اخر او في عدة اذا قال ظنت انها تحلى والتي طلقها لينا  
بالكتابة ثم وطئها في العدة او كانت في عدة فوطئها اخر بشبهة او في عصمة زوج فوطئها  
اخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي هذه الصور يجب عدتان وتدخلتان وما في الغاية من الشبهة  
في المطلقة ثلثا بشبهة في الكفل والشبهة في الكفل لا يثبت النسب بالوطى وان قال ظنت انها  
تحلى واذا لم يثبت النسب لا يجب به عدة سيما في دفعه في كتاب الحدود انتهى ما في فتح القدير  
قال في كتاب الحدود ان النسب لا يثبت بالوطى بشبهة في الكفل لانه زنا محض ولهذا لا يثبت  
به عدة ايضا اذ لا عدة من الزنا ثم قال قبل ان هذا غير محرج على عمومه فان المطلقة ثلثا يثبت  
النسب منها لانه وطئ في الكفل فيكون ذلك لاثبات النسب وكذا المطلقة بالان والختلة ثم قال  
قال بعضهم بل هو على ظاهره وثبوت نسب البتة عن ثلثا وخلق ليس باعتبار وطئ في  
العدة بل باعتبار علق سابق على الطلاق ولذا ذكر وان نسب ولها يثبت الى اقل من سنتين  
ولا يثبت لتام سنتين لانه اذا كان لاقل من سنتين امكن اعتبار العلق قبل الطلاق بخلافه  
اذا كان لتامها انتهى فاصل الدفع اننا لا نسلم ان النسب لا يثبت في الوطى بشبهة في الكفل مطلقا



بل يثبت في بعض المواضع منها اعني المطلقة ثلثا او باينا بالاولى والاختلاف وان لم يثبت في المواضع الباقية  
 منها قلت بثبوت النسب بهذا الوجه اعني باعتبار علوق سابق على الطلاق لا يستلزم ثبوت عدة اخرى  
 للوطى الكاشرة في عدة الطلاق فلا تندفع الشبهة بخلافه اللهم الا ان يقال ان طهر حملها دليل  
 في حقه في يرجع هذه الشبهة الى الشبهة في الحمل فيلزم ثبوت النسب والعدة باعتبار الوطى في  
 العدة فتندفع الشبهة بخلافه ويستقيم قوله يجب عدتان وتدخلان وفيؤيد ما قلنا ما ذكر  
 في البرازية والخلصة انه لو طلق امرأته ثلثا ووطئها في العدة مع العلم بالحكمة لا يستأنف  
 العدة وينفذي عدتها بثلث حيض ولو كان منكرا الطلاق او ادعى الشبهة لانفقي عدتها بل  
 يستقبل انقضى وقد ذكرناه في اول الباب ايضا ثم معنى تدخل العدتين جعل المرئ عنها حتى  
 لو كانت وطئت بعد حيضه من العدة الاولى فيلها حيضتان تمامها وتحتسب بها من عدة الثانية  
 توصيه انه اذا وجبت على المرأة عدتان فاما ان تكونا من رجلين او من رجل واحد فان كان  
 الثاني كما اذا طلق امرأته ثلثا فتروجها في العدة قبل زوج لزوجها او وطئ مطلقته ثلثا  
 في عدة بلا تزوج او وطئ مطلقته او مطلقته باينا بالاولى في العدة طائفا بها فخلاله او وطئ  
 مطلقته باينا بالفاظ الكناية في العدة فلا شك ان العدتين تدخلان في هذه القصور بالمعنى  
 الذي ذكرناه وان كان الاول فاما ان يكونا من جنسين كالموت في عنها زوجها اذا وطئت  
 بشبهة فتد بالشهور وتحتسب بها تراه من الحيض في الشهر حقيقة للتدخل بقدر الامكان  
 في جنسين حتى اذا مضت الشهور ورات فيها حيضة فتد بحيضة اخرى ومن جنس واحد  
 كالمطلقة من باين او حتى اذا تزوجت بالحر في عدتها فوطئها الثاني وفرق بينهما تدخلان  
 وتكون ما تراه من الحيض محتسبا منها جميعا واذا انفقت الاولى ولم تكل الثانية فيلها تمام ثلث  
 صوتها ان الوطى الثاني اذا كان بعد مرات حيضة تجب عليها بعد الوطى الثاني بثلث حيض فاذا  
 فاذا مضت حيضتان تمت العدة الاولى فللزواج الثاني ان يزوجها قبل الثانية لكونها معتدة لا  
 غيره لكونها معتدة الغير والحاصل ان الحيضة الاولى مختصة للعدة الاولى والرابعة للثانية  
 وما بينهما من الحيضتين تنوبان عن اربع حيضات من الاولى وثان من الثانية وان كان  
 طلاق الاول رجعا فراجعها في الحيضتين حتى الرجعة ولكن لا يبرها حتى تنفقي عدتها  
 ولوراجعها في الحيضة الثالثة لا يصح على ما في الخلاصة لانها بان منه وان تكن رأت  
 سنيها من العدة الاولى فليس عليها الا ثلث حيض وهي تنوب عن ست حيض هذا كله عندنا

وقال

وقال الشافعي واحدا منها لا يتدخلان بناء على ان ركن العدة عندها هو كنف النفس عن الحرم  
 في مدة معينة والكف عن الحرمات عبادة والعبادة لا يتدخلان وانما التدخل لا ينقضي  
 ولهذا ان من وجب عليه الكف عن الشهوتين في يوم بسبب ثم وجب عليه بسبب اخر لا يخرج  
 عن عهدة ذلك بصوم يوم واحد فاذا وجب عليها الكف عن الحرمات في مدة بسبب اخر وكف  
 اخر كذلك بسبب اخر لا يتدخلان قلنا ان المق منها التعرق لفراغ الرحم وقد حصل ذلك بالعدة  
 الواحدة فيدخلان ومعنى العبادة فيها تابع لان ركنها هو الحرمات على ما ذكرناه في اول الباب  
 والحرمات تدخل كصبيد الحرم في حق الحرم فانسبحم للحرام وللحرم ايضا ابتداء العدة في الطلاق  
 مطلقا وكوت ولومات عنها قبل الدخول بها بخلاف الطلاق فانه لا عدة عليها في الطلاق قبل  
 الدخول عقبتها وان لم تعلم المرأة بها اي بالطلاق والموت لان عدة الطلاق وكوت يتم بسبب  
 العدة فيعتبر ابتداءها من وقت تمام السبب لوجود المفتى وانتفاء المانع وعليها بالتسبب وما  
 يتم به السبب ليس بشرط واختلفوا فيا اذا فارق امرأته زمانا ثم قال لها كنت طلقك ه منذ كذا  
 والمرأة مضد فقه فقال مشايخ بلع وبجاري وسمرقند ان ابتداء العدة من وقت اقراره بقينا  
 لانه الموضع يجوز ان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالابتداء  
 ووصيته لها بشئ او يتواضعا على انقضاء العدة لان تزوج اخنها او اربعا سواها وقال  
 محمد معتبر عدتها من وقت الطلاق وفي الذخيرة انها تعتبر من وقت اقرار عقوبة عليه  
 كتمان الطلاق لكن لا تجب لها نفقة العدة والسكنى وهو المختار وكذا الخاره المتأخرون  
 على ما في البرازية وانما لا تجب النفقة والسكنى لان ذلك حقها وقد اسقطه بقصد يقه  
 وان لم يصدقه المرأة بل كذبته او قالت لا ادرى تجب العدة من وقت الاقرار وتجب لها عليه  
 النفقة والسكنى ولا يخل له ان يزوج باختر ولا ربع سواها حتى تنفقي عدتها على ما في  
 البرازية وفي الخلاصة والبرازية انه حمل امرأته بيدها ان ضربها فضرها وطلقت  
 نفسها فانكر الزوج الضرب فاقامت المرأة البينة على الضرب وقضى القاضي بالفرقة فانسأ  
 من وقت القضاء او من وقت الضرب ينبغي ان يكون من وقت الضرب وعليه ظاهر الجامع  
 الكبير ومن هنا اقيمت في امرأة ادعت على زوجها انه طلقها ثلثا قبل سنة اشهر وانكرها  
 الزوج واقامت المرأة البينة على ذلك وقضى القاضي بالطلاق بانقضاء عدتها وفي الكحل  
 القاسد اي ابتداء العدة في الكحل القاسد عقيبا للتفريق او العزم على ترك الوطى وذلك



بان يقول الوطى تركك اخلت سبيلك ونحو ذلك لا مجرد العزم لانه امر باض لا يعلم الا بدليل  
وهو الاجتناب وقال زفر بن رزق من احز الوطى لان الوطى هو السبب الموجب لها اذ لو لم يوطاها  
لم يجز عليها العدة قلنا سلمنا ان الوطى هو السبب الموجب لها لكن جميع الوطى التي توجد بالعد  
الفاسد بمنزلة وطنة واحدة لا يستند الكل الى عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بهر واحد فثبت  
لخروطة يترتب عليها العدة الا بالتفريق والعزم لانه قبل ذلك جاز ان يوجد غيره فلا يكون  
ما فرضناه لحر الوطى لان حقيقة الوطى امر له سبب ظاهر وهو التمسك من الوطى  
على وجه الشبهة وكل ما كان كذلك بقاء السبب فيه مقامه ويدار الحكم عليه فيما كان السبب  
باقيا كان الوطى ايضا باقيا فلا يتغير لحر الوطى فلا يتبدل التفريق والعزم ليرفع السبب  
فيتغير لحر الوطى فان قلت ان الحاجة الى العدة للزوجين وحقيقة الوطى ليست بحقيقة  
لها قلنا نعم الا ان غير الوطى وهو الذي يريد ان يتزوجها قد يحتاج الى معرفتها ايضا ولا يخفى  
2. حقا الوطى بالنسبة اليه ومن قالت انقضت عدتي بالحيفر وكذبها الزوج فالقول لها  
مع البين لانه امانة في ذلك ان معنى عليها ستون يوما عند ابي وعندنا ان معنى نسف وتكون  
يوما على ما ذكرناه في لحر باب الرجعة وتلك سبلات انما زادها شيخ الاسلام للاغتسال ببلد  
على كون زمان الاغتسال من الحيفر عنده وان كان معقده من بياض اي بقاء دون الثلث لان  
نكاح المعتدة بالثلث قبل زوج لحر لا يجوز ثم طلقها قبل الدخول لزم مهر كامل وعدة مستأ  
عند ابي يوسف وعند محمد نصف مهر او منفعة على ما في فتح القدير وانما العدة الاولى  
وقال زفر لها نصف مهر او منفعة ان لم يكن شئ قبله شئ وليس عليها عدة مستقبل ولا ثلثة  
العدة الاولى وله ان العدة الاولى بطلت بالنزوح ولا تجب عدة بعد الطلاق الثاني ولا كاللهر  
لانه قبل الدخول ومحمد يقول كذلك غير ان كمال العدة الاولى وجب عنده بالطلاق الاول  
لكنه لم يظهر حكمه حالة النزوح الثاني فاذا ارتفع بالطلاق ظهر حكمه واعلم ان هذا الخلاف مبني  
على اصل واحد وهو ان الدخول في النكاح الاول هل يكون دخولا في النكاح الثاني ام لا فقال محمد  
وزفر لا وقال ابو يوسف نعم ولمحمد وزفر ان الطلاق الثاني طلاق قبل الدخول فلا يجب فيه  
كاللهر ولا يستيف العدة لكن يجب عليها اكمال العدة الاولى عند محمد بسبب الطلاق الاول  
لوجود المنقضى الا انه لم يظهر اثره حالة النزوح الثاني حتى يحل له وطنها لعدم اختلاط المياه  
ثم اطلقها باننا قبل الدخول صار النكاح الثاني كالمعذور فيجب عليها اكمال العدة الاولى

لنوال المانع عن ظهور عدل المنقضى ولا يجزى عليك ان هذا على طريقة تفضيل العامة والمخلص معروف  
وهذا كما لو اشترى زوجته التي هي ام ولد له وكانت امه الغير ثم اعتقها فانه يجب عليها عدة ثان  
عدة للنكاح وعدة للعتق وتدخلنا عدتها للنكاح حبضا ان يجب عليها فيها الاحداد وتعتبران  
من وقت الشراء وما يجتسبان من العتق ايضا للدخول وعدتها للعتق حبضة خاصة لا  
عليها فيها الاحداد لانها عدة ام ولد عتقت وهذا لان ما اشترىها ففسد النكاح ووجب عليها  
الحيفر ان يكونها امه لكن لم يظهر حكم العدة في حقه حتى يحل له وطنها لمانع ملك اليه فاذا زال  
المانع بالعتق ظهر حكم العدة في حقه فوجب عليها العدة حقا لفساد النكاح ويلزمها الاحداد  
واما الحيفر انما لانه فاما يجب للعتق خاصة فلا يلزمها الاحداد ولها انها مقبوضة في يده  
حقيقة بالوطنة الاولى وبقي اثر هذا القبض وهي العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة  
بالدخول في النكاح الاول ناب ذلك القبض الذي كان بالدخول مناب القبض المستحق بالنكاح  
الثاني فاذا طلقها صار كما نه طلقها بعد الدخول في النكاح الثاني فيجب عليه مهر كامل وعدة  
مستقبلة فان قيل لو كان الطلاق بعد النكاح الثاني كالطلاق بعد الدخول لكان صريحه مقبضا  
للرجعة كالطلاق القيرج بعد الدخول وليس كذلك فان الواقع باين ليجب بانه ليس بطلاق  
بعد الدخول وانما هو كالطلاق بعد الدخول والمثابة للثني لا يلزم ان يساوي من جميع  
الوجوه ثم اعلم ان الاصل المذكور يثبت عليه مسائل احدها ما ذكر في الكتاب على ما بيناه  
وثانيها انه لو كان النكاح الاول فاسدا ثم يتزوجها بعد الدخول والتفريق كما صححنا في  
عدة الفاسد ثم طلقها قبل الدخول يجب عليه مهر كامل وعليها عدة مستقبل عندنا  
وفي عكسه بان كان الاول صحيحا والثاني فاسدا لا يجب المهر ولا استنبال العدة بل يجب  
انما الاولى بالاتفاق والفرق لها انه لا يتمكن الوطى في الفاسد ولا يجمل واطنا حكم الله  
امكان حقيقته وثالثها انه لو دخل بها في الصحة وطلقها باينا ثم تزوجها في المرض في  
عدتها وطلقها باينا قبل الدخول يكون فارا عندها لا عند محمد ورايها انها لو تزوجت  
بغير كفور ودخل بها ففرق القاضي بينها بطلب الولي ثم تزوجها هذا الرجل بل وولي في العدة  
بهر وفرق القاضي بينها ايضا قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كاملا وعدة مستقبل  
عندها استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني وعليها اتمام العدة الاولى وخامسها تزوجها  
صغيرة ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العدة قبلت فاختارت نفسها قبل الدخول



وسادسها تزوجها صغيرة ودخل بها فبطلت فاخترت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل  
الدخول وسادسها تزوجها ودخل بها ثم ارتدت وقرئت ثم اسلمت فتزوجها في العدة ثم ارتدت  
قبل الدخول وثامنها تزوجها ودخل بها ثم طلقها باينا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول  
بها وثاسعها تزوج امه ودخل بها ثم اعتقت واختارت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقها  
قبل الدخول وعاشرها تزوج امه ودخل بها ثم طلقها ثم تزوجها في العدة فاخترت نفسها  
فقد الدخول كذا في البرية وفي القدير ولا عدة في طلاق قبل الدخول لعدم العلوق واشتبه  
أما في طلاق قبل الدخول لغيره من الموت قبل الدخول فانه لو مات الزوج قبل الدخول  
بها فليها عدة الوفاة ولا على ذمته طلقها ذمى لو مات عنها الذمى الا انه لا يؤتى الا بعد حيضة  
وعن الحج انها لا تتزوج الا بعد حيضة على ما في كمال الدراية فان قيل ان الذميه لو اسلمت  
ولم تزوج عن الاسلام فاباؤه طلاق على ما في كمال الكفر مع انه يلزمها العدة لجيب بلها  
بالاسلام التزمته احكام الاسلام وان كانت مطلقة الذمى او حرة حرجت اليها مسلمة  
او ذميه او مستأمنة ثم اسلمت او صارت ذميه على ما في فتح القدير خلافا لها فالاعلى الحرية  
وعلى الذميه عدة اما الذميه فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في تكاثر محارمهم فكما ان  
تكاثر المحارم فيها بينهم صحيح عنده اذا كان معتقدهم ذلك حتى لا تنقض لهم كذا في الذميه المطلقة  
زوجها لا عدة عليها من الكافر اذا كان معتقدهم ذلك لان العدة اما حق الشرع او حق الزوج  
ولا سبيل الى الاول مخالفة بالفروج ولا الى الثاني لكون ذلك معتقده بخلاف ما اذا كانت  
مطلقة المسلم ومخلاف ما اذا كان زوجها الذمى لم يعتقده ذلك لان في صورتين يجب  
العدة عليها بالاتفاق ولها انها التزمت احكاما قلزم عليها واما الحرية فوجه قولها فيها  
انها فرقت بعد الدخول في دار الاسلام بسبب التباين فوجب العدة كالوفاة والفرقة بينها  
بآخرها بخلاف ذلك ولو وجبت العدة بخلاف ما اذا جاز الزوج مسلما او ذميا او مستأمنا  
ثم صار مسلما او ذميا وتركها في دار الحرب حيث لا عدة عليها هنا كالجاء حتى جاز له ان يتزوج  
لنفسها او اربعا سواها كما دخل دار الاسلام لعدم تبليغ احكام الشرع في دار الحرب ولا يحق قوله  
ولا جناح عليهم ان يتزوجوا في دار الحرب في كمال الجاهل مطلقا فتقبله بما بعد انقضاء العدة  
وياراد على النص لان العدة اما حق الشرع او حق الزوج ولا سبيل اليها في حق الحرية  
على ما ذكرناه في الذميه الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولد ثابت النسب فمقتد بالوضع

وعن الحج يجوز تزوجها ولكنه لا يبطئها كالحمل من الزنا والاصح عدم جوازها على ما في الهداية وكذا  
لا عدة على امه اعتقها مولاهما على ما صرح به في الحاوي القدسي وقد ذكرنا في اول العدة **فصل**  
لما ذكر وجوب العدة وكيفية الوجوب وعلى من يجب ومن لا يجب شرع في ذكر ما يجب على العدة  
وما لا يجب محدث يقال حدث المرأة على زوجها محدث حداد بالكسر فهي حاد بغيرها اذا تركت  
الزينة لموت كذا في المصباح معنة البائس بالطلاق او الايدى او الكتمان او بفرقة اخرى  
فلحداد على المطلقة قبل الدخول ولا على المطلقة الرجعية لعدم فوات نية النكاح لها حتى  
يتأسف عليها كذا في شرح النفاية وهذا عندنا وقال مالك والناس في الحداد عليها لا وجوب  
اظهار التأسف على فوت زوج وفي بعضها الى ما في هذا وقد اوحشها بالابانة فلا تأسف  
على فوتها ولنا ما روى انعم بن المعتمد ان تخضب بالحناء وقال الحناء طيب على ما روى  
ام سلمة ولم يفصل بين معنة الوفاة وغيرها ولاننا اوجبنا عدة الوفاة بالنص والمعنى  
فيه اظهار التأسف على فوت نية النكاح الذي هو سبب لصونها وكفاية مؤنها والابانة  
اقطع لها من الموت فيوجب التأسف عليها فيلحقها الوفاة لا شتر كذا في المعنى والموت لما في صحيح  
انه عم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تتخذ على ميت فوق ثلثة ايام الا على  
زوجها اربعة اشهر وعشرا او المراد بالمستثنى منه نفى نفس الحداد لا نفى لحداده لان ما ليس  
بحداد ليس له وجوب في الشرع فلا يبرر ان مقتضى الاستثناء من نفى الحداد هو  
حل الحداد لا ايجابه والحق هو الثاني لا الاول فلا تقرب في الدليل ان كانت مكلفة في اعادة  
بالفة فلا حداد على المجنونة والصغيرة مسلمة فلا حداد على الكافرة لانه نية عبارة فلا يجب  
الا على المكلف بها وهذه الثلاثة ليست بمكلفة خلافا لما لك والناس في الايجاب الحداد جلين  
لانما يجب لموت الزوج فيم النساء كلها كالعدة فلنا يجب الحداد عند فقد الزوج حقها من حقوق  
الشرع ولهذا لو امرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هو لادبه ولهذا شرط الإيمان  
فيه حيث قال عم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر الحديث وقولهم كانتم العدة جلين  
قلنا العدة قد تقال على كف النفس عن المحرمات الخاصة وعلى نفس المحرمات وعلى معنى العدة  
على ما صرح به في فتح القدير وقد ذكرناه ايضا والعدة اللازمة لمن بكل من المهنومين  
الاخيرين على معنى ان عدة البيوتنة بالموت والطلاق ثبت شرعا عدم محتمل حتى الى  
انقضاء مدة معتبة فاذا با شره وفي الصغيرة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا ولا خطا بالعباد



فيه تكليف بل هو من ربط الكسبيات بالاسباب بخلاف متبعض القس والطب فانه فعلها الحس  
 محكوم بحكمته فلا بد فيه من خطاب التكليف بخلاف الاول فانه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على  
 خطاب التكليف فلو كثر او لبس المرعز او اختص بالابتن لعدم التكليف به كذا في فتح القدر  
 بنزل الترتيب بالكل والحرير ولبس المرعز والمصفر والطيب اي استعماله في البدن او السور  
 والدهن وهذا اتفاق المطيب ومنه كزيت الشيرج اخذ من مال على ما في الشئ وكحل  
 والكحل والمعنى في تركها وجهان احدهما اظهار التأسف والثاني ان هذه الاشياء من دوى  
 الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجنبها كيلا يصير ذريعة في الوقوع في الحرام الا ان  
 عذر لان فيه ضرورة وذلك بان كانت فقيرة لا يجد الا احدها من الاثواب واشتكت  
 راسها او عينها او اعطت الدهن او كحل للمعالجة ولا يمتشط بمشط اسنانة صيفة  
 لانه لتحسين الشعر وترتبه بخلاف الواسعة لانها تدفع الضرر لا للزينة كذا في البرزخ  
 وكان كذا رتبة لا معتدة العتق اي لاحد والام اولد عن موت سيدها او اعتاقها باها  
 والنكاح الفاسد وكذا المواطاة ليشبهه لانه ما فانه نفع النكاح حتى نظرن التماسع عليها  
 والاباحة في الاشياء هو الاصل فلا يمنع عن استعمال المطيب بل محرم ولا يخطئ المعتد  
 اي تحريم خطبتها سواء كانت معتدة عن باين او حتى او عتق او موت او غير ذلك من الفرق  
 يقال مخاطبة مخاطبة وخطابا وهو الكلام بين المسموع والسامع ومنه اشتقاق الخطبة  
 بضم الكاء وكسرها على اختلاف المعنيين فيقال في الموعظة خطبة القوم خطبة بالضم  
 وخطبة المرأة الى القوم اذا طلب ان يزوجه منهم والاسم الخطبة بالكسر كذا في المصباح  
 والمقهور المراجعة لها في الكلام بلفظ النكاح بان قال في اريد ان تنكح وانزوجه وانما  
 حرم هذا لقوله تعالى ولا تنزوا عنه النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ولا باس بالتعريض في  
 الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء والتعريض ان يذكر شيئا  
 يدل به على شيء اخر وقد فسر ابن عباس في الخطبة بقوله ان تقول في اريد ان تزوجه فسر  
 سيبويه في القول المعروف بقوله ان فيك لرغب وان اريد ان تجتمع ويجوز ذلك من قوله  
 انك جميلة او صالحة ومن عرض النكاح وذكر في التبيين والنهاية وفي القدير ان التعريض  
 ما اذا كانت معتدة عن وفاء اما اذا كانت معتدة عن طلاق فلا يجوز التعريض  
 لها بالاجماع لان الطلاق ان كان رجعيما فالزوجية قائمة وان كان باينا فلا يمكن التعريض

لها على وجه لا يقف عليه الناس لانها لا تخرج ليل ولا نهار ولا اظهار بذلك فيجوز لان في نفسها  
 ما يوجب البفض والعداوة بينه وبين زوجها وذكر في الاختيار ان معتدة البائن يجوز التعريض  
 لها مثل معتدة الوفاة والصحيح ما في التبيين والنهاية لما ذكرناه فلم منه ان حرمة خطبة المكنونة  
 وتعريضها بطريق الاول لا تخرج معتدة الطلاق رجعيما او باينا اذا كانت حرة مكلفة واما  
 الامة مطلقا فيجوز الخرج لها على ما سيصرح به وكذا المجنونة والمعتقة تخرج مطلقا على ما في  
 الاختيار وكذا الصبية تخرج اذا كانت معتدة عن طلاق باين لانها غير مأمورة بالشرع لقطع  
 حق الزوج بالبنوتة واما اذا كانت معتدة عن رجعي فلا تخرج حتى الزوج الا بانته على ما في التبيين  
 وكذا تخرج الكتابية لما ذكرناه من عدم التكليف بالشرع وفي كلامه اشارة الى ان المعتدة  
 من نكاح صحيح او فاسد سواء في عدم الخرج وعن نفس الاسلام ان معتدة الفاسد تخرج كذا  
 في شرح النفاية واطلاق قولهم ان الاحداد على معتدة عن نكاح فاسد يؤيد قولهم في الاسلام  
 اصلا اي لا في الليل ولا في النهار لاطلاق قوله تعالى لا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان  
 ياتين بفاحشة مبينة والمراد بالفاحشة نفس الخرج على ما فسر الخنفي وبه اخذ ابو جعفر  
 المعنى الا ان يكون حرجها فاحشة كما يقال لا يرزق احد الا ان يكون فاسقا وقال ابن مسعود  
 المراد بها الزنا فيخرج من لاقامة الحد عليهن وبه اخذ ابو يوسف وهو ظاهر من جهة وضع اللفظ  
 لان الا ان ياتين غايه والشي لا يكون غايه لنفسه وما اخذه ابو جعفر ابداع واعذب في الكلام  
 كما يقال في الخطايات لا ترزق الا ان يكون فاسقا ولا تنسئ امك الا ان تكون قاطع رحم وخبر  
 كذا في فتح القدير ومعتدة الموت تخرج نهارا وبعض الليل لان نفقها عليها فحتاج الى الخرج  
 لكسبها والكسب في النهار وبعض الليل وروى عن محمد بن المنوف عنهما زوجها لاياس ان تقيع عن  
 بينها اقل من نصف الليل قال الحواشي هذه الرواية صحيحة لان الحرم عليها البنوتة في غير منزلها  
 والبنوتة هي الكينونة في جميع الليل فقله في الكلام واليه اشار بقوله ولا يبيت في غير منزلها  
 فان في فتح القدير فقله ان نفقها عليها وعسى لا يجد من يكفي مؤنتها فحتاج الى الخرج  
 لنفقها غير ان امر الماش يكون بالنهار عادة دون الليل فيايج الخرج لها بالنهار دون الليل انفس  
 وهذا ينبغي صحة الرواية المذكورة واختلاف في الختلفة على نفقة عدتها قبل تخرجها نهارا لانها  
 قد تحتاج الى الخرج للمعيش كالمتوفى عنها زوجها ولا يباح له الخرج لانها ابطلت حقها في  
 النفقة فلا تفرز في ابطال حق الشرع عليها وبه كان يعني الصمد الشهيد وصححه في جامع قاضيان



وهذا كما علمت على ان لا يسكن فان مؤنة السكنى تبطل عن الزوج ويلزمها ان تكفر بنيت الزوج واما  
ان يحل لها الخروج فلا وفي فتح القدير ولكن ان على كفتي ان ينظر في خصوص اوقاف فان علم  
في واقعة جرح هذه الحجة عن المعينة ان لم يخرج افناها باكل وان علم قدرها افناها بالحكمة  
والامة يخرج في حاجة المولى لان في المنع ابطال حق المولى وحق العبد مقدم على حق الشرع وان كان  
المولى بوبها لم يخرج مادامت على ذلك وكذلك المكاتب يخرج ايضا وتنفذ القعدة مطلقا في منزل  
يضاف اليها اي بالسكنى وايضا اشار في قوله تقام بنوتهن وقت الفرقة اي فرقة كانت او الموت حتى  
لو طلقها وهي زائرة وجب عليها ان ترجع الى منزلها فتقعد فيه الا ان يخرج بغيرها الوثرة  
ان كان يعسبها من دار البت لا يبقها ولم ترض ورتة الزوج ان تسكن فيه في يخرج وان رضى  
الورثة تسكن فيه او خافت على مالها او اهدام المنزل الذي كانت تسكنه او لم تقدر على كراه  
اي كراه البت الذي اجره الزوج ومات فان كراه عليها في مالها فان قدرت على الكراه تسكن فيها  
والا يخرج حيث شاءت لان الواجب مقيد بالامكان ولا يمكن مع هذه الاعذار والموضع الذي  
تنقل اليه عند الضرورة على الزوج في الطلاق ولجرت عليه ايضا وعلى المرأة في التوفا  
وكذا الجرح عليها وفي الخلاصة وادامات الزوج وهما في منزل بغير فاجرة كالمثل في مالها  
فان مكنتها اهدا كالمثل بالمقام فيه بكرة وهي تجدد ذلك تسكن فيه وان لم تجدد تحول ولا بأس  
بكنونتها مع منزل وان وصلية كان الطلاق باينا او كان بينها سيرة لتلا نفع بينها كالمثل بالاحدية  
وكفى باحتل لاعتراض الزوج بالحكمة الا ان يكون فاسقا فان كان فاسقا او البت حقيقا  
خرجت اربعة وادام خروجها اي خروج الزوج ويترك الزوج في ذلك المنزل لان مكنتها  
منزله واجب ومكنته فيه غير واجب وان جلد بينها امرأة ثقة تقدر على الحمل فحس ولو ابانها  
او مات عنها في سفر بينها وبين مصرها اقل من مدة اي مدة السفر رجعت الى مصرها سواء  
كان بينها وبين مقصد ما مدة السفر اولا وسواء كان معها محرم اولا وسواء كانت في مصر او  
مفازة فيها اذ كانت بينها مدة سفر فالرجوع واجب وكذا فيما دونه اذ كانت في مفازة وليس  
معه محرم واما اذا كانت في مصر ومعه محرم والمدة دون السفر فالرجوع الى مصرها بطريق  
الرجوع على ما في حال البتة هذا ومقتضى البان والموت واما لو طلقها رجعتا في سفر كذلك  
في البتة انه ما جئت من لان المنع بينها قائم كذا في فتح القدير وان كانت مسافرة الى  
المصير في جانب محرم في السفر الى المصير في مصرها او في السفر الى مصرها

انها تختار اقربها معها واولا والمراد بالمولى المحرم والعود الى منزلها في مصرها كالمثل في  
منزلها وان كان ذلك اي طلاقا باينا او مؤنة عنها في سفرها في مصر اي موضع اقامة ولو في  
وبعد ما من كل جانب مسيرة سفر بقرينة قوله ثم يخرج منه ان كان لها محرم لان الخروج الى  
السفر يجوز بلا محرم لا يخرج منه ما لم تقعد سواء كان معها محرم او لا عند الرجوع ثم يخرج من  
من ذلك المصر الى منزلها ان كان لها محرم واما قامت فيه حتى تجدد محرم او فوافيه نسأ انت  
على نفسها وقال ان كان معها محرم جاز الخروج قبل الاعتدال والا فلا لان نفس الخروج الى  
منزلها مباح بالاتفاق دفعا لادى الغربة والوحشة ولما كرمه للسفر وقدرت تفق المحرم  
فما دبلحا ولا يبع ان كعدة امنع من الخروج الى السفر من عدم المحرم فان المرأة ان يخرج الى  
مادون كسفر بغير محرم وليس للمعدة ذلك فلا حرم الخروج عليها الى السفر بغير محرم في كعدة  
اولى فلي هذا لو كانت في مفازة وكانت مسيرة السفر من كل جانب ولخار احداهما فرت  
بمصر بينه وبين ما توجهت الى اليه مسيرة سفر تقعد في ذلك المصر عند الرجوع ثم يخرج منه  
بحرم وعندها لها ان لا تقعد فيه ويخرج بحرم وفي فتح القدير البدوي طلق امراته فارا  
ونقلها الى مكان اخر في الكلاء والماء فان لم تنضر رتكرها في ذلك الموضع في نفسه او ماله  
ليس له ذلك وان تنضر فله ذلك اذ الضرورات تبیح المحظورات **باب ثبوت النسب** لما ذكرنا في  
المقتدات من ذوات الافراد والاشهر والاحوال اراد ذكر ما يلزم من اعتداد اولاد الاحوال وهو  
بنوت النسب اقل مدة الحمل سنة اشهر بالاجماع لقوله تعالى وحله وفضاله ثلثون شهرا ثم قصر  
الفضلان في اية اخرى بما بين حيث قال وفضاله في عامين فبقى للحمل سنة كذا في الهداية  
واصرض عليه بان هذا محال لما فرره لايح وكرضاع من ان المدة المذكورة في هذه الآية مضبوطة  
بما بها كل من الحمل والفضل غير ان النقص قام في لعدما وهو لكل وهو حديث عابثة رضى  
الولد لا يبقى بطن امه اكثر من سنتين فبقى مدة الفضل على ظاهرها ولجب عنه بوجهين احدا  
ان ما قدر في الرضاع غير صحيح لانه يلزم منه ان يراد بلفظة ثلثون في الآية في اطلاق واحد حقيقة  
ثلثين واربعة وعشرين فليزم الجمع بين الحقيقة والجاز بلفظ واحد ولان اسماء العدد لا يجوز  
ان يراد بشئ منها غير مدلوله على ما نص عليه كثير من المحققين في الاصول لانها بمنزلة الاعلام  
في مدلولها حتى منعت الصرف مع سبب واحد فصاحب الهداية رجح ههنا الى ما هو الصحيح من قوله  
والثاني ان هذا التاويل تاويل ابن عباس ذكره صاحب الهداية ههنا وموضع الاستدلال



في الحقيقة ليس هذا بل مودره فنقل بعضه لبيته به عليه وهو ان رجلا تزوج امرأة فولدت  
لسته اشهر فمعه عثمان يرحمها فقال ابن عباس اما انها لو خاضتكم بكتاب الله تعالى كحفتكم قال الله  
تعالى وحمله وفضا له ثلثون شهرا وقال وفضا له في عامين فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فذراء  
عثمان قالتمسك بذر عثمان مع عدم مخالفة احد فكان لبعاء قال ابن التهام وهذا الوجه صحيح في نفسه  
ومفيد لفظة ارادة كونه الكدة المجموع الفضال والحمل لاكل منها لا تقاوم على صحته حيث استكوا  
وربوا الحكم باعتباره لكنه يبطل التمسك في الرضاع على الوجه الذي ذكرهنا وقد يستدل للملحق  
فيه بان الولد ينفخ فيه عند مضي اربعة اشهر ويتم خلقه بعد ذلك في شهرين فكل اقل منه  
سته اشهر واكثر فاستثنان وهو قول الثوري والضماء اخذه مشايخنا لما روى الدارقطني و  
البيهقي في سننها عن حديث عائشة انها قالت ما يزيد المرأة في الحمل على سنتين فدرما يجوز  
ظل عمور المغزل وهذا الوجه على الشافعي وما لك في قولها اربع سنين وعلى ابن عبيد ليس لاكثره  
حد وعلى سبعة انه سبع سنين وعلى الزهري انه ست سنين وعلى عباد بن العواد انه خمس  
سنين ومن قال ان تحت فلانة فهي طالق فليكنها فولدت لسته اشهر فنكحها لزمه سبعة  
لانها فراسته لانها لم تلد باول لسته اشهر من وقت النكاح ففجاءت به لاقل منها من وقت  
الطلاق لان الطلاق مشروط بالنكاح والشرط مقدم عليه بالزمان وان قل ولطف اذ لا  
بين الشرط والجزء ان حال بل اول آيات تعقب وجود الشرط يثبت فيه الجراء وهو الطلاق  
من غير افتقار الى تحقق زمان يسع للتلفظ بان طالق في يكون العلق قبل الطلاق مقارنا للنكاح  
وتصور ذلك بوجهين احدهما بان يجعل كانه تزوجها وهو على بطنا يخالطها والناس يسمون  
كلها والثاني وهو الاحسن على ما في فتح القدير بان يجوز انها وكلاهما بالنكاح فباشرا الوكيل النكاح  
وقا على الخاطلة وعلى الوجهين يكون الاتزال قد وافق تمام النكاح مقارنا للطلاق لان الطلاق  
لا يقع الا بعد تمام الشرط وزوال الفراض حكم الطلاق فيكون بعده فيكون العلق حاصل قبل  
زوال الفراض بالضرورة فيثبت النسب بهذا المقدار وان ند وجوده لان النسب ما يحتاج في  
اثباته ولهذا قالوا لو تزوج مغربي مشرقية وبنيها مسيرة سنة فجاءت بولد لسته اشهر  
من وقت تزوجها ثبت نسبه منه احتياطا لا لكان العلق بان يصل اليها بخطوة كرامة من الله تعالى  
ولكن شرطه ان تملك سنة اشهر من وقت النكاح بل بزيادة ولا نقصان لانها اذا ولدت لاقل  
سنة لا يثبت النسب لان العلق كان سابقا على النكاح واذا ولدت لاكثر منها لا يثبت النسب ايضا

لانا حين طلقت حكما بان لا عدة عليها لجوار كونها مطلقة قبل الدخول والكلوة ولم يبين بطلان هذا  
الحكم لاحتمال ان علق من زوج اخر بعد الطلاق لعدم لزوم عدة عليها بخلاف ما اذ جاءت به  
لسته اشهر من وقت الزوج تلاقنا الولد في وقت الطلاق فبعد ذلك اما ان يكون منه او  
غيره فجعلنا العلق منه احتياطا لا من النسب اذ لو جعلنا من غيره قبل النكاح لزم اضعاف الولد  
اذ ليس لها زوج معلوم قبل هذا الزوج كذا في الغاية والكفاية والبيهقي ونعقبه في فتح القدير  
بان نفهم النسب فيما اذ جاءت به لاكثر من سنة اشهر في مدة تبصرون ان يكون منه وهو شتان  
ولا موجب للصرف عنه ينافي الاحتياط في اثباته واحتمال كونه حدث بعد الطلاق من  
زوج اخر فاما اذ جاءت به لسته اشهر ويوم من وقت الطلاق في غاية البعد فان العادة المستمرة  
كون الحمل اكثر منها وبما يمور لم يسمع فيها ولادة لسته اشهر فكان الظاهر عدم حدوثه  
بعد الطلاق وحدوثه لاحتمال صنيف فاق احتياط في اثباته اذ انقضاء لاحتمال صنيف يقتضي  
نفية وتركنا ظاهرا يقتضي ثبوت انتهى اقول ان في اثبات النسب فيما اذ جاءت به لسته اشهر  
ضرورة لعدم احتمال كونه من زوج اخر فثبتناه منه صيانة للولد عن النسب الى الزنا بخلاف  
اذ جاءت به لسته اشهر ويوم اذ لا ضرورة فيه في الاثبات منه لاحتمال ثبوت من زوج اخر  
بعد الطلاق قبل الدخول وليس فيه نسبة الولد الى الزنا حتى يضطر في اثباته منه غايته  
ان الزوج الثاني خير معلوم لنا والاحتمال في الصورة الاولى في الاثبات منه  
وفي الصورة الثانية في الاثبات من الزوج الثاني وليت شعري لاي شئ خفي عليه هذا الفرق  
ومهرها لانه لما ثبت منه النسب جعلوا لها حكما فينا كد الكهنة فان قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه  
وطؤه حتى يتأكد المهر به لان الحمل قد يكون با دخال المني في الفرج بدون الجماع لحيضه بان  
هذا نادر والظاهر للعناد وبان تأكد المهر لا يستلزم حقيقة الوطئ بل يكفي جعله واضحا  
وثبوت النسب يقتضيه وقان في النهاية وفي القياس وهو رواية عن ابي يوسف وهو نصف  
لما انصف فللطلاق قبل الدخول واما المهر فللدخول انتهى وعبارة ابي يوسف في الامالي على ما  
ابو الليث ينفق في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف  
المهر ومهر اخر بالدخول قال الا ان ابلغ استحسن وقال لا يجب الا مهر واحد لان جعلناه بمنزلة  
الدخول من طريق الحكم فتأكد ذلك الصلح واستشهد وجوب الزيادة انتهى هكذا ذكره في فتح  
القدير ثم قال وهذه العبارة للماتل لا توجب قوله بل لزوم مهر ونصف بل ظاهره في نفية ذلك



لأن الاستحسان مقدم على القياس فلا تسوغ الرواية عنه بذلك وإنما اشبهه بحجوب الزيادة لأنها  
مبنية على وقوع الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك واللام يثبت النسب لأن الوطء في غير عصمة  
ولا عدة بل يحكم بأنه مفارقه له أو للزواج فأقل الأمر كونه قبله أو لامشيته وإذا اقرت أطلقه  
المعدة عن طلاق بآب أو رجعي بانقضاء العدة بالأشهر أو بحضرة مدة تحتل الانقضاء بانقضاء  
بعد سنتين يوماً على قول أبي جعفر وسبعة وثلاثين يوماً على قولها على ما تقدم فيقبل فصل الاحداد  
أطلقه فقبل الأيسة أيضاً لأنها كذوات الأقراء في الحكم الاتي حتى إذا ولدت بعد الطلاق الرجعي  
أو البائن ثبتت نسب ما جاءت به لاقل من سنتين في البائن وأكثر منها في الرجعي ما لم يقرب بانقضاً  
عدها فإن اقرت بانقضائها مفسر ابتداء شهر أو مطلقاً في مدة تصلح لثلاثة أشهر ثم ولدت  
لاقل من سنة شهر من وقت الأقرار يثبت النسب والآفة كذا في العناية وفتح القدير عن فخر  
الاسلام لكنه أطلق في قاضيهما حيث قال أن الأيسة تغتد بالأشهر إذا ولدت يثبت نسب  
ولدها في الطلاق لا سنتين اقرت بانقضاء العدة أو لم تقرب ولكم كذا في العدة عن قات  
إذا اقرت انقضاً العدة بعد أربعة أشهر وعشر ثم ولدت بولدها تمام سنة شهر لا يثبت نسبها  
من الميت وإن جاءت به لاقل منها يثبت نسبها منه على ما في فتح القدير ومخرج الدرر في ثم ولدت  
لاقل من سنة شهر من وقت الأقرار ولاقل من سنتين من وقت الفرقة بالطلاق أو بالموت حتى  
لو ولدت لأكثر من سنتين لا يثبت نسبها منه وإن كان لاقل من سنة شهر من وقت الأقرار  
كما إذا اقرت بعد ما مضى من عدها سنتان الأشهرين فجاءت بولد بعد ثلثة أشهر من وقت  
الأقرار لم يثبت نسبها منه لأن شرط ثبوته أن يكون لاقل من سنتين من وقت الفرقة وبعدها  
لا يثبت وإن لم تقرب بالانقضاً في الأقرار أو في الآفة كان الفرقة من طلاق رجعي على ما سياتي كذا في  
الزيلي يثبت نسبها لأنه ظهر كذبها بيقين فيقبل أقراؤها شرعاً لأنه يتيقن أن عدها بوضع أهل  
الأب لا فرق والأشهر لأن العلوق يثبت قبل انقضاء مدة الأقراء والأشهر فتنتقل العدة إلى وضع  
أحد وهذا مشكل ما إذا اقرت بانقضاء عدها ثم جاءت بولد لاقل من سنة شهر من وقت  
الأقرار ولاقل من سنتين من وقت الفرقة فإنه ينبغي أن لا يثبت نسبها إذا كانت المدة محل ذلك  
بأن اقرت بعد ما مضى من سنة شهر ثم جاءت بولد لاقل من سنة شهر من وقت الأقرار لا يحتمل  
أن عدها انقضت في شهرين أو ثلثة ثم اقرت بعد زمان طويل ولا يلزم من أقراؤها بانقضاً  
العدة أن تنقضي في ذلك الوقت فلم يظهر كذبها بيقين إلا إذا كان بانقضت عده في السابعة

ثم جاءت بولد لاقل من سنة شهر من ذلك الوقت كذا في الزيلي وإن ولدت لسنة شهر من وقت  
الأقرار لا يثبت نسبها منه وقال الشافعي يثبت حلا على الصلاح مما أمكن صيانة عن النسبة  
إلى الزنا ولما أنها مبنية في الاجتناب عما في رحمها وقد اجترعت بمعنى عدها وهو مكمل فيقبل قولها  
ثم لم يحتمل لعدم المبطل لأنه يحتمل الحدوث بعد الأقرار بان تزوجت بغيره حين اقرت قبلت منه بخلاف  
ما إذا ولدت لاقل من سنة شهر من وقت الأقرار على ما مر إنفاً وإن لم تقرب المدة عن بآب أو رجعي  
أو موت بانقضاء عدها يثبت النسب وإن ولدت لاقل من سنتين من وقت الفرقة إذا فرض في عدة  
الأقرار سواء كان لاقل من سنة شهر أو أكثر منها بعد ما كان أقل من سنتين أما المدة عن بآب  
فلا محتمل أن يكون الولد قائماً وقت الطلاق فلا يتيقن برؤا الفراش قبل العلوق فقلنا بالنسب  
أحياناً لا بثبوته وأما المدة عن رجعي فقل لقيام الكساح من كل وجه فيثبت النسب ويقع البينونة  
بوضع أهل لانقضاء عدها وأما المدة عن موت فسيأتي وإن ولدت المدة الغير المقررة  
لسنتين أو أكثر لا يثبت النسب من زوجها لأن الكساح حادث بعد الطلاق والالزم زيادة أكثر  
مدة أهل على سنتين وذلك باطل فإذا كان حادثاً بعد الطلاق لا يكون النسب منه لأن وطئها  
حرام في عدة البائن إلا أن يدعيه الزوج فيثبت منه على ما سياتي بيانه وإذا لم يثبت نسبها  
هنا فقد تها تنقضي بوضع أهل لا قبله عدها في يوسف وعنده الجرح ومحمد يحل على أن عدها  
انقضت قبل الولادة بسنة شهر ونزوجت بغيره فجاءت به منه فترد ما أخذت من النفقة  
منه في تلك المدة حلاً لأمها على الصلاح وأجده للولد على ما في الزيلي وأبو يوسف يقول هو  
في العدة ولذا لا تزوج بغيره قبل وصفه فكأنها وطئت بشبهة ولا يلزمها رد شيء إلا في المدة  
عن الطلاق الرجعي فإنه يثبت نسب ولدها من زوجها وإن جاءت به لسنتين أو أكثر منها لم تقرب  
بانقضاء عدها لا محتمل العلوق في حالة عدة الرجعي فيحل عليه صون لها عن النسبة إلى الزنا والوطء  
بشبهة يجوز أنهما مدة الطهر إلى سنتين أو أكثر فلا تنقضي عدها قبل أسنتين والوطء في عدة  
الرجعي حلال ويكون وطئها في عدة الرجعي فيجاءت به لسنتين أو أكثر رجعة لأن العلوق بعد الطلاق  
والظان منه لما ذكرناه من الصون عن النسبة إلى الزنا فيصير الزوج بالوطء من أخصا بخلاف ما إذا  
جاءت به لاقل من سنتين حيث يثبت النسب منه ويقع البينونة وعلى ما مر ولا يصير به مرجعاً لأنه  
يحتمل أن يكون العلوق قبل الطلاق وبعد في المدة فلا يثبت الرجعة بالنسب فإن قبل الأصل في  
تحوادث أن يضاف إلى أقرب الأوقات وأقرب الأوقات للعلوق هو ما بعد الطلاق أي حالة العدة



فينبغي ان يثبت به الرجعة قلنا هذا اصل نفاذ النكاح والعادة والسنة فيترك لان الظاهر انما هو الوطى  
قبل الطلاق وقت نكاح من كل وجه وان كان حلا لا بعده ولان السنة في الرجعة ان يراجع  
بالقول والشهادة لا بفعل الوطى فيضاف اليها قبل الطلاق فيثبت الرجعة بالوطى فان قيل سلمنا  
ان العلوق بعد الطلاق كمن لا يسم ان الطائفة منه وقوله صونا لها عن النسبة الى الزنا ثم يجوز انما  
تزوج بعد انقضاء العدة زوجها لم تفلت منه في لا يثبت الرجعة قلنا لما كان الفرض فيما لم تفر  
ما بقضاء العدة كان الظاهر في العدة فلا يصح القول انها تزوجت بعد انقضائها على ان الاصل  
ابقاء النكاح الاول ما لم تفر بانقضاء العدة دون انشاء نكاح اخر بخلاف البايين اي لا يثبت النسب  
فيه فما اذا ولدت لسنتين او اكثر لان الحمل في حادثة بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطئها حرام  
كذلك في الهداية وقد ذكرناه انما الا ان بدعيه الزوج فيثبت فيه ايضا لانه التزمه حين دعواه  
وجه شرعي وهو الحمل على الوطى بشبهة على ما اشار اليه بقوله ويجعل على الوطى بشبهة في العدة  
واعرض عليه بوجبهين احدهما ان هذه الرواية عن عدم ثبوت النسب فيما اذا ولدت معتدة  
الباين لسنتين مخالف لرواية الطحاوي والاصح وشرح الافطع فان النسب يثبت بدعوى  
الزوج فيما اذا ولدت لسنتين احاطا له بما دون ذلك على روايتهم والثاني ان المبتوتة بالثلاث اوطا  
الزوج في العدة كانت شبهة في الفعل وفي شبهة الفعل لا يثبت النسب وان ادعى الزوج علما  
صحيحا في كتاب الحدود ولا يجيب عن الاول بان رواية عدم ثبوت النسب فيما بناء على العلوق  
حادث بعد الطلاق على ما اختاره في الهداية وغيره ورواية الطحاوي والاصح والافطع  
بناء على ان العلوق حاصل حاله الطلاق على ما جعله قاضيان فانه قال ان العلوق يكون بعد نكاح  
النكاح مفارنا للطلاق قبل الدخول حاصلا قبل زوال الفرائض فيثبت النسب وعن الثاني ان المذكور  
في كتاب الحدود محمول على المطلقة الثلث والمطلقة على مال او على المختلعة والمذكور هنا محمول  
على البينة بالبنديات قلت الاول ان يقال ان المذكور في كتاب الحدود محمول على عدم دعوى الشبهة  
في الوطى والمذكور هنا محمول على دعوى الشبهة بان قال اني ظننت انها محلى لكونها في العدة  
لان لو ادعى شبهة حاكم يرجع الى الشبهة في الحمل لان طئه هذا دليل في حقه وفي شبهة الحمل  
يثبت النسب والعدة وقد ذكرناه في باب العدة ايضا هكذا حطرت بلالي ثم وجدته معترضا في فتح  
القدير والله احد ثم اختلفوا في اهل بشرط عند بق المرأة دعواه ذلك ام لا فيه روايتا  
وفي فتح القدير والاولى ان لا يشترط لانه يمكن منه وقد ادعاه ولا معارض لهذا لم يذكر

الاشترط في رواية الامام السرخسي في السبوط واليه في التامم ولوجاهة العدة عن باين  
بولدين احدهما لا قل من سنتين والآخر لاكثر من سنتين يثبت نسبها عند ابي ج وابي يوسف واما  
اعتباره بمن باع جارية فجاءت بولدين احدهما لاقل من ستة اشهر والآخر لاكثر منها فادعاهما  
البايع يثبت نسبها وينقض البيع وعند محمد لا يثبت النسب لان الثاني من علوق حادث بعد الاباء  
فيثبته الاول لانها توائم ان قيل هو الصواب وليس ولد الجارية نظيره لان الولد الثاني يجوز  
كونه حادث على ملك البايع قبل بيعه بخلاف الولد الثاني في البينة ولو خرج بعض الولد لاف  
من سنتين وبعضه لاكثر من سنتين لا يلزمه النسب حتى يكون الخارج لاقل من سنتين  
نصف بدنه او يخرج من قبل الرجلين اكثر ابدن لاقل من سنتين والباقي لاكثر من سنتين  
ذكره محمد كذلك في فتح القدير وقال في الربيعي المعتبر خروج الاكثر لاقل من سنتين وهو خروج  
الصدر ان يخرج مستقيما وان كان منكوسا فسترته وهو المعتبر في انقضاء العدة وفي  
حق الارث اذا مات قبل ان يخرج كله وان كانت البينة الاولى على قيد البينة لان العدة عن  
رجعي كالبينة في هذا الحكم على ما صرح به في الربيعي حيث قال والرجعي والباين فيه سواء  
فان انت به لاقل من تسعة اشهر ثبت والافطع وعند ابي يوسف يثبت فيادون سنتين ويوضح  
هذه المسئلة ان الصغيرة كراهقة اذا طلق فاما قبل الدخول او بعده فان كان قبله فجاءت بولد  
لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق يثبت نسبها ليقين بقيامه قبل الطلاق وان جاءت  
به لاكثر من ستة اشهر لا يثبت نسبها منه لان الفرض ان لا عدة عليها فيحصل العلوق وهي  
اجنبية وما جاءت به لا يستلزم كونه قبل الطلاق حتى يلزم العدة بناء على الحكم بالدخول فيحكم  
بالعلوق قبل الطلاق وان طلقها بعد الدخول فاما ان اقرت بانقضاء العدة بعد ثلثة اشهر  
اولم تفر فان اقرت ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت نسبها منه لظهور  
كذبها وان جاءت به لستة اشهر او اكثر لم يثبت النسب لانقضاء العدة باقرارها وما جاءت به  
لا يلزم كونه قبلها حتى يتقن كذبها وان لم تفر فاما ان تدعي حبل اولم تدع فان ادعت فهي  
كالكبيرة من حيث انها لا تقتصر انقضائها عدتها على اقل من تسعة اشهر فيثبت نسب ولدها  
لاقل من سنتين في البايين كانه الكبيرة ولاقل من سبعة وعشرين شهرا في الرجعي لما فيها  
ففيه خالف الكبيرة فان الكبيرة يثبت نسب ولدها في الطلاق الرجعي لاكثر من سنتين والاطال  
الى سنن الالباس على ما مر وان لم تدع وهي مسئلة لكن فقهاء ابي ج ومحمد ان حدثت بولد لاقل من تسعة



شهر من وقت الطلاق يثبت نسبه والافلا وعند ابى يوسف ثبت الى سنتين في البايين والى سبعة  
 وعشرين شهرا في الرجعي وله في البايين انها معتدة مدخولة بها ولم تقر بانقضاء العدة فتحمل الحبل  
 ساعة فحسبها فحتمل ان يكون حاملا وقت الطلاق فيكون انقضاء عدتها بوضع الحمل وحتمل انها  
 حبلت بعد انقضاء العدة بثلاثة اشهر فصارت كالبالغة اذا لم تقر بالانقضاء يثبت نسب ولدها  
 الى سنتين وفي الرجعي ان يجعل واثنان في اخر العدة وموت ثلثة اشهر ثم باي بر لاكثر مدة الحمل هو  
 سنتان ولها ان انقضاء عدتها جهة معينة وهو الاثني عشر الثلث لا نعرفها صغيرة بتيقن  
 في بعضها حكم الشرع بالانقضاء اقرت به اولم تقر ولكال حكم الشرع فوق اقرارها في الدلالة  
 على الانقضاء لعدم احتمال الكذب ولو اقرت بالانقضاء ثم ولدت لسنة اشهر لم يثبت النسب  
 فكذا اذا حكم الشرع فان قيل ان لا انقضاء عدة الكبيرة المتونة عنها زوجها جهة معينة وهي مغي  
 اربعة اشهر وعشر ما لم تكن الحبل ظاهرا مع انها يثبت نسب ولدها الى سنتين ولا يحكم بالانقضاء  
 بالاشهر قلنا الاصل في الكبيرة المنكوحة الحبل فلم يقرب في حقها ثبوت جهة العدة بالاشهر  
 بخلاف الصغيرة فان الاصل فيها عدم الحبل فيعتبر ثبوت الجهة بالاشهر ومن مات عنها زوجها  
 ولم تقر بانقضاء العدة ولا الحبل لان حكم المقررة قد ذكرناه ان انت بر لاقل من سنتين من وقت  
 الوفاة يثبت نسبه وان جازت به سنتين او اكثر لا يثبت عندنا وقال زفر اذا جازت به بعد  
 انقضاء احدتها للموت لسنة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالاشهر  
 والايام في حقها فصار كما اذا اقرت بالانقضاء فصارت كالمراهقة قلنا لانهم ان الجهة لا تقضى  
 عدتها متعينة بل بالجهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لانها جهة متعينة وهو  
 ان اشهر لان الاصل فيها عدم الحبل على ما ذكرناه وان كانت المتونة عنها زوجها مراهقة غير مقررة  
 بالانقضاء والحبل فلاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام اي فثبت نسب ولدها من زوجها الا  
 منها والافلا اي وان لم يكن لاقل منها فلا يثبت نسب ولدها يعني ان الصغيرة توفى عنها زوجها  
 فان اقرت بالحبل فهي كالكبيرة يثبت نسبه الى سنتين لان القول قولها في ذلك وان اقرت بانقضاء  
 عدتها بعد اربعة اشهر وعشر ثم ولدت لسنة اشهر فصارت كالبالغة يثبت النسب منه وان لم تنح حبلها  
 ولم تقر بانقضاء العدة فنقد ابى محمد ان ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام يثبت النسب  
 منه والام يثبت وعند ابى يوسف ثبت الى سنتين كذا في الرزلي واجوده ما ذكرناه في المعتدة  
 الصغيرة من الطلاق ولا يثبت ولادة المعتدة اي من باين او رجعي او موت لا بشهادة رجلين او رجل

وامرأته عند ابى ج وعندها يكفي شهادة امرأة واحدة هذا اذا انكر الزوج الولادة والحبل وليس معها حبل  
 ظاهر وان كان معها حبل ظاهر واعترف الزوج به اي بالحبل يثبت النسب بخلاف قولها عند ابى ج وعندها  
 لا بد من شهادة امرأة توضح المسئلة اذا ولدت المعتدة عن طلاق باين او رجعي او موت على ما  
 صرح به في الرزلي وبشعر به اطلاق الهداية والمعر وقد انكره الزوج او الورثة لم يثبت نسبه منه  
 عند ابى ج ما لم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر واعترف  
 من الزوج او الورثة في يثبت النسب بلا شهادة وقال لا يثبت في جميع ذلك اي سواء كان معها حبل  
 ظاهر او لا واعترف من الزوج او الورثة او لا بشهادة امرأة واحدة عدلة لما رواه ابن ابي شيبة  
 عن الزهري مراسلة مضت السنة ان يجوز بشهادة النساء لا يطع عليه غيرهن وقول الرزلي  
 مضت السنة حكم الرفع ولان الفرائض وهو ثبوت المرأة لئلا الزوج قائم بقيام العدة وقيامه  
 يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته ولما الحاجة بعد ذلك الى ثبوت الولد واثبات الولادة وذلك  
 يثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كانه حال قيام النكاح او ظهور الحبل واقرار الزوج او الورثة  
 وهل يشترط لفظ الشهادة على قولها فيه روايتان فعلى قول مشايخ خراسان لا يشترط لانها  
 موجبة محققا على الغير وعلى قول العراقيين لا يشترط قياسا على العدد وهل يقبل شهادة رجل  
 واحد عندها قيل نعم ولا يفسق كالشاهد رجلان او رجل وامرأتان ولا يجزى انا سلمنا ان الفرائض  
 يكون قائما بقيام العدة ولكن العدة ههنا ليست بفائمة لانها تنقضي باقرارها بوضع الحمل والتفريق  
 لا يصلح جهة فثبت الحاجة الى اثبات النسب ابتداء بالانقضاء فيشترط كالجهة بخلاف ما اذا كان  
 النكاح قائما والحبل ظاهرا او الاعتراف والتصديق من الزوج او الورثة صادر الا ان النسب  
 اذا كان ثابت قبل الولادة فلا يحتاج الى اثباته وانما الحاجة الى التيقن وذلك يحصل بشهادة  
 الواحد هذا بناء على عدم الفرق بين المعتدة عن باين او رجعي او موت في الاختلاف المذكور  
 بينه وبين صاحبيه واليه ذهب قاضيان وفخر الاسلام لكن الشمس لائمة السرخسي فيه  
 بالباين فقال لو ان رجلا طلق امرأته ثلثا او نطقه بانه ثم جازت بولد بعد الطلاق لسنتين  
 او اقل وشهدت امرأة على الولادة والزوج منكر الولادة والحبل لم يلزمه النسب في قول ابى ج  
 ما لم يشهد به رجلان او رجل وامرأتان واليه ذهب صاحب المختلف حيث قال ان المعتدة عن  
 وفات اذا كذبها الورثة في الولادة وفي الطلاق البايين اذا كذبها الزوج لم يلزمه النسب  
 قول ابى ج ما لم يشهد به رجلان او رجل وامرأتان فان قيل لا يحل نظر الرجل الى العورة فكيف يصح



شهادة لجيب بان النظر لا يلزم اذا دخلت بيتا بين الشهود وهم يقولون ان ليس فيه غير هاتين خرجت  
مع الولد كفي لاداء الشهادة وان ادعها الى الولادة بعد مائة سنة من سنين فصدقها الورثة  
بعضهم او كلهم ومعناه انهم صدقوها بما قالت ولم يشهدوا به صح تصديقهم في حق الارث لانه خالف  
حقهم فيقبل تصديقهم فيه وفي حق النسب هو المختار اختلفوا في صحة تصديقهم في حق النسب بالنظر  
الى غير المصدقين من الورثة بانه هل يثبت بالنسبة الى غير المصدقين او لا فقالوا اذا كانوا الى الورثة  
من اهل الشهادة بان كانوا اذ ذكروا اذ ذكروا مع انما عد ولا مضيا يثبت لقيام الحجة فيشارك  
للقرون منهم ولكنهم وعين هذا قالوا يشترط لفظ الشهادة وقيل لا يشترط لان البشوت في  
حق غيرهم تبع للبشوت في حقهم بتصديقهم وما ثبت بناء على الغير لا يرعى فيه الشرائط كالمصدق  
المولى والعسكر مع الامير في حق الإقامة وهو الصحيح على ما في الكافي وفي القدير وفيه ايضا ان يكونوا  
من اهل الشهادة لا يثبت النسب الا في حق الغير منهم ومن نكح امرأة فانت بولد لسنة اشهر من وقت  
النكاح فصاعدت نسب الولد منه اي من الزوج ان اقر بالادة او سكنت سوا اعترف بالرجعة  
به ايضا او سكنت لان الفراش قائم والمدة تامة فوجب القول بشيئته وهذا ظاهر فيما زاد على  
سنة اشهر ولما اقامت به لسنة اشهر بل بزيادة فلا حتم ان تزوجها والظاهر ان اقر بالادة  
النكاح والنسب محتاطان في اثباته وان جحد اي جحد الزوج الولادة فلجاءت به لسنة اشهر  
فضاعدا في شهادة امرأة واحدة بالاتفاق اما عندنا فلا ذكرناه نقلوا وعقدوا واما عندنا في حق  
فلتايتها بقيام الفراش حتى لو نفاه بعد شهادتها لاعتنوا وانه اذا نفاه فان نفاه اي بعد  
البشوت باقراره او سكوتة لو بشهادة امرأة لا يثبت بغيره بل لاعتنوا لان النسب ثبت بالفراش  
القائم فلا يثبت بعده بل يعمل بمقتضى قذفه وهو اللعان فان قيل اللعان ههنا انما اوجب بنفي  
الولد وهو يثبت بشهادة القابلة فليرى ان يكون اللعان ايضا ثابتا بشهادة القابلة وذلك لا يجوز  
لان اللعان في معنى الحذف والحذف لا يثبت بشهادة النساء لجيب بان اللعان يجب بالقذف والقذف  
موجود لان قوله ليس مني قذف لها بالزنا والقذف لا يستلزم وجود الولد لصحته بدون  
فلم يثبت بنفي الولد ثبوت بشهادة القابلة وانما اضيف اللعان الى القذف مجر داعتد وانما  
الافان سنة اشهر من وقت النكاح لا يثبت لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه وان ادعت  
نكحها منه سنة اشهر وان ادعت نكحها منه سنة اشهر فقال تزوجتك منذ اربعة اشهر مثلا  
فالقول بانها لان الف شاهد لها فهو انه ولد من نكاح لامر سفلح فان قيل الف شاهد له ايضا

لان الاصل ان يضاف الحوادث الى اقرب الاوقات فلما ان النسب ما يحتاج الى اثباته فانما تضاف  
الظاهران فيه ترجح المبتنى على الكافي على ان ظاهر حالها بان يد بظاهر حاله من حيث انه لا يشتر  
النكاح بصفة الفساد فان نكاح الجمل فاسد واختلفوا في حرمة على الزوج بهذا النفي  
منه قبل يحرم وقيل لا وهو الاصح لانه وان اقر الحرة بهذا القول لان الشريعة كذبته في  
ذلك حيث اثبت النسب منه والاقرار المقابل بتكذيب الشريعة باطل مع اليقين عند ابي يوسف  
ومحمد وعند الامام بل يمين لان الاختلاف ههنا في النكاح والنسب وهو من المسائل المختلف  
فيها بينه وبينها نكاح ورجعه وفيه واولاده واستيلاد ورق ونسب وولاده على ما في كتاب  
الدعوى ولما ان الرجوع يدعى اسناد العلوق الى زمان سبق النكاح وهي تنكر فعلها اليقين  
والا ينجى عليك انه معارض بان المرأة تستند العلوق الى زمان سابق ينكره وان علوقها  
بالولادة بان قال اذ ولدت ولما كانت طالق فتشهدت بها اي بالولادة امرأة والزوج  
ينكرها ولم يكن الجمل ظاهرا ولا اقر الزوج به لانطلاق عند ابي حنيفة وكس يثبت النسب اتفاقا خلافا  
لها قال لا نطلق ايضا لان شهادتها حجة في ثبوت الولادة لما روينا من حديث كرهري  
فاذا كانت حجة هناك كذلك يكون حجة فيما يثبت عليها من الطلاق المعلق بها كيثوث الامومة  
بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيما اذا قال ان كان يابني هذه محل فبني فولدت  
بعده لاقول من سنة اشهر فانكر ولادتها فتشهدت بها امرأة وكثوث اللعان بناء على ثبوت  
النسب ايضا في اذ لجاءت زوجها بولد فقال ليس مني ولا ادري اولدته ام لا فتشهدت  
بالولادة امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا او محدودا فيحد للقذف  
ولا يباح لها ان تدعي الطلاق حتى يثبت في ضمن الولادة بل انما تدعي الحنف وزوال الملك الثابت  
بقياس فلا بد لها من حجة تامة وشهادة المرأة الواحدة ليست بحجة تامة لكونها ضرورية  
ولو سلم ان دعواها هي الطلاق لكن لا يمكن اثباته بشهادتها ضمنا لان شهادتها الفاضحة في حق  
الولادة وما يحتجها من اللوازم لضرورة عدم حضور الرجال عندها فلا يظن في حق  
الطلاق لان الضروري مقدور بقدر الضرورة والطلاق ليس عين الولادة ولا يختص بها  
لان قد ينفك عنها بخلاف الامومة فانها من لوازم النسب وبخلاف اللعان من لوازم القذف  
اللازم لثبوت النسب منه وقد يقال ضرورة للايمان ان الكلام في الطلاق المعلق بالولادة  
لا مطلقا والمعلق من لوازم المعلق عليه المختص به فاذا ثبت ثبت بلامرجه ويجاز عنه بان الشريعة



ولانية قد ثبت امره في حق بعض الاشياء ولا يشترط في حق بعض اخر هذا فيما اذا انكر الزوج الولادة  
واحبيل ولم يكن معها حبيل ظاهر وان اعترف الزوج بالحبل او كان معها حبيل ظاهر ثم علق طردها  
بالولادة فقالت المرأة ولدت وكذبها الزوج تطلق بجردها عبد الحرج وعندها لا بد من شهادة  
امراء لانها ادعت الحث فلا بد لها من حجة وشهادتها فيه حجة على ما مر ولان الاقرار منه بالحبل  
اقرار بالولادة لانه يفي بها ولا ينما اقر بالحبل فقد اقر بكونها مؤمنة والقول قول المؤمنين في  
دعوى رد الامانة ومن نكح امه فطلقها اي بعد الدخول واحدة باينة او خطبا او رجعية فان  
من مولاها قبل ان يقر بانقضاء عدتها فولدت لاقل من ستة اشهر منذ سراها لرمه والا  
اي وان لم تدبر لاقل منها بل تمام ستة اشهر واكثر منها فلا يشترط النسب منه لانه في الوجه الاول  
هو ولد المعتدة للتيقن بكون العلوق سابقا على الشراء وولد المعتدة يثبت نسبته بدعوة لبقاء  
الغرض حكما في الوجه الثاني ولد الملوكة لان الكوادر يضاف الى اقرب واقاتها وقت كونها  
ملوكة فلا بد من دعوة وانما قيدناه بكونه بعد الدخول وكونه واحدا بنا او خطبا او رجعية  
لان لو طلقها قبل الدخول لا يلزمه الولد الا ان يجزى به لاقل من ستة اشهر منذ فارقتها لعدم  
العدة عليها ولو طلقها بعد الدخول سنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت  
عليه حرمة غليظة بالطلاقين كالحرة بالثنت فلا يضاف العلوق الا الى ما قبل الطلاق  
لانها لا تحل له بالبشر بعد ان حرمت عليه غليظة واذ لم تحل لا يقضى بالعلوق من اقرب  
الافاق بل من بعد ما وهو ما قبل الطلاق جلالة على الصلاح فيلزمه الولد اذ اجلدت به  
لاقل من سنتين بخلاف ما اذا كان الطلاق واحدا يحل له وطنا بملك اليدين فيضاف الولد الى  
اقرب الاوقات ثم اعلم ان الطلقة الواحدة اذا كانت رجعية لزمت الولد وان جازت به عشر  
سنتين بعد الطلاق فاكثر بعد كونه لاقل من ستة اشهر من وقت اشراء واذا كانت باينة لزمه  
الى اقل من سنتين او تمام السنتين بعد كونه لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء هذا فيما  
ذا اشترى زوجته الموطاة بعد طلقها ولو اشترىها ثم اعتقها فولدت لاكثر من ستة اشهر  
منذا اشترىها لا يثبت النسب الا ان يدعيه الزوج لان النكاح بطل بالبشر وصارت بحال لا يثبت  
نسب ولدها منه ولو ولدت لاكثر من ستة اشهر من وقت الشراء لا بد دعوة والعتق ما رادها  
الا بعد من الزوج وعند محمد يثبت النسب الى سنتين بدعوة من يوم الشراء لانه بالبشر بطل  
النكاح ووجبت العدة لكنها لا يظهر في حقها للملك والعتق ظهرت وحكم معتدة عن باين لم يقر

بانقضاء عدتها ذلك ولو جاءت به لاقل من ستة اشهر لزمه للعلم بثبوت قبل الشراء وان كان  
لاكثر من سنتين من وقت العدة وكذا لو لم يثبتها ولكن باعها فولدت في يد المشتري لاكثر من  
سنة اشهر منذ باعها ففند ابى يوسف لا يثبت النسب وان ادعاه الا بتصديق المشتري لما قر  
ان النكاح بطل بالشراء وعند محمد يثبت بدو تصديق كاقال في العتق الا انه هنا لا يثبت بدو  
لان العدة ظهرت ثم ولم يظهر هنا ولو اسلمت كتابية تحت مسلم ثم جازت بولد لاكثر من ستة  
اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاسلام ففناه لاعتق ويقطع نسب الولد منه وان احتمل  
علوقه قبل الاسلام وباعتبارها لالغان لكن العلوق فحادث والاصل في الكوادر ما قلنا  
وكذا آخر تحت امة لعقها مولاها فحادث بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين  
من وقت الاعناق ففناه الزوج لاعتق وان احتمل العلوق قبل الاعناق اعترض على قولهم ان  
الاصل في الكوادر ان يضاف الى اقرب الاوقات بثبت مسائل احدها ما لو قال لامرئيتي احديكما  
طالق ثلثا ولم يبين حتى ولدت احديهما لاكثر من ستة اشهر من وقت الايجاب ولاقل من  
سنتين منه فالايجاب على ابهامه ولا يتعين ضررها للطلاق على ما ذكره في الزيادات وانما  
لو قال لها اذ اجلنت فان طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التفريق لا يقع الطلاق  
فكذا لو كان هناك في تفريق العناق بالحبل وثالثها المطلقة الرجعية اذ اجلجت به لاقل من سنتين  
من وقت الطلاق لا يصير مرجعا ولو كان الكوادر مضافة الى اقرب الاوقات ثبتت هذه  
الاحكام الثلاثة اعني البيان بشعبي الضرة ووقوع الطلاق والرجعة واجيب عنه بان الكوادر  
انما تضاف الى اقرب واقاتها اذ لم يتبين ابطال ما كان تابنا بالدليل او ترك العمل بالمعقنى  
اما اذا تضمن ذلك فلا يفي بثبوت الطلاق في الصورين الاوليين ابطال ما كان تابنا بيبين  
بلا يبين وفي الرجعة كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على استكراه الرجعة بغير القول  
كذا في فتح القدير ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة بالولا  
فماتم ولده لان سبب ثبوت النسب وهو الدعوة قد وجد من المولى بقوله فهو مني فاما الكوادر  
الى يبين الولد وهو ثبت بشهادة القابلة بالاجماع هذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر  
من وقت الافراق فان ولدت لستة اشهر فصاعدا لم يلزمه الاحتمال انها حلت بعدقالة  
المولى فلم يكن المولى مدعيها هذا الولد بخلاف الاول فانما يتقنا ثم بقيام الولد في البطر في  
المول فصحت الدعوى انما قيد بالتفريق لانه لو قال هذا محامل متى بغير تفريق يلزمه الولد



وان جاءت به لاكثر من سنة اشهر الى سنتين حتى ينفية كذا في البحر فقلنا عن غاية البيان ومن قال  
 لفلان هو ابني ومات فقالت اي بعد موته امه اي ام الفلان انا امراته وهو ابنه يرتان والبيان  
 ان لا يكون لها ليراث لان النسب كاثبت بالنكاح الصحيح كذلك يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن  
 شبهة وملك البين فلم يكن قوله هو ابني اقرا بالزوجية منه ووجه الاستحسان ان المسئلة  
 فيما اذا كانت المرأة معروفة بالحرية وبكونها ام الفلان والنكاح الصحيح هو المتعين كذلك  
 وضعا وعادة فحمل عليه عند اقرا ما لم يظهر خلافه واعتزض عليه بانه ينبغي ان لا يكون  
 لها كيراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح ثبت اقتضاء فثبت بقدر الضرورة وهو  
 تصحيح النسب دون الارث واجيب بان النكاح ليس مشغوع الى ما هو سبب الاستحقاق الا  
 الى ما ليس بسبب له فلما ثبت ولو بطريق الا اقتضاء بترتيب عليه ما هو من لوازمه كتحقيق  
 وهو الارث ولذا الزوج امه من عبده فجاءت بولد فادعاء الولد لم يثبت نسبته منه ولا  
 لزم ان يفسخ النكاح بعد ما ثبت على وجه الصحة وهو لا يقبل الفسخ بعد ما صح فترتب  
 عليه لوازمه والولد معترف عليه في هذه الصورة ايضا لكونه ملكه وان لم يثبت نسبته  
 منه لضرورة النكاح كما اذا اقر ببنوة عبده المعروف بالنسب وهذا بخلاف البيع فان الولد  
 اذا باع امه وولد عند المشتري ثم اذا اتعاها ابيع يثبت نسبته منه وينفسخ البيع لانه  
 ما يقبل الفسخ فان جهات حرينها وقالت الورثة انتم ولد فلاميراث لها لان ظهور الحرية  
 باعتبار الدارحة في دفع ارق لانه استحقاق الارث كالمفقور يجعل حياته في حق ماله  
 حتى لا يرث غيره منه لانه في حق غيره حتى لا يرث هو من غيره واذ لم يكن لها ميراث قبلها  
 امر المنفل في حق القدير عن الترتابي ان لها مهر المثل لانهم اقروا بالدخول بها ولم يثبت كونها  
 ام ولد بقولهم واعلم ان الفرائش على ثلاثة مراتب قوي وهي فرائش المنكوحة وحكمة ثبوت النسب  
 فيه بلا دعوة ولا ينفى بغير الكنى ما لم تدعنا وضيعف وهو فرائش الامه وحكمه ان لا يثبت به  
 بلا دعوة ومتوسط وهو فرائش ام الولد وحكمه ان يثبت النسب بلا دعوة ان حل وطها  
 وينفي بغير الكنى وان لم تحل وطها له فلا يثبت النسب بلا دعوة ايضا كما ولد كابنها مولاها  
 او حرمت عليه بالرضاع او بوطئه امها او بنتها او بوطئها ابوه او ابنه على ما سياتي في باب  
 الاستحسان باب احضان يقال حضن الصبي حضنا وحضانه بالكسر جملة في حضنه  
 اورياه واحضن بالضم ما بهن الا بطل الكسح كذا في الفا موس وفي الشريعة نية الام

او غيرها الصغير والصغيرة قبل الفقرة او بعدها الام حق الحضانه ولدها قبل الفقرة وبعد  
 لما روى عمرو بن شعيب ان امة جادت الى رسول الله عم فقالت ان ولدي هذا كان بطني له  
 وحجري له حواء وتدي لي سقاء وزعم ابوه انه يزرعه متى فقال عم انت احق به ما لم تزوج  
 ولان الام اشفق عليه لزيادة اتصالها بها واقدرة على الحضانه للزومها البيت فكان الدفع  
 اليها انظر ولا جبر لها على اخذه ان ابنت والنفقة على الاب على ما سياتي ثم اتماعدها  
 او عدم قبولها وان علت لان هذه الكولية تستفاد من قبل الامهات وعن ابى يوسف وهو  
 قول احد ان ام الاب اولى من ام الام والجواب ان ام الام بدلى الى الام وهي المقدمة فمن بدلى  
 ولاد اولى ويستوى فيه المسئلة والكافرة لان حق الحضانه باعتبار الشفقة وذلك  
 لا يختلف باختلاف على ما في القباية ثم ام الاب وان علت لانها من الامهات ايضا ثم اخذت  
 الولد لابوين ثم لام ثم لاب ثم خالته كذلك اي لابوين ثم لام ثم لاب وفي رواية كتاب الطلاق  
 كخاله اولى من الاخت لاب اعتبارا بان كخاله هي للمدلى للام ثم عنته كذا في الترتيب المذكور  
 وبنات الاخت اولى من بنات الاخ ومن اولى من اعمات قال في البحر اولاد الاخوات لاب وام  
 اولاد اخوات بنات وبنات باتفاق الروايات ولما اولاد الاخوات لاب في لحدى الروايات  
 لاحق من كالات اعتبارا بالاصل والصحيح ان كالات اولى من اولاد الاخوات لاب والا  
 لام اولى من ولد الاخت لاب ولم وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان الاخت لاحق في  
 الحضانه دون الاخ فكان المذهب اولى واذ اجتمع من له حق الحضانه في درجة فاورثهم  
 اولى ثم اكبرهم انتهى وصرح في الربيع بان كخاله لولى من بنت الاخ لانها تدلى بالام وملك  
 بالاخ وبنات الاخ اولى من اعمات انتهى في العبارة على هذا التفصيل ان يقول ثم اخذت الولد  
 لابوين ثم لام ثم لاب ثم بنت الاخت لابوين ثم بنت الاخت لام ثم كخاله ثم بنت الاخت  
 لاب ثم بنت الاخ ثم العمة لان المفهوم من التفصيل المذكور هو هذا الترتيب والاحق لبنات  
 العمة وكخاله في الحضانه لانهم غير محرم كذا في الربيع واذ لم يكن للصغير عصبه تدفع  
 الى الاخ لام ثم المولده ثم الى العم لام ثم الى كخاله لاب وام كذا في فتح القدير ومن نكحت من  
 هؤلاء المذكورين على الترتيب غير محرمه اي محرم الولد بسقط حقها من الحضانه لما روي  
 من حديث ابن شعيب ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطى الولد قلبا وينظر اليه بعضا  
 فلا نظره والحضانه لم تشرع الا للنظر للولد لانه نكحت محرمه الام كما نكحت عمه اي ثم الولد



لان السفقة قائمة نظر الى القرابة وجمدة تحت جده اى جد الولد لانه قائم مقام ابيه فينظر له ويعود  
الحق اى حق الحضنة بزوال نكاح سقط الحق به اى بذلك النكاح وهو نكاح الاجنبي للولد لان المانع  
قد زال فيعمل للفقهاء على هذا يشبهه تخصيص المرأة والمخلص معروف في الاصول وهل يسقط  
حق الحضنة باسقاط ترك الولد عند الاب قالوا لا يسقط بل بشرط باطل في الكاوى  
القدسى اذا تعلق من زوجها على ان ترك ولدها الصغير عند الزوج فالشرط باطل لان  
هذا حق الولد وكذا شرط الزوج كونه الولد عند الام بعد انقطاع حق الحضنة باطل <sup>القول</sup>  
قولها في نفى الزوج يعنى اذا اختلف الزوجان فادعى الزوج ان الام تزوجت بزوج اخر  
واكرت المرأة كانت القول لها لان الاصل عدم الكاثر ما لم يثبت بينة وان اقرت انها تزوجت بزوج  
اخر لكن ادعت ان ذلك الزوج طلقها وعاودتها في الحضنة فان لم يثبت الزوج فاقول لها  
وان عينه لا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقرب الزوج كذا في قاضيان وفتح القدير  
ويكون الفلام عندهن اى عند واحد من هو لادعى ان الزوج المذكور حتى يستغنى بان ياكل ويشرب  
ويلبس ويستغنى وحده هكذا في نسخ النوار وقوله وحده قيد للزينة وفي نوادر ابن  
الكرشيد ونوضا وحده واختلفوا في المراد بالاستنجاء هنا فهم من قال المراد منه تمام الطهارة  
بان يطهر وجهه وحده بلا معين ومنهم من قال المراد به الطهارة من النجاسة وقد راي مدة  
الاستغناء تسع سنين او سبع سنين وهو اختيار الكشاف وعليه الفتوى على ما في فتح القدير  
نقل عن الكاوى وغيره ورد التفسير بتسبع بان الاب ما مور بان يامر بالصلوة اذ بلغ التسع  
ولما يكون ذلك اذ كان الولد عنده ولو اختلفا فقال الاب هو ابن سبع وانا الحق به قالت  
الام هو ابن ست وانا الحق به فالقاضي لا يجل احد هاتين ينظر الى الصبي ان راد انه يستغنى  
عن الوالدة بان ياكل وحده ويلبس وحده يدفع الى الاب والا فلا ثم يجبر الاب على اخذه  
لانه بعد الاستغناء عن الام يحتاج الى اللوب والاب يبلغ به وكذا الجدا اب عند عدم  
الاب وفي الكاوى القدسى عند انقطاع حق الحضنة كونه الصبي عند الرجال العصبات  
اذ لم يكن اب وجدا وولى وكون الجارية عند النساء اذ لم يكن ام وجدة يتخلق كل واحد منهما بما  
يليق به واخا ربة عند الام ولجدة حتى تحيض لان بعد الاستغناء يحتاج الى معرفة ادب  
النساء من الغزل والطبخ والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ يحتاج الى التخصيص والحفظ والاعانة  
اقدرة عن غيرها عند ما حتى تستغنى عن غيرها لان الجارية تترك عند الام او كما لا

او العات حتى تستغنى على رواية القدورى واما على رواية الجامع الصغير فيلحق تستغنى وبه يفتى  
لفساد الزمان اختلفوا في حد الشهوة قبل تسع وقيل ثمان وقيل ستان كانت عبلة والا فلا  
وهل يجوز اخذ الولد عن امها قبل هذه المدة وهي مطلقة الاب ولم تنك نفسها للاجنبي فيختراته  
المعنى الام اذا كانت تشرب الشراب وتغضب مجلس الفسق بعد طلاق زوجها فان كان في  
حالة الرضاع لا يؤخذ منها الولد لان الفسق لا يخل به ربة الولد بالارضاع لكن اذا استغنى  
من اللبن يؤخذ منها لان الولد يتخلق بالاخلاق السوء انتهى ومن له احضانه من هو لا يترك  
لا يجبر عليها لاحتمال عجزها عن الحضنة الا ان يكون للولد ذر وحرم محرم غيره او لا يأخذ الولد  
ندى الغير في تجبر بالاتفاق لتلايف حق الولد اذ الاجنبية لا سفقة لها عليه وقال  
خواهرزاده والبوليت والهندوانى انها تجبر مطلقا لانهما حق الولد قال الله تعالى والوالدان  
يرضعن اولادهن حولى كاملين والمراد به الامر للوجوب قلنا لانها للوجوب بل للبقاء  
بديل قوله تعالى فان اردعنكم فانهن لحرورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت  
الاجرة وبديل قوله تعالى وان تقاسرنم فسترضعن له اخرى حيث جعل الزوج حق الاسترضاع  
شرط ان لا تقاسر الام ولو سلم انه للوجوب ولكنه مختص بما اذا لم يرتفع الصبي الام اتمه  
اولم يوجد له ضرر فجزأ الوالد عن الاستنجاء على ما صرحوا به واختلفوا في الصحيح والاجنب  
واختار صاحب الهداية عدم الجبر كما ذكره الكلى وصححه في البيهقي وعليه الفتوى كما في  
الولوية والوجبات وقال بعضهم الاول الاقنا بقول الفقهاء الثلث وهل تستحق الاجر  
للارضاع فقالوا ان الام لو طلبت الاجر للارضاع في نكاح الاب او في عدة الزوجي لم تستحق  
الاجر لان الارضاع مستحق عليها ديانة وان لم يكن دينا عليها لما تكوناه ولكنها معذورة لاحتمال  
العجز فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهر قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يستحق اخذ الاجر ولو  
ولو طلبت بعد العدة تستحق الطلب لزوال النكاح بالكلية فان طلبت اكثر من اجرة الاجنبية  
فلا يجبر الاب على اعطاء الولد الى امه بل هو مخير ان شاء اعطاه الاجنبية وان شاء اعطاه  
امه بما طلبت من الاجرة دفعا للمعسر عن الاب وان رضيت الاجنبية الارضاع بدون  
الاجر وبدون اجر المثل والام باجر المثل فالاب مخير ايضا لما ذكرناه واختلفوا في عدة  
الباين قبل يجوز استنجاء الام في عدة الباين وهي مستحقة الطلب للاجر وقبل البتة  
العدة وهي من أحكام النكاح ولو قالت الام بعد العدة لا ارضعه الا باجرة او بالاقول



الاب احد مرضعة بل لا يرسل لها منع الاب ولكن ترضعه الظئر في بيت امه رعاية للطرفين  
وسمياني تفصيله في نفقة الطفل فان لم تكن امه او اى من كثر للصغير والصغيرة امرأة  
من اهلها او وجب الانتزاع من النساء اخذه الرجال واذ اختلفوا فيه فالحق للعصبات  
على ترتيبهم المعروف في الفرائض وقد تقدم بيان هذا لان الولاية باقرب قايهم اقرب  
فهو اولى وقال في فتح القدير واذ لم يكن للصغير عصبة تدفع الى الاخ لام ثم الى ولده ثم  
الى العم لام ثم الى اهل الاب وام ثم لاب ثم لام لان له ولاد ولاية عند ابي في النكاح وبيع  
الذكر الى مولى العنافة لانه لحز العصبات لكن لا تدفع صبيته الى عصبة غير محرم كابن  
العم ومولى العنافة ولا الى فاسق ملجس اى من المحارم كالاخوة والاعمام صيانة للتجارة  
وتحرز عن الفتنة وان جمعوا اى مستحقوا الحضنة من الرجال في درجة كالخوة واعمام  
فاورعهم اولى ثم استتم اى بعد النساء في الورع والحق لامة وام ولد في الحضنة  
فيلعجنها عنها بالاستشفاء كخدمة المولى ولان حق الحضنة نوع ولاية ولا ولاية لها  
فتكون الحضنة لمولاه ان كان الصغير رقيقا ولكنه لا يفرق بينه وبين امه ان كانا في  
ملكه للنهي عن التفرق بينهما وان كان حرا فالحضنة لا قربائه الا حرا واذ اعتقا كان لها  
حق الحضنة في اولادهم الاحرار لانها واولادها احرار وان بثوت الحق والدية <sup>نفقة</sup> كما  
ايجوز ارق فيها وللكاتبة الحق بولدها المولود في الكتابة لانه نصير وخلد في كتابها  
بما لها بخلاف المولود قبل الكتابة كذا في الزبلي ووضح منه ما في البحر ان كان الصغير  
رقيقا لمولاه الحق به حرا كان ابوه او عبدا ولو عتقت امه بعد وضعه فلا حق لها  
في الحضنة لاما الحق للمولى ايضا سواء كانت منكوبة ابية او فارقا لانه ملوكه هذا  
اذا كان المولود رقيقا واما اذا كان حرا فالحضنة لا قربائه الا حرا ان كانت امه امه  
لا لمولاه ولا لمولاه الذي احتقه وان اعتقت كانت الحضنة لها انتهى والدية الحق  
بولدها المسلم ما لم يخف عليه الف اكفر لان الحضنة تنفي على الشفقة وهي اشفق عليه  
فيكون الدفع اليها انظر ما لم يفعل الا ريان فاذا عقل نزع منها الاحتمال الضرر والحق  
للمرقة في الحضنة لانها تحبس وتضرب فلا تنفر له ولانه دفعه اليها نظر اما اذا سلمت  
ونابت لسيام الولد اليها والدية تنفع من ان تغرب ثم الخبز والتمر وان خيف ان يفترق  
منها لم ينزع منها بل تنضم اليها من المسلمين كذا في فتح القدير والجزول ليس لان ريسا فر

بولد حتى يبلغ حد الاستنفاد لان فيه ابدا الحق الحضنة وضرا للولد ولا للام الا الى وطنها  
وقد تزوجها فيه ان لم يكن دار الحرب توضيح المسئلة اذ اثبت حق الحضنة للام فاذا تزوج  
بالد الى ولد اخر فلا يخلو اما ان يكون النكاح قائما بينها او تكون مطلقة رجعتا او باينا فلي  
الاول كان للزوج منها لان حق السكنى له بعد ايفاء معجل المهر خصوصا بعد ما خرجت منه  
وكذلك الحال على الثاني لان المطلقة رجعتا حكمها حكم المنكوحة وعلى الثالث اما ان تنفص  
عنها او لا تنفص فان لم تنفص كان للزوج منها ايضا لان معتدة ابنا بن ليس لها الخروج  
قبل انقضائها العدة وان انقضت عدتها فلا يخلو من كون البلد التي تريد الخروج اليها بلدها  
التي وقع العقد فيها او لا فلي الاول ليس للاب منها وان بعدت كالكوفاة من الشام كذا  
ابن ابي شيبة مرفوعا ومن تأهل ببلدة فهو منهم ولانه التزم المقام فيها عرفا وشرعا فلا ينع  
من الخروج اليها الا ان تكون دار الحرب وهو مسلم او ذمي وان كانت حربية ولو كانا  
مستأمنين جاز لها الخروج مع الولد الى دار الحرب لانه لما عقد فيها فالظان انه يقيم فيها  
غير انه اذا خرج بعده وقد اعطاها المهر وجب عليها المتابعة او تابتة ببلد وجوب واذ كانت  
الزوجية لم يجب المتابعة فيعود الامر الى الاول ولو كانت الاولاد غيبا بان تزوجها منكر  
بالمصره فولدت له اولادا فخرج الاب بهم الى الكوفة ثم طلقها فاحصنته بهم لبردهم اليها  
فان لم يخرجهم باذنها ليس عليه ان يجي بهم اليها ويقال لها اذهبي اليهم فخذهم وان كان غير  
اذنها فليدعي ان يجي بهم اليها ومن هنا علم ان مراد المص بالام هي المطلقة باينا وقد انقضت  
عدتها لا مطلقا وعلى الثاني له منها سواء كان مصرها ولكنه لم يعقد فيه او عقد فيه  
ولكنه ليس مصرها على اصح الروايتين الا ان يخرج الى مصر قريب بحيث لو خرج الاب لمطالبة  
الولد امكنه ان يبيت في اهله او قرية كذلك وكان العقد في قرية لانه كالانتقال  
من محلة الى محلة في بلدة واحدة وان لم يكن العقد في قرية بل في مصر فليس لها الخروج  
الى القرية القريبة لتلا بخلق الولد باخلق اهل السواد كذا في فتح القدير هذا باين الا  
والام اما لو كانت لام مانت وصارت الحضنة للجد فاشار اليه بقوله وليس ذلك  
اي المسافرة والخروج بالولد لغير الام من الجدة وغيرها لانه لم يكن بينها عقد حتى تنقل  
لسببها الى بلدها التي وقع العقد فيها وكذا ام الولد اذا اعتقت لا يخرج من المصر الذي  
فيه العلم لما انه لا عقد بين الاب وام الولد كذا في فتح القدير وان كان بين المصيرين



أو لغيره ما يمكن الأب أن يطعم عليه ويبس في منزله فلا بأس به أي بالخروج بالولد لانه بمنزلة  
النقطة من محلة إلى محلة على ما ذكرناه وكذا أي لا بأس في النقطة من القرية إلى المصران كان بينهما  
ما يمكن مطالعة الأب عليه ولأن فيها نفعا للولد من حيث أنه يتخلق باخلاق أهل المصر بخلاف  
العكس أي النقطة من المصر إلى القرية فإن للأب منها عنها وإن كان بينهما ما يمكن مطالعة الأب  
على الولد ويبس في منزله لأن فيها ضررا للولد حيث يتخلق باخلاق أهل السواد إلا أن يكون  
القرية وطها ووقع العقد فيها على ما في التبيين وقد ذكرنا ولا خيار للولد غلاما أو حارية  
أي لا خيار له في اختيار لحد بوير إذا بلغ السن الذي يكون الأب أحق به كسبع مثله بل اختار  
الأب ولا يتوقف على اختيار الولد ذلك وقال الشافعي له الخيار بينهما إذا بلغ ذلك السن  
وختار أمه أو أباه لما أخرجه الأربعة عن أبي هريرة أن النبي عم خير غلاما بين أبيه وأمه ولنا  
أنه لقصور عقله بخيار من عنده الدعة لتخليه بنيه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح  
أن الصحابة لم يخبروا الجواب عما رواه الشافعي أن النبي عم دعي الولد في ذلك الحديث قال أنهم  
أهدوه فوق الولد بركة دعائه عم لا اختيار إلا نظره وهو الأب ويحتمل أن يكون ذلك الولد  
بالفا على ما في الهداية **باب النفقة** هي في اللغة اسم بمعنى الاتفاق يقال انفق الرجل أي في  
زاده كذا في المصباح وفي الشريعة ما ذكره في الخلاصة قال هشام سالت مجاهد عن  
النفقة قال النفقة هي الطعام والكسوة والسكنى انتهى ونفقة الشخص على غيره يجب بالنزوة  
وبالنسب وبالملك قدم الزوجية لكونها أصل النسب يجب النفقة والكسوة والسكنى والظ  
من هذا العطف عدم شمول النفقة لها ولكنها شاملة لها لأنها في الشريعة هي الطعام والكسوة  
والسكنى على ما ذكرناه اتفاقا فليدبر الناو يلبان يقال أنه من باب عطف الجوز على الكحل أو من  
باب عطف الخاص على العام للاهتمام بها أو أن النفقة عنده مخفض بالطعام على ما هو لنا سب  
لعمارة النفقة للزوجة غلو على زوجها ولو كان الزوج صغيرا بشرط أن يكون للصغير مال  
والأفد شئ على أبيه لها على ما في البحر مسئله كانت الزوجة أو كافرة والأصل فيه قوله تعالى  
لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله  
في حديث جده الوداع ولهن عليهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولأن النفقة جزء الإحسان  
وكل من كان محبوسا محقق مقصود لغيره كانت نفقته عليه كالفاضي والمفتي وأما ما في  
الصلوات ولا فضل في هذه الدلائل بين المسئلة وكافرة فإن قيل إن الهم محبوس نحو

مقصود للزمن ولذا كان الحق به من سائر الغرماء مع أن نفقته على الزمان يجب بانه محبوس نحو  
الزمن أيضا وهو فاد منه عند الهلاك مع كونه ملكا له ولم يذكر المصنف اتصال النفقة إليها وهو  
نوعان تمكين وتمليك فالتمكين شفعين فبأن كان له طعام كثير وهو صاحب مائة فتكن  
المرأة مقدار كفايتها فليس لها أن تطالبه بفرض النفقة وإن لم يكن هذه الصفة فإن قضيت  
أن تاكل معه فيها ونعت وإن خاصت في فرض النفقة بفرض لها بالمعروف وهو التمليك  
كذا في البحر نفلا عن غاية البيان والذي ظهر من قوله وهو التمليك أن النفقة المفروضة تصير  
ملكاً للمرأة بمجرد الفرض من غير حاجة إلى دفعها إليها لكنه قال في البحر بعد هذا وظاهره في  
غاية البيان أن النفقة المفروضة تصير ملكاً للمرأة إذا دفعها إليها فلها التصرف فيها من  
بيع وهبة وصدقة واختار انتهى ثم قال إن المرأة تلك النفقة بفرض الفاضل أو بدفع شئ إليها  
بالرضاء وقال ويستفاد هذا ما ذكره في القنية قال الزوج لها خذني هذه الدنيا بغير خمسة  
لنفقتك ولم يبق الوقت فهو تمليك لا اباحة انتهى ووجه الاستفاد ظاهر والذي ظهر  
من الخلاصة والبرازية أنها لا تملك النفقة بمجرد الفرض ما لم تدفع إليها حيث ظالا لهما إذا قضت  
بالنفقة وفرضا الفاضل فالزوج هو الذي يلي الاتفاق عليها إلا إذا ظهر بعد الفرض مظهر  
في يفرضها الفاضل عليه ويأمر بأن يعطيها ما يتفق على نفسها نظر إليها فان إلى جسده و  
ولا تسقط عنه النفقة وتؤمره بالاستدانة حتى ترجع عليه أن ظهر له مال انتهى فانها  
لو ملكتها بمجرد الفرض لم يكن للزوج حق التصرف فيها بالاتفاق كذا في البحر كبيرة أو صغيرة  
تصلح أن توطأ لأن الصغيرة التي لا تصلح أن توطأ لان نفقة لها عليه سواء كانت في منزل الزوج  
أو في منزل الأب حتى تصير إلى الحالة التي ينطبق الجماع لأن امتناع الوطئ إنما هو لمعنى فيها ولا جبا  
الموجب للنفقة ما يكون وسيلة إلى مقصود مستحق بالنكاح وهو الجماع أو واعيده ولم يوطأ  
لأن هذه لا تصلح للدواعي أيضا لكونها غير مستهبة ونقص بالرتقاء والقرناء ودفع بان  
الدواعي غير فاشة لا مكان التحديد وغيره هذا عندنا وقال الشافعي لها النفقة وإن لم تصلح  
الوطئ لأنها عوض عن الملك عنده كانه المملوكة بملك أليان قلنا إن المهر عوض عن الملك  
ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد واختلفوا في صغيرة لا تصلح للجماع ولكنها تصلح  
للخدمة فيلجب لها النفقة وقيل لا وفي الحرة والرتقاء والقرناء والمرضية التي لم يكن  
وطها في ظاهر الرواية تجب لها النفقة سواء أصابها هذه العوارض بعد ما انتقلت إلى بيت



الزوج او قبل ذلك ان لم تكن مانعة نفسها عنه وعن ابى يوسف لان نفقة للرفقاء والقرناء  
ونلك المصلحة قبل ان ينقلها الزوج الى بيت نفسه وان انتقل الى بيت الزوج من غير رضا  
الزوج بردها الزوج الى اهلها وليس النفقة وكذا يرد الصغيرة التي لم تصلح للاستيناس عن  
محمد في ارتقا مثل قول ابى يوسف اذا سلمت اليه نفسها لانح بوجد الاحتباس وهي جزاؤه  
فثبت عليه سواء كان الزوج صغيرا او مرصدا لا يقدر الجمع او كبيرا يقدره لان المانع من  
قبلة كالجبوب والعميان ولو كانا صغيرين لا يقدران الجمع فالمذكور في الذخيرة انه لانفقة  
لها لان المانع قد تحقق من جهتها ولا عبرة لما في الزوج في منزله اي منزل الزوج اولم تسلم  
حقها نحو استيفاء كعجل من المهر او لعدم طلبه قال في فتح القدير ان تسليمها نفسها منزله  
ليس شرطا لازما في ظاهر الرواية بل لها النفقة من حين العقد الصحيح وان لم تنقل من بيت  
ابها الى منزل زوجها اذا لم يطلب الزوج انتقالها فان طلبه فامتنعت حتى لها كرها لا تسقط  
النفقة ايضا وان كان لم يرضح في النفقة لها فنشورها وقال بعض المتأخرين لانفقة لها حتى  
ترفع الى منزل الزوج وهو رواية عن ابى يوسف واختارها القندوري وليس الفتوى عليه  
وقول الاقطع الشيخ ابى نصر في شرحه ان تسليمها نفسها شرط بالاجماع منطوقه ثم قرره  
على وجه يرفع الخلاف وهو انه اذا لم ينقلها الى بيته ولم تمنع هي بحجب النفقة لانها سلمت نفسها وكنه  
رضي بطلان حقه حيث ترك النفقة فلا يسقط حقها انتى والاصل هنا على ما ذكره في  
ان الفرقه متى كانت من قبل الزوج فلها النفقة وان كانت من جهة المرأة ان كانت بحق لها فلها  
النفقة وان كانت بعصبية فلا نفقة لها وان كانت بمعنى من جهة غيرها فلها النفقة وتفتح  
على هذا الاصل ان للمصلحة النفقة والسكنى والباينة بالخلع والايلاء ورده الزوج وبجاء  
الزوج انها تستحق النفقة وكذا امرأة العنان اذا اختارت الفرقه وكذا ام الولد والمدة  
اذا اعتقتا وهما عند زوج وقد بواها المولى بيتا واختارنا الفرقه وكذا الصغيرة اذا دركت  
فاختارت نفسها وكذا الفرقه لعدم الكفاءة بعد الدخول لان الفرقه في بعضها من جهة الزوج  
وبعضها من جهة الزوج واما اذا ارتدت المرأة او طاو عتبان الزوج فلا نفقة لها لان  
العصبية من جهتها بخلاف ما اذا اجامها ابن الزوج مكرهه حيث لها النفقة لان الفرقه من  
من جهتها غيرها ولو غاب رجل فترجعت امرأته باحرز ودخل بها الزوج الثاني فحضر الزوج  
الاول وفرق بينهما وبين الثاني فلا نفقة على الزوج الاول في عدة الثاني لان الفرقه صارت

من جانب المرأة لانها محبوسه للثاني فلو طلقها الا في عدة الثاني لم يحجب نفقة العدة على الزوج  
الاول لكونها محبوسه للثاني ولا على الثاني لكون النكاح فاسدا وكل من كان نكاحا فاسدا  
او طلق بشبهة فلا نفقة لها الا في النكاح بغير شهود فانهم اجمعوا انها تستحق النفقة  
على ما طرح بدنه الخلاصة وتفرض اي بقدر لها النفقة اطلق ولم يذكر للتقدير قدر معين  
لما في الاختيار والكبر وغيرها من انه ليس في النفقة عندنا تقدير لازم لان الحق من  
النفقة الكفاية وذلك يختلف باختلاف الاوقات وطباع الناس واحوالهم واخص  
والعدوه في التقدير بمقدار معين اضرار باحدها فان قيل ان محمدا ذكر ان الزوج ان كان  
معسرا فرض القاضي لها النفقة اربعة دراهم اجيب عنه بانه ليس بتقدير لازم بل انما قدره  
لما شاهد في زمانه فالذي يحق على القاضي في زماننا اعتبار الكفاية بالمعروف فيجب  
على الزوج ما يكفيها من الطعام والادام والدهن لان الحيز لا يؤكل عادة الا بالادام  
والدهن لا بد منه للنساء على ما في الكبر وقال في الاختيار ويقدر النفقة بقدر القدر  
والرحض في كل وقت ولا يقدر بالدرهم والدنانير كذا في قاضيان قال في الخلاصة  
نقل عن الاقضية يفرض الادام اعلاه اللحم والا وسط الرزق والادنى اللبن وقال  
بعضهم انما يفرض الادام اذا كان خبز الشعير ولا يفرض الفاكهة وفي الذخيرة قالوا  
للحم ليس من الادام خصوصا على اصل النجح في البين من ان الادام ما يؤكل بتعا واللحم  
يؤكل وحده وفي المجتبى والنفقة هو الخبز واللحم ودهن الراس ودهن السراج ونمن  
الماء وكف من الفاكهة وعلى المعسر من الطعام خبز الشعير اذا كان ذلك طعام فقيرتهم  
وعشرة اسانير من اللحم وخمسة اسانير من الشحم والالبنة ولا شيء لها من الفاكهة  
انتى ولا اختلاف افوالهم قال في فتح القدير الحق الرجوع في ذلك الى عرفهم فاذا اراد  
القاضي فرض النفقة ينظر في سعر البلد وفيما يكفيها بحسب عرف تلك البلدة ونقوم  
الاضا في ما يدرهم ثم يقدر الدرهم باعتبار رسا لها على ما عليه الفتوى لكل شهر وسلم  
ايها لانه تمدر القضاة بها كل ساعة وكل يوم ويتقدر كجعب المدة فتدرياه باسهر لانه  
الوسط وهو اقرب الاجال وفي الخلاصة طلبت من القاضي فرض النفقة لها على زوجها  
فان كان الزوج صاحب مائدة وطعام كثير لا يفرضها والا يفرضها بالمعروف شهر اشهر  
قال مشايخنا يختلف ذلك باختلاف حال الرجل ان كان محترا يفرض النفقة يوما بيوم



لأنه عسى لا يقدر على تحميل نفقة الشهر دفعة واحدة وإن كان من التجار يفرض عليها شهر شهرا  
وإن كان من الكهاتين يفرض سنة سنة ينظر إلى ما كان يسروا ثمن ما أوضوا عليها  
إن كانت غنية تستاجر من ينقله ولا تنقل بنفسها وإن كانت فقيرة أما أن ينقله الزوج  
أو يدعها تنقل بنفسها وثمن ماء الاغتسال على الزوج غنية كانت أو فقيرة وفي كتاب  
زبور جعله عليها أن طهرت من الحيض وأيامها عشرة فإن كانت أقل من عشرة فم على  
الزوج وكذا لو كان الغسل من جنابة وعلم منه أن لجره الحام على الزوج لأنه مؤنة الغسل  
وذكر في البحر من أوقات أن ماء وضوئها عليه غنية كانت أو فقيرة لأنه لا بد لها منه  
فصار كالشرب قال فظهر منه ضعف ما في الخلاصة وأما لجره القابلة أن استلجرت  
هي قبلها واستاجرها الزوج فعليه وإن حضرت القابلة من غير استيجار لم يحد فطالب  
أن يقول على الزوج لأنه مؤنة الجماع ولطالب أن يقول على المرأة كذا في الفتاوى ويقدر  
الكسوة ستة أشهر لأنها تحتاج إليها في كل سنة أشهر باختلاف الحر والبرد وقالة  
الخلاصة والبرازية ولم يذكر الخف والأزار في كسوة المرأة وذكرهما في كسوة الخادم  
وذلك في ديارهم بحكم العرف وفي ديارنا يفرض الأزار والكعب وما تنام عليه وفي  
الفتاوى لا يجب عليه اللوات والخف وفي الشروح لا يجب عليه خفها لأنها منية عن  
الخروج بخلاف خف خادمها الحطب والصابون والاشنان عليه ويفرض الكسوة  
في كل سنة أشهر إلا إذا تزوج وبنيها ولم يبعث الكسوة فلها الطلب بها قبل مضي سنة  
أشهر وفي البحر نقل عن الظهيرية قدر محمد الكسوة بدرعين وخارين وملحفة في  
كل سنة واختلفوا في تفسير الملحفة قال بعضهم اللدة التي تلبسها المرأة عند الخروج قال  
بعضهم هي غطاء الليل تلبسه في الليل وذكر درعين وخارين أراد بها صيفيا وشتويا  
ولم يذكر السرويل في الصيف ولا بد منه في الشتاء وهذا في عرفهم أما في عرفنا  
فحب السرويل وثياب الحر كالجبة والفراش التي تنام عليه والطاق وما يدفع به أذى  
الحر والبرد ويقدر أي كل من النفقة والكسوة بكفايتها بلا اسراف ولا تقير انشأ به  
إلى ما ذكرناه من أنه ليس في النفقة قدر معين وكذا في الكسوة بل المعتبر قدر الكفاية  
بحسب عرف كل بلد ذلك يختلف باختلاف الأوقات والطباع والخص والفقر والأدب  
تقدر بقدر الكفاية أيضا والأصل هنا قوله عم لامرأة إلى سفيان خذني من مال زوجك

ما يكفك وولدك بالمعروف وتقدر ذلك في تقدير النفقة والكسوة حالها وهو قول القضاة  
وعليه الفتوى على ما في الهداية وحواشيه وفسر وأقوله على أربعة أقسام وأبدا أشار بقوله  
في الموسرين يعتبر حال البسار وفي المفسرين حال الأعسار وفي المختلفين أي الزوج أو الزوجة  
موسرة أو بالعكس بين ذلك أي فوق نفقة الأعسار ودون نفقة البسار وقيل وهو  
ظاهر الرواية واختاره الكرخي وذهب إليه جمع كثير من المشايخ وهو قول الشافعي يعتبر حاله  
فقط لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله اعتبر  
حال الرجل في الحالين جميعا وجه الحذف ما روينا من حديث امرأة أبي سفيان حيث  
اعتبر فيه حالها واعتبار حال الزوج مستفاد من الآية فوجب اعتبار حالها مع جميعا  
للدليلين وذكر في المبسوط أن كل جواب عرف في النفقة من اعتبار حاله أو حالها فهو  
الجواب بعينه في الكسوة أيضا إذ المعنى لا يختلف وقد تفرغ من فيه التمسك أيضا لأن  
قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره المراد به الكسوة وحديث امرأة أبي سفيان  
عام فيها فقارضا وتقدر إلى الجمع والقول له في أعسار في حق النفقة لأنه منكر حين اعت  
المرأة عليه البسار والبنية لها أي على بسار لأنها مدعية قال في الخلاصة ولو أقام البنية  
فالبنية بينها من ميسر وأشار شيخ الإسلام خواهرزاده أن القول لها في انتقاد وبعض  
المتأخرين قالوا ينظر إلى ريد الأنة في حق العلوية والفقها لأن أكثرهم يلبسون أحسن الثياب  
وكن يوتهم حال عن الطعام واللباس كذا في البرازية وفيها أيضا وإن لم يكن لها بنية على بسار  
وطلبت من القاضي أن يسأل عن جيرانه لا يجب عليه السؤال وإن سأل كان حسنا وإن سأل  
فأخبره عدلان بسياره ثبت البسار بخلاف سائر الكديون حيث لا يثبت البسار بالأخبار  
فإن قالوا سمعناه بأنه موسر أو بلفناه ذلك لا يقبله القاضي قال في قاضيان والاختلاف  
الزوجان بعد فرض النفقة في مقدار المفروض أو في مضي من الرمان بعد فرض القاضي  
كان القول قول الزوج لأنه ينكر الزيادة والبنية بنية المرأة لأنها تثبت الزيادة وتفرض عليه  
نفقة خادم واحد لو موسرا أما لزوم نفقته فلان كفايتها واجب عليه والخادم من تمام  
كفايتها إذ لا بد لها منه وأما كونه واحد فقول الجرح ومحمد وعند أبي يوسف نفقة خادمين  
لأنها تحتاج إلى أحدهما لمصالح الداخل وإلى الآخر لمصالح الخارج ولها أن الواحد يقوم بالأمور  
فلا ضرورة إلى اثنين ولأنه لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا عن الخادم فكذا إذا أقام الخادم



مقام نفسه ثم قالوا ان الزوج كوسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم العسر من نفقة امراته وهو  
 ادنى الكفاية حتى ينقصر نفقة الخادم عن نفقة المرأة لكن في حق الادام دون الجوز على ما في  
 العناية وقد مر ان على الام الحليم وادناه الملح او الكلب والمراد باليسار ههنا انصاب حرمان المرأة  
 لانصاب وجوب الزكوة على ما في العناية ثم اختلفوا في هذا الخادم فمن قال هو المملوك  
 لها حتى لو كانت حرة او لم تكن مملوكة لها لا تستحق النفقة لان استحقاقها نفقة الخادم انما  
 هو باعتبار ملك الخادم فاذا لم يكن له الخادم لا يستوجبها كالفاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق  
 كفاية الخادم في بيت كمال وهذا هو ظاهر الرواية ومنهم من قال كل من يخدم مباحرة  
 كانت او مملوكة لها ولو لقبها تستحق لان العلة هو الخدمه وقد وجد في الخلاصة عن  
 الفتاوى الصغرى المنكوحه اذا كانت امه لا تستحق نفقة الخادم ونفقة الخادم لبنات  
 الاشراف ولو قال الزوج لا امراته لا نفق على احد من خدمك ولكن اعطيك خادما من خدمي  
 وابنت المرأة لم يكن للزوج ذلك ويجوز على نفقة خادم من خدم المرأة ولو قال لها انا اخذتك  
 فمن ابى يوسف انه لا يقبل منه وقيل يقبل ولو كان الزوج مفسرا لان نفقة الخادم في  
 الاصح احرار عاقله محمد ان الزوج اذا كان مفسرا وكان لها خادم يجب عليه نفقته لانه  
 اذا كان لها خادم فهذه المرأة لم تنف تجده نفسها فتجب عليه النفقة كاللو كان مفسرا  
 موسرا وجه الاصح وهو ظاهر الرواية انها بحيث تكفي بخدمه نفسها وانما الخادم لزيادة  
 التعم فلا يلزمه الاحالة اليسار لان المفسر انما يلزمه اداء الكفاية فقط ولو فرضت النفقة  
 بيساره ثم ايسر حاصلة المرأة ثم لها نفقة اليسار لان النفقة تختلف بحسب اليسار واليسار  
 وما قضى به تقدير نفقة لم يجب فاذا تبدل حاله لها المطالبة بنها حقها وبالعكس يلزم نفقة  
 العسار لما ذكرناه ولا نفقة لنا شر مخرج من بنية قيد بدلا لها لو نشز عن التمكن في  
 بيت زوجها لا يسقط نفقتها لتدبرته عليها بغير حق لانها لو خرجت من بنية بحق لها كطلد  
 العجل من مهرها لا تكون ناشرة فلها النفقة وقال في قاضيان الناشرة هي التي خرجت من  
 منزل الزوج بغير اذنه بغير حق فان كانت لم تسلم نفسها ومنعت نفسها لاستيفاء مهر  
 ان كان مهر موقدا او وجبت مهرها ثم منعت نفسها كانت ناشرة وان كانت سلمت نفسها  
 ثم منعت لاستيفاء المهر لم يكن ناشرة في قول ابي ج وقال صاحباه تكون ناشرة ولو كان  
 الزوج ساكتا معها في منزلها فمنعت زوجها عن الدخول عليها كانت ناشرة الا اذا منعت

ليجوزها الى منزله او يكرى لها منزلا في لا تكون ناشرة ولو كانت مقيمة في منزله ولم تمكنه من الدخول  
 لا تكون ناشرة فظهر منه انها قد تكون ناشرة بمنعه عن الدخول في بينها قال النفقة ابو الليث  
 في خزانة النفقة عشر من النساء لا نفقة لهن الصغيرة التي لا تحل الجاه والناشرة اذا لم تكن  
 لها عليه مهر واذا اغتصبها ظالم فذهب بها والمحبوسة في دين والمسافرة في الحج اذا لم يكن  
 معها زوجها والامة اذا لم يتوبها مولاه والمكروه كالحا فاسدا والمرتدة والمتوفى عنها  
 زوجها والمراد اذا قبلت ابن زوجها او اباه بشهوة وفي الخلاصة ولا نفقة للمتوفى عنها  
 زوجها اختلف السلف فيا اذا كانت حاملا قال بعضهم نفقتها في جميع المال وقال بعضهم  
 لا نفقة لها في مال الزوج وهو الصحيح انتهى وفيها ايضا ان قال الزوج هي ناشرة فلا نفقة  
 على فان شهد وانه او قاضا العجل وهي كمن في بيت الزوج سقطت النفقة ولو شهدوا  
 انها ليست في طاعة الزوج للجماع لا تقبل لانها تحتل انها تكون في بنية ولا تكون في طاعته  
 واذا كانت كذلك تجب عليه النفقة ومحبوسة بدین لان فوات الاحتباس من قبلها بالاطالة  
 ولم يكن منها بان كانت فقيرة فليس منه ايضا فلا نفقة لها اصله وذكر الكرخي انها  
 اذا حبست قبل النقلة فان كانت تقدر ان تحل بينها وبينه في الاحتباس فلها النفقة وان  
 كانت لا تقدر فلا نفقة لها ولو حبست بعد النقلة لم تبطل نفقتها لان المنع بعرض الزوال  
 وهو غير مضاف اليها فلا يؤثر في اسقاط حقها كالحبس والنفاذ وذكر القندوري  
 ان ما ذكره الكرخي محمول على ما اذا كانت لا تقدر على فضاءه اما اذا كانت تقدر فلم تقصر  
 حتى حبست فلا نفقة لها لانها هي التي حبست نفسها وهذا التفصيل رواية ابي يوسف ورواية  
 محمد في الجماع الكبير انها لا تستحق النفقة مطلقا من غير فصل والقوى عليه على ما في  
 الهداية وفتح القدير وحلوه بان النفقة عليه عوض عن احتباسها غير انه اذا فوات الاحتباس  
 لمعنى من جهته جعل باقيا تقديرا فيجب مع فواته فاذا كان لا معنى من جهته لم يكن تقدير  
 قائما ففوات حقيقة وحكما وهو الموجب للسقوط واذا حبس الزوج بحق او لظلم فلها النفقة  
 كما اذا هرب لعدم المانع من جهتها ومن بنية لم ترف في منزل زوجها ففوات الاحتباس  
 المقوم من جهتها وقال في النخبة لو مرضت في منزلها فلها النفقة اذا لم تمنع نفسها من الزوج  
 بغير حق ومقصودة كرها ففوات الاحتباس لمعنى من جهتها وعن ابي يوسف انها تستحق النفقة  
 والقوى على انها لا تستحق على ما في الهداية لان فوات الاحتباس ليس منه حتى يجعل باقيا



تقديره وصغيرة لم توطأ لما ذكرناه من قبل وحاجة لامعة وان كانت معها محرم لما ذكرناه انفا  
وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولكن يجب نفقة الحضر دون السفر  
لانها هي المستحقة عليه كالوجت مع زوجها ولو جت معه اي مع الزوج فلها نفقة الحضر  
بالاجماع على ما في التبيين ولا الكراه لان المستحق عليه نفقة الحضر لا غير ولو مرضت في منزله  
فلها النفقة والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من اجماع لغوات الاجناس للاستمتاع  
وجه الاستحسان ان الاجناس قائم فانه يستأنس بها ويمسها ويحفظ البيت والمنازع بها  
فانتهى الحيف وعن ابي يوسف انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقيق التسليم ولو مرضت  
ثم سلمت لا تجب لعدم صحة التسليم لا اي لا نفقة لها لو مرضت في بيتها ثم زفت في بيت زوجها  
مرضية لان المانع تحقق من جهتها قبل الزفاف في منزله ولكنه قال في الاختيار اذا جادت  
الى منزل زوجها مرضية فلها النفقة ولا يفرق بينها بالعمرة اي لعجز الزوج عن النفقة ولا يعم  
ايفاء حقها لكونه غائبا ولو كان موسرا اخلافا للشافعي فيها لان الواجب الامساك بالعرف  
وقد فات ذلك بالعجز او بعدم الايفاء فتبين التسريح بالاحسان كانه يجب والنفقة ولما  
قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ولان في التفريق ابطال الحق الزوج بكليته وفي  
عدم تجوز الامر بالاستدانة تلخيصا لابطالها والتأخير لهما من الابطال بخلاف  
الحجب والنفقة فان الحق بالنكاح قد فات بها وتوهم المرأة بعد ما فرض لها النفقة بالاستدانة  
بان يقول لها القاضي استدين علي عليه الطعام واختلفوا في تفسير الاستدانة في الخلاصة  
انها الشبهة بالنسبة ليقضي الثمن من مال الزوج وفي الجرح فقلوا عن المجتبى انها لا تستقرض لتجمل  
اي المرأة غيرها عليه اي على الزوج واما الاستدانة بغير امر القاضي بعد الفرض فليس لها الحالة  
الفرج على الزوج بل الفرج بطلانها بشئ الطعام ثم هي ترجع على الزوج ولو استدانت بغير الفرض  
والامر من القاضي لا ترجع عليه بشئ على ما في الخفة وهل يلزم الاستدانة في نفقة الصغير  
انما في حق الرجوع على الاب فيه تفصيل سيأتي ثم اختلفوا في فائدة الامر بالاستدانة  
ههنا بعد الفرض قبل هي انما حق المرأة لانها لو لم تؤمر بالاستدانة بعد الفرض اما ان تموت في  
جوعا او يموت هو فيسقط نفقتها فيضيع حقها وقبل فائدة ان يرجع الفرع على الزوج لا  
ما ذكر لان حق رجوعها على الزوج ثابت بمجرد فرض القاضي سواء كانت من مال نفسها او استدان  
بامر القاضي او بغير امر ذكره في فاضل جرحا وان فرض لها القاضي او صاكت زوجها

من النفقة على شئ معلوم كل شهر فلم ينفق عليها حتى انفقت من مال نفسها او استدانت وحق ذلك  
على الزوج امرها القاضي بالاستدانة او لم يامر ثم قال في موضع اخر ولو فرض القاضي لها النفقة  
ولم يامر بها بالاستدانة فاستدانت او صاكت زوجها من النفقة كل شهر على شئ معلوم فاستدانت  
او لم يستدك كان لها ان ترجع على الزوج بما فرض لها القاضي مادام احيين واذا مات احدهما  
لم يكن لها ان ترجع في تركه الميت وقيل فائدة ان نفذ المرأة احالة الفرع على الزوج وان  
لم يرص الزوج وبدونه ليس لها ذلك وهو الظاهر من كلام المص ولخار القدر في التجريد  
ثم لا بد للمرأة حين استدانت ان تصرح بان استدين على زوجي او شئ من ذلك والا فجرد  
الاستدانة لا ينفق الا يستدانة ولو امرها القاضي فلا يتكبر الرجوع والاحالة عليه كذا  
في الجرح وهل يلزمها مفرج شرط الرجوع عليه او لا يلزم في الجرح ظاهر المتن والشرح  
ان المرأة ترجع بالنفقة المفروضة عليه سواء شرط الرجوع لها او لا ثم استشكل عليه  
بما في كفاية والظهيرية القاضي اذا فرض للمرأة النفقة فبقا الزوج استقرض كل شهر كذا  
وانفق على نفسه ففعلت ليس لها ان ترجع على الزوج الا ان يقول وترجعين بذلك على  
انتي ولجاء بنفسه عنه بان المراد بما في كفاية والظهيرية انها لا ترجع بدون شرط  
الرجوع بما استقرضت زيادة على المفروضة ولما ترجع بما فرض لها وقال في الاختيار ان  
العسرة اذا كان زوجها موسرا ولها ابن من غير موسر او اخ فنفقها على زوجها ويؤمر  
الابن او الاخ بالانفاق عليها ويرجع على زوجها اذا اليسر ويجلس الابن او الاخ اذا اشغ  
لان هذا من المعروف انني فظهر من هذا ان الامر بالاستدانة فيما اذا كان الزوج موسرا  
وهي عسرة ايضا ولم تكن لها من يجب عليه نفقتها لولا الزوج من الابن والاخ والافق  
بها من يجب عليه النفقة وعلى هذا لو كان للعسر اولاد صغار ولم يقدر على انفاقهم يجب  
نفقتهم على من يجب عليه لولا الاب كالأخ والعم ثم يرجع على الاب اذا اليسر بخلاف نفقة  
اولاده انما راجت لا يرجع به عليه بعد اليسار على ما في التبيين ولو كان للزوج دين على الميت  
المرأة وطلبت نفقة المستدانة فدل نفع المقاصة بدين النفقة بل فرض الزوج في المرأة  
لان نفع المقاصة بينهما بل فرض الزوج بخلاف سائر الديون لان دين النفقة اضعف مقاصر  
كاختلاف الجنس فاستبد ما اذا كان احدا حقيين جيدا والاخر زنيا لا يقع النقص بل فرض  
ولا يجب نفقة مدة مضت لم تصل اليها اما العجزة او غيبته لان يكون القاضي فيها



أي بالنفقة ولو اختلفا فيما مضى من أكمة من وقت القضاء قول الزوج والبنية بينهما كذا في هذه  
أوراضا على مقدارها العلوم لكل شهر أو سنة في يقضى لها بنفقة ما مضى لأنها صلة ليس عوض  
عندنا فلا يتكلى إلا بالتبضع أو ما يقوم مقامه من القضاء أو الرضا كرزق القاضى والمفتى في بيت  
المال وقال الشافعي تصير ديناً عليه بلا قضاء ولا رضا لأنها عوض عن الملك كالمهر فلنا لو كان  
عوضاً لوجب جلة واحدة كالمهر وعن المبيع ولا ملك التبضع معوض بالمهر فلا يعوض باخر  
كيلا يجمع العوضان على معوض واحد فان قيل يجوز ان يكون عوضاً عن الاستمتاع دون  
التبضع فلنا الاستمتاع بما بعد العقد الصحيح قد صار ملكه والشخص لا يجب عليه العوض لملكه  
فان قيل لو كانت صلة لما وجبت على المكاتب اجيب بأنها صلة من وجه دون وجه وما هذا شأنه  
يجب على المكاتب كالتجراح وهذا لأن النفقة من حيث انها الاستيفاء حقة منها من الاستمتاع  
بها وقضاء الشهوة وأصلح أمر للمعيشة والاستيناس تكون عوضاً في هذه الحجة تجب  
على المكاتب ومن حيث انها لاقامة حق الشرع وأمر مشترك بينهما كاعفاف كل الآخر وتخصيه  
من الفساد وحفظ النسب تحصيل الولد تكون صلة في هذه الحجة كرزق القاضى  
والمفتى فلا تملك إلا بالتبضع أو الرضا والمكراد بالرضا ههنا اصطلاحها على قدر معاني  
النفقة دراهم وغيرها على ما في البحر والمكراد بالقضاء هو الحكم بطريق الجبر على ما هو الظاهر  
من عطف الرضا عليه وأعلم ان النفقة لا تصير ديناً عليه إلا بالقضاء أو الرضا ثم كل  
مناقد يتغير باختلاف الأزمنة والأحوال بناء على ان الواجب هو قدر الكفاية للزوجة لا  
ما يتعلق به القضاء والرضا مطلقاً حتى لو قضى أو اصطلم على ازيد من قدر الكفاية فالزيادة  
ساقطة ولو قضى أو اصطلم على نقص من الكفاية فلها طلب الكفاية والقضاء والصالح لما يوزن  
في عدم سقوط أصل النفقة فقط لأنه إيجاب الرزق عليها ولأنه إسقاط قدر الكفاية فإنه  
البحر نفلاً عن الظهيرة ان القاضى إذا فرض للمرأة النفقة فقل الطعام أو رخص فان القاضى  
يفيد ذلك الحكم ثم قال نفلاً عنها ايضاً إذا صاح الرجل امرأته عن نفقة كل شهر على ما نذرهم  
وزوج محتاج لم يلزمه إلا نفقة مثلها وإذا صاحها على دنق كل شهر جاز ولها ان تقبض  
ان لم ينفق ثم ذكر عن الزخيرة ان القاضى إذا فرض لها ما لا يكفيها فلها ان يرجع عن ذلك  
لأنه خير خطأ القاضى حيث قضى ثباتاً بغيرها فعليه ان يندرك القضاء بالقضاء لها بما يكفيها  
ولا إذا قضى على الزوج زيادة على ما يكفيها فلا يمنع عن الزيادة وفيه خلاصة والبرائة

ولو قضى القاضى نفقة العسر ثم أسير فحاصته فعليه نفقة الوسر ولو صاحته على أكثر من  
النفقة والكسوة ان كان قد رما يتفان الناس في مثل جاز وان كان قد رما لا يتفان الناس  
الناس فالزيادة مردودة ويلزمه نفقة مثلها ولا يبطل القضاء وبطل الزيادة وإذا قضى  
بالأقل من الدراهم لرخص الطعام فقل لها ان تطالب بالزيادة وإذا صاحته على أقل مما  
يحتاجها لها ان ترجع على ذلك وكذا إذا فرض على الزوج زيادة له ان يمنع قال لا نفلاً عن الزيادة  
ان كان الصلح قبل ان تصير النفقة ديناً عليه بمعنى مدة أو بقضاء أو رضا وصلح ذلك  
الشيء تقديراً للنفقة كالمطعمات يكون ذلك الصلح تقديراً للنفقة لا ما وضه حتى يجوز  
الزيادة على ذلك الشيء إذا غلا السعر ولا يكفيها ويجوز النقصان عنه ايضاً إذا رخص  
السعر وان كان ذلك الشيء ما لا يصلح تقديراً لها كالعبد والنوب والذابة يكون معاوضة  
لا تقديراً لها حتى لا يجوز الزيادة عليه والنقصان عنه هذا قبل القضاء أو الرضا وان كان  
بعد القضاء أو الرضا لكن قبل معنى المدة ان كان الصلح بما يمكن ان يجعل تقديراً للنفقة بان  
فرض القاضى عليه كل شهر ثلثة دراهم فقبل معنى الشهر اصطلاحاً على ثلثة غنائم دقيق كان  
الثاني تقديراً للنفقة لمعاوضة ويكون ناسخاً للاول ومنه علم ان ما يصلح للدسوق  
يبطل القضاء السابق وكذا الصلح السابق وان كان الصلح بما لا يصلح تقديراً للنفقة كالصلح  
على غير المطعم من الكيل أو الكوزون بغير عينة فان لم يقبض بطل الصلح لأنه افتراق عن دين دين  
وكذا بعد معنى المدة وان كان شيئاً بعينه كالعبد ونحوه لا يبطل وكذا قبل القضاء وان كان  
الصلح بعد معنى المدة وبعد القضاء أو الرضا على دين آخر سوى ما كان يصلح تقديراً او لا  
ونقر فابداً قبض فالصلح باطل انتهى وأوضح منه ما ذكره في البحر عن الزخيرة إذا صاححت  
المرأة نفقها من نفقها على ثلثة دراهم كل شهر فهو جائز وكان ذلك تقديراً لنفقها وأصل  
ههنا ان الصلح بينها متى حصل بشئ يجوز للقاضى ان يفرضه في نفقها بحال فالصلح تقديراً  
للفقة لمعاوضة سواء كان قبل القضاء أو الرضا أو بعد أحدها وإذا وقع الصلح على شيء  
لا يجوز للقاضى ان يفرضه على الزوج في نفقها بحال كالنوب والعبد ينظر ان كان الصلح  
بينها قبل القضاء والرضا على شيء لكل شهر تكون تقديراً وان كان بعد أحدها تكون معاوضة  
ومرة كونه تقديراً جواز الزيادة عليه والنقصان عنه ومرة كونه معاوضة عدم جواز  
الزيادة عليه ولا النقصان عنه فإذا صاحها على درهم كل شهر ثم قالت لا تكفيني زيدت



عليه ولو قال الزوج لا اطيعه ينقص عنه بعد حصول علم الفاضل عدم قدرته على ذلك القدر  
فان لم يمتد شيء من الشهر حتى لو صلحها من هذه الدرام على شيء يجوز للقاضي ان يفرضه للنفقة  
كما اذا اصطفاها عن تلك الدرام على ثلثة مخاتيم دقيق بعينه او بغير عنيه فهو تقدير للنفقة وان  
كان لا يجوز للقاضي ان يفرضه للنفقة كالشوب والعبد فهو معاوضة وان مضى الشهر  
وصارت الدرام ديناً ثم صلحها على دقيق بغير عنيه لا يجوز لانه افتراق عن دين بدين الا  
ان يقبض الدين في المجلس وهذا كما اذا كان الرجل على امر ثلثة دراهم مثلاً فصالحه من  
الدراهم على ثلثة مخاتيم دقيق بغير عنيه لا يجوز الصلح لان الصلح فيه معاوضة لوجوب الدين  
قبل الصلح فكان بيع دين بدين فلا يجوز الا ان يدفع الدين في المجلس ولو صلحها من  
نفقة سنة على ثوب جار فان استحق الثوب فان وقع الصلح عليه بعد الفرض او الرضا فانها  
ترجع بما فرض لها او تراصيا عليه لان اخذها كالثوب بشراء وقد انفسخ بالاستحقاق فماد  
دينها وان كان قبل الفرض والرضا رجعت بقيمة الثوب وفي الخلاصة والبرازية ان  
فرض القاضي لها الكسوة لسنة اشهر فحرق قبل مضي سنة اشهر ان ليست لبساً معتاداً يعلم  
ان ذلك الثوب لم يكفها فيجدر لها الكسوة لانه بيان خطأه في التقدير وان تحرق في  
استعمالها لا يفرض اخرى لانه لا بأس خطأه ولو مات احدهما او طلق بعد الفضا طرف  
للفعليين او التراضي على مقدار معلوم قبل قبضها طرف للفعليين ايضا سقطت القضية بها  
او المرضية بالكون والطلاق لانها صلبة عندنا والصلوات تسقط بالموت والطلاق قبل  
القبض كالمهر والديون الجزية الا ان تكون استدان بامر قاض واعلم انه لا خلاف في سقوط  
النفقة المفروضة بالقضاء او التراضي بالموت والطلاق قبل الاستدانة واما بعد الاستدانة  
فقد اختلفوا فيه فقال الحضاف انها تسقط سواء استدان بامر القاضي او بغير امره والطلاق  
الهداية والكنز يساعده وقال الحاكم الشهيدان استدان بامر القاضي لا يسقط ولا يسقط  
وهو الصحيح على ما في الذخيرة والنبيل لان استدانها بامر قاضي بمنزلة استدانته الزوج بنفسه  
لعموم ولاية القاضي وهي لا تسقط بموت احدها فكذلك هذا لان هذه النفقة لها شبهة الصلة  
وشبهة الديون فان امرها القاضي بالاستدانة لا تسقط كسائر الديون وان لم يامر تسقط  
سائر الصلوات تارة بالدينان ولهذا اختاره المصنف وقال في الخلاصة النفقة المستدانة  
هل تسقط بالموت فيه روايتان ولم يقيد الاستدانة بالامر ثم قال وقال في المحيط انها تسقط

عندنا

عندنا خلافا للشافعي وقال في قاضيه ان النفقة المستدانة بعد الفرض بامر القاضي لا تسقط  
بموت احدها على خلاف ما في المحيط فعلم ان فيه روايتين واختلفوا ايضا في سقوطها بالطلاق  
قبل القبض قبل تسقط مطلقا وهو المأخوذ عن علي بن الحسين والحضاف وقبل ان استدان  
بدولم القاضي تسقط وان بامر لا تسقط وهو الصحيح على ما في كمال الدين والذخيرة وفتح  
التقدير وهو مختار لكم وذكر الباقي ان علي بن محمد تسقط ولا رواية فيه عن ابو يوسف  
ثم الظاهر كلامهم ان لافق بين الطلاق الرجعي والباين في الاسقاط حتى عطف الباين على  
الطلاق في قاضيه ان نقلوا عن الحضاف حيث قال تسقط بغيره وموتها وتسقط اذا طلقها  
او ابانها لكن في سقوطها بالرجعي بحث لانهم اتفقوا على ان الزوج يجلس في النفقة المفروضة  
اذا امنع من دفعها ولو كانت تسقط بالرجعي لطلقها فيسقط ثم يرجعها وفي النكح والفتوى  
انها لا تسقط في الرجعي كبدل يتخذ الناس حيلة وقال في البحر ان القول بسقوط المستدانة  
بالطلاق ولو بانها ضعيف لا موار الاول ما ذكرناه الثاني انهم صرحوا بجواز اخذ الكفيل بالنفقة  
المفروضة بقدر المدة التي فرضها القاضي مع ان الكفالة لا تصح الا بدين صحيح والدين الصحيح  
ما لا تسقط الا بالاداء او البراءة ولو كان دين النفقة يسقط بالطلاق لم يكن صحيحاً فلم تصح  
الكفالة ولا يفرضنا سقوطه بموت احدها لانه لا رضاء اصله صلبة والصلوات تسقط  
بالموت قبل القبض الثالث ما صرحوا به ان الطلاق على مال لا يسقط شيئاً من حقوق  
النكاح والنفقة من حقوقه والحاصل ان دين النفقة المفروضة المستدانة دين صحيح  
تصح عنه الكفالة ولا تسقط الا بالاداء او البراءة مادام حيتين وان مات احدهما يسقط  
بالموت لكونه صلبة فلنذكر الكفالة والبراءة اما الكفالة فكان في الخلاصة امرأة فان  
ان زوجي يريد ان يقبض عني وطلبت كفيلاً بالنفقة قال ابو ج ليس لها ذلك وقال ابو يوسف  
لخذ كفيلاً بنفقة شهر واحد استحسننا وعليه الفتوى فلو علم انه يمكن في السفر اكثر من شهر  
ياخذ الكفيل باكثر من شهر عندنا في يوسف وعنه ايضا لو كفل بنفقة ما عاشت او كل شهر  
وفي النكاح بينها صح وقال ابو ج يصح على شهر واحد ولو ضمن لها نفقة سنة جاز وان لم تكن  
ولعبة ولو طلقها زوجها رجعي او بانها يؤخذ من كفل بنفقة عدتها كل شهر لان عدة من  
لحكام النكاح كذا في البرازية واما البراءة ففي الخلاصة ايضا امرأة ابرأت زوجها  
من النفقة ان لم يكن مفروضة لا تصح وان فرض القاضي صح البراءة عن نفقة شهر وكذا لو كان



أبرأه عن نفقة سنة لا يبرأ الا عن نفقة الشهر الأول كالواجب كل شهر بكذا ثم ابرأه عن الآخر  
صح عن الشهر الأول ولو أبرأت عما معنى صح لو ادعت المرأة عدم وصول النفقة والكسوة  
لغيرهين في مدة مديدة القول بها لان الأصل بقاءها في ذمتها كالتدين اذا ادعى دفع  
التدين وانكر الدين كذا في الاستباه ولو غل لها النفقة او الكسوة لمدة ثم مات احدهما  
قبل تمامها فلا رجوع اي نفقة ايام خاليه عن الزوجية هذا عندنا خلافا لمحمد حيث قال  
يسترد نفقة تلك الايام عنها ان بقيت وفيها ان استهلكت واما ان هلكت فلا يسترد  
بلا خلاف وعند نفقة شهر تسترد لاكثر على من في الحبط وفي الخلاصة والفوى على  
قول الجرح واليوسف لها انها صلة وقد اضل بها الفتيان فلا رجوع في الصلوات بعد  
الموت لانها حكمها كانت الهبة وله انما استجلب عوضا عما يستحقه بالاحتماس وقد بطل  
الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضى والفتى واذا تزوج العبد بالاذن  
من مولاه قيد بالاذن لانه لو تزوج بغير الاذن لم يصح النكاح فلا نفقة لها ولا مهر ولو غل  
بها لا يباع في المهر لان وجوب المهر لم يظهر في حق المولى كونه محجورا عليه ولما يطالب المهر  
بعد الفسق ولومات بعد النكاح الصحيح والفرض سقطت النفقة والمهر ولا يطالب المولى  
بشيء لغوات محل الاستيفاء ولو كان العبد مذبذبا وكانا فلها النفقة ايضا لانها  
يؤدى بانها من كسبها ولا يتاعان بها الا ان عجز المكاتب فانه يباع بعد العجز فنفقة عليه  
فاذا اجتمع عليه من النفقة ما يعجز عن الاداء والمولى لم يفده ببيع فيه لانه دين في ذمته  
لوجود سببه اعنى العجز الصحيح وقد ظهر وجوبه في حق المولى باذنه فيتعلق بمكده وهو  
رفقة العبد كدين التجارة في العبد الناجر للمادون والمولى ان يفدى لان جهتها في النفقة  
لانه عين الرقبة لكن لومات العبد سقطت لما ذكرناه وكذا اذا قتل في الصحيح وقال  
الكرخي لا يسقط بل ينتقل الى القيمة وجه الصحيح انها صلة ينظر بالموت على ما مر مرة  
بعد اخرى فلو اجتمع عليه نفقة اخرى بعد ما بيع مرة ثانيا ايضا وكذا ثالثا الى ما  
لا يتناهي صورته عبد تزوج امرأة باذن المولى فنقض القاضي النفقة عليه فاجتمع  
عليه ثلث درهم فبيع بمائة وهي قيمته والمشتري عالم ان عليه دين النفقة ببيع مرة اخرى  
كذا قاله صدر الشريعة وتفقده في البحر بانه لما يباع مرة اخرى لما يجتمع من النفقة عند  
المشتري لا لبقية النفقة لما فيه عند البيع فانه لو بيع مرة في النفقة المجتمعة فلم ينف

بكلها فاشتره من هو عالم به فانه لا يباع مرة اخرى لبقية النفقة لما فيه كان المهر فانه اذا بيع  
في المهر مرة لا يباع مرة اخرى وان بقي شيء من ذلك المهر وانما قال من هو عالم به لانه اذا لم يعلم المشتري  
ذلك لا يظهر الدين في حقه بل يكون له خيار العيب على ما في فتح القدير ولا يباع في دين  
غيرها اي غير دين نفقة الزوجة الامرة فان اوفى الغرماء فيها ولا فيطالب بعد الفسق  
والفرق بينها ان دين النفقة يتجدد في كل زمان فيكون اخر حادثا بعد البيع بخلاف  
سائر الديون لانها مجمدة في جميع الارمان ولما دفع من بيان النفقة والكسوة شرع  
في بيان السكنى فقال وعلى الزوج ان يسكنها في بيت لقوله تع اسكنوهن من حيث يكتن  
خال عن اهله واهله ولو وصيلة ولله من غيرها الا برضاها لانه لما وجب عليه السكنى  
لما تلوناه حقا لها ليس له ان يشرك غيرها فيه لتضررها به فانه لا تان على متاعها وانما  
ذلك من المعاشرة مع زوجها الا ان يختار ذلك لانها رخصت باسقاط حقها وفيه شيء  
التفائية عن الملتقط كره الوطى في بيت فيه نائم او غنى عليه او صبي حافل للجماع ولما انفرد  
الذي لا يفهم الجماع لا يمنع عن اسكانه معها على ما في فتح القدير وفي كراهية البرزينة لابن  
بان يجامع زوجته وامته بحضرة ائمة انهم اذا كانوا لا يعلمون به وان علموا بكراهية  
بيت مفرد من دار اذا كان له خلق كحصول المولى به فتصير على الفلق اشارة الى انه لو كان الخار  
مشتريا بعد ان كان له خلق يخصه ليس لها ان يطالبه بمسكن اخر على ما قاله القاضي الامام  
عليه السلام في الخلاصة لان الضرر بالخوف على المتاع وعدم التمكن من الاستمتاع والمعاشرة  
وقد زال ذلك قال في الفصل الثاني عشر من كتاب الخلاصة امرأة انسان تسكن مع لها  
الزبيح كاتمه وغيرها ان كان في الدار بيوت وفتح بينها من جعل لبيتها غلقا لم يكن  
لها ان تطالبه ببيت اخر وان لم يكن في الدار الا بيت واحد لها ان تطالبه بهذا فما  
اذا ابت مع لها الزوج ولو ابت ان تسكن مع جارية زوجها قال القاضي الامام  
هذا وما تقدم سواء ان كان البيت واحد لها ان تطالبه ببيت اخر ايضا وذكر في البرزينة  
عن الملتقط اذا جمع بين امرأتين في دار واسكن كل واحدة بيتا غلقا واحدة لكل منها ان  
تطالبه ببيت في دار على حدة لانه لا يتوفر على كل منها حقه الا اذا كان دار على حدة  
بخلاف المرأة مع الامه فان الكفاية في العذر اتراف وان ابت ان تسكن في بيت واحدة  
مع جارية او ام ولد فيلحق بها ذلك وبه افتى برهان لانه لا ينافي له متاع البيت فيل



تلك مطالبة بيت لها خلق على حدة المنكحة والمعدة اذا ثبت ان نطق او تحيز ان كان بها على تقدير  
 على النطق او التحيز او كانت من بنات الاشراف فعلى الزوج ان يات بها من نطق او تحيز اما اذا كانت  
 فقروهي من نخدم نفسها تحيز قال الامام السرخسي لا يجبر على ذلك لكن اذا لم ينطق على  
 لها الا دام وهو الصحيح وعن محمد للمرأة ان لا ينطق لزوجها ولا تحيز فان شاء الزوج عطاها  
 خيرا يعني خيرا البر وان شاد فيقا وفي الخلاصة فقلنا عن ادب القاضي للحصاف شكك  
 للمرأة عند القاضي ان الزوج يضربها فطلبت ان يسكنها عند قوم صالحين ان علم به ربحه  
 وان لم يعلم ان كان جبرانه صاحبين اقرها ثم لكن يسألهم ان اخبروا كما شكك ربحه وان  
 لم يكونوا صالحين او عيلون البه امره بالاسكان عند قوم صالحين وله اي للزوج منع عليها  
 من ابوابها وغيرها ولو وصلية ولدها من غيره عن الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق  
 حق المنع من الدخول فيه لامن النظر اليها والكلام معها متى شاء والمانع منع النظر والكلام بها  
 من طبيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنع من الدخول والكلام ويمنع من  
 الفرار عنها لان لفنة في القدر وتطويل الكلام معها والصحيح انه لا يمنع من الخروج  
 الى الوالدین ودخولها عليها في الجمعة مرة وفي غيرها اي غير الوالدین من اقاربها في  
 السنة مرة لاحتراز الصحيح عاصم عن ابي يوسف في النوادر انه اذا كان الابوان قادرين  
 على اتيانها لا تذهب هي اليها وان كانا لا يقدران ياذن لها زوجها في كل شهرين ومخوفا  
 روى عن محمد بن مقاتل انه قد رشح في غير الابوين من الحارم وفي الخلاصة عن الفتاوى  
 للزوج ان يضرب المرأة على اربع خصال وما هو في معنى الاربع ترك الزينة والزوج يربها  
 وترك الاجابة اذا دعاها الى فراشه وترك الصلوة في رواية وترك الفسل في اخرى  
 والخروج من البيت اما لا يمنع من زيارة الابوين في كل جمعة وفي زيارة غيره من الحارم  
 في كل سنة ثم قال فيها ايضا امرأة لها اب ذم وليس له من يقوم عليه غير ابنت  
 ويمنعها الزوج من معارضة جازها ان تعصى زوجها ونطق اباهما سواء كان الاب مسلما  
 او ذميا وفي شيوخ النوازل يجوز للزوج ان ياذن بالزوج الى سبعة مواضع وزيارة  
 الابوين وعبادتها وتفرتها او احدها وزيارة الحارم فان كانت قابلة او غسالة  
 او كان لها على اخ حق ولا حرجها حق يخرج بالاذن او بغير اذن والحج على هذا وقلنا  
 ذلك من زيارة الاجاب وعبادتهم والولية لا ياذن لها ولا يخرج ولو اذنت وخرجت

كانا عاصبين ومنع من تكام فان اردت ان تخرج الى مجلس العلم بغير رضا الزوج ليس لها  
 ذلك فان وقت لها نازلة ان يسأل الزوج من العالم واخبرها بذلك لا يسعها الخروج  
 وان امتنع من السؤال ليسعها الخروج من غير رضا الزوج وان لم يقع لها نازلة لكن اردت  
 ان تخرج الى مجلس العلم لتعلم مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة ان كان الزوج يحفظ  
 المسائل ويذكر عندها له ان يمنها وان كان لا يحفظ الاولى ان ياذن لها اجابا وانما  
 فلا شيء عليه ولا يسعها الخروج ما لم يقع لها نازلة وفي النوازل المرأة قبل ان تقبض يدها  
 لها ان تخرج في حواشيها وتزور الاقارب بغير اذن الزوج فان اعطاها المهر ليس لها  
 الخروج الا باذن الزوج ولا تسافر المرأة مع عبدها خصبيا كان او فحلا ولا باسنان تسافر  
 مع زوج بنتها ومع ابن زوجها ومع زوجاتها ولا تسافر مع ابنتها الجوسية وكذا مع من  
 كان من اهل الكفر الكبيرة والشابة سواء في السفر اما الصغيرة التي لا تستحي فلا بأس  
 بان تسافر بغير محرم ولا يكون الكلام الذي لم يحتمل محرما لامرأة في السفر الا ان يكون  
 مرافقا وحده ثلثة عشر واثنى عشر والمرأة لا تكون محرما لامرأة في السفر في ظاهر  
 المذهب رجل له والدة شابة تخرج مع الزينة الى الولية والمائم بغير اذنه ولها زوج ليس  
 له ان يمنها من الخروج ما لم يثبت عنده انها تخرج لاجل الفساد واذا ثبت عنده لا يمنع نفسه  
 لكن يرفع الى القاضي وتقرض نفقة زوجها الغائب وطفله وحكم الولد الكبير الرزق ونحوه  
 ذكرنا وانني مثل حكم الطفل على ما سببنا في بيانها فليس قيد الطفل احترازا عنه بل عن غيره  
 من الحارم نحو الخ والعلم والولاية في مال متعلق بنفرض له اي الغائب حال كون المال من جنس  
 حقهم من الدراهم والدنانير والبر والبطام والنيابلية من جنس حقهم في الكسوة فكل  
 مال لو كان المال خلاف جنس حقهم كالدراهم والحيوان فانه لا نفرض لهم النفقة من ذلك  
 المال لانه يحتاج الى البيع والاياع مال الغائب بالاتفاق عند مورع حال من مال وفيه بحث  
 لان يستعمل في الامانات فليس في موقعه بالنسبة الى المديون وان جعل معنى على  
 بالنسبة الى المديون يلزم الجمع بين الخيفة والجاز الا ان يرد عموم الجار او عند مضارب  
 او مديون يقر اي كل من المضارب والمورع والمديون به اي بالمال وبالزوجية وبالبن  
 نظر الى الطفل والابوين او يعلم القاضي للتأني للمال والزوجية والنب فانه يفرض لهم  
 النفقة بعلمه ذلك وان لم يعترف من عنده المال وقال فلا يدفع اليها من الولاية ويأمرها







بالأية للطفلة الرجبية بدليل قوله تعالى أخذاً ما نزلنا من السماء فمذكورين بمروق أو وفوق  
 بمروق أو لا يجار له في البين قلنا صدر الآية عام وأخذاً خاص ببعض ما تناوله الصدر  
 وذلك لا يبطل عمومه كانه قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فانه عام في  
 البين والرجبي ولم يبطل عمومه بقوله تعالى وبمولتهن الحق بردهن وهو خاص بالرجبي هذا  
 في النفقة والسكنى وفي لزوم الكسوة لها تفصيل ان استغنت عنها لقصر مدة العدة  
 كما اذا اعتدت بالحض وحاضاً وثبنته اشهر فلا كسوة لها وان احتاجت لها لطول المدة  
 لها الكسوة ايضا ولهذا لم يذكرها لان الغالب قصر المدة واذا ثبت ان للمدة نفقة فاذا  
 لم تأخذ حاجتي انقضت عدتها هل تسقط النفقة بالانقضاء كما تسقط بالموت في العدة  
 فان لم تكن مفروضة بالقضاء او التراضي تسقط بالانفاق لكونها صلة وان كانت مفروضة  
 بها لاختلافها فيه واختارنا انها لا تسقط على ما ذكره الصدر الشهيد عن شمس الأئمة الحلواني  
 وقيل تسقط وهو رواية عن الحلواني على ما في فتاوى قاضيان وفي الزخيرة للعدة  
 اذا خرجت من بيت العدة تسقط نفقتها فاذا عادت عادت النفقة لانها بالزوج كانت  
 ناشئة وفي المحيط القول قولها في انقضاء العدة فان اقام الزوج بنية على اقرارها بانقضاء  
 العدة براد من النفقة فان ادعت حبلا انفق عليها ما بينها وبين سنتين منذ طلقها وجعل  
 انفق على معدة كغيره على طمع ان تزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت عدتها ابيت  
 ان تزوج فلم يرجع عليها بما انفق ان شرط في الانفاق عليها التزوج يرجع عليها زوجت  
 نفسها ام لا على ما ذكره الصدر الشهيد وفي الخلاصة والصحيح انه لا يرجع لزوجت  
 نفسها وان لم يشترط التزوج لكن انفق على هذا الطمع لاختلاف المساج فيه والاصح انه لا يرجع  
 على ما قاله الصدر الشهيد وعن الشيخ الامام الاستاذ الاصح انه يرجع عليها زوجت  
 نفسها منه ولم تزوجه لانه رشوة وهكذا الختار في المحيط وهذا اذا دفع الدرهم اليها  
 لتنفق على نفسها اما اذا اكلت معه لا يرجع عليها بشئ ولو عمل في كرم رجل على طمع ان يزوج  
 بنته منه فلم يزوج يرجع باجر المثل شرط التزوج ام لا اذا علم انه يعمل لهذا الغرض وعن  
 قهبر الدين انه لا يرجع لان المنافع انما تنقوم عندنا بالعقد قلت الفتوى على ان المنافع  
 تنقوم في حق من عمل للناس بالاجر وان لم يسم لاجر وهو الروي عن محمد بن علي بن الفضل  
 حاس من استسناع احواله والفرقة بلا معصية اي وجب النفقة والسكنى للفرقة

بلا معصية من قبلها كخيار الفتى اي انه تحت حراعتها مولاها فاختارت الفرقة فلها النفقة والسكنى  
 على الزوج مادامت في العدة لان الفرقة ليست بمعصية من قبلها لدفع مضرة زيادة المال عليها  
 وكخيار البلوغ لان الفرقة ليست بمعصية من قبلها ايضا بل دفع مضرة عليها بالبلوغ والفرقة  
 لعدم الكفاة لانها حبيت نفسها لاجل حقها وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبيت لا يستيف  
 المهر وكذا لا يسقط النفقة للفرقة باللعان والابراء والعنة والحب والكلع ورده الزوج  
 او ابراءه عن الاسلام حين اسلمت المرأة وعرضت عليه الاسلام او وطئه ام امرأته او بنتها او ولها  
 ابن زوجها مكروه قبل الطلاق او بعد وفوع الطلاق الرجعي وهي في عدته او وطئها مطاوعة  
 منها في عدة كباين على ما سيصير لعدم المعصية من قبلها من الكل لا مقدرة الموت ولو حاملا  
 لان احتباسها ليس بحق الزوج بل بحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى الفرق  
 لبرء الرحم ليس برأى فيه حتى لا يشترط فيها الحيض فلا يجب نفقتها عليه ولان النفقة يجب  
 شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها لانه ملكه ولا في ملك الورثة وكذا لا يجب  
 لها السكنى ايضا عندنا لما ذكرناه كما صرح به في البحر وقال الشافعي لها السكنى في الحرة  
 ولا نفقة للثو في عنها زوجها لاختلاف السلف فاذا كانت حاملا قال بعضهم نفقتها في جميع  
 المال وقال بعضهم لا نفقة لها في مال الزوج وهو الصحيح انتهى وايد اشار المص باطلاقه ولا يجب  
 النفقة ايضا لعدة الفرقة لمعصية حاصلة من قبلها كالردة الحاصلة منها لكون هذا اذا خرجت  
 المرأة للرجس من بيت الزوج واما اذا اعتدت ولم تخرج من بيت الزوج للرجس فلها النفقة على ما  
 صرح به في المبسوط وتقبيل ابن الزوج لانها صارت حابسة نفسها من الزوج بغير حق  
 فصارت كالناشرة بخلاف المهر بعد الدخول لانه ناكح بالدخول والتسليم فلا يسقط  
 والاصل ههنا ان الفرقة اما من قبله او من قبلها ففي الاول لها النفقة مطلقا سواء كانت  
 بغير معصية مثل الفرقة بطلوقه او لعانه او غيبه او جبه بعد الخلوة او بمعصية مثل الفرقة  
 بتقبيله بنت زوجته او ايلونه مع عدم فيه حتى مضت اربعة اشهر وخوها واما الثاني فلما  
 بمعصية مثل مكيتها ابن الزوج او ابراءها اذا اسلم هو وهي وثنية او مجوسية ودرتها فارجب  
 لها النفقة واما بغير معصية مثل الفرقة بخيار البلوغ وغيرها فيجب لها النفقة على ما تقدم  
 بيانه ههنا في النفقة واما السكنى فهي واجبة لها في جميع صور الفرقة بمعصية او بغير معصية  
 لان الفرقة ابيت مسجون عليها فلا تسقط بمعصيتها واما النفقة فواجبة لها لتسقط



بعضية من قبلها كذا في الغاية ولو اردت مطلقا انك تسقط نفقتها لانها تجلس حتى تنوب ولا نفقة  
للمجوس لا تسقط لو مكنت ابنة اى مكنت بعد الطلاق البائن وحدا او ثلثا لان الفرفة تنسب بالطلاق  
البائن من قبله وكذا النفقة ولا عمل فيها للفقير من قبلها بعده وهو القياس في الردة بعد  
الثالث ايضا الا ان لها النفقة للمجوس على ما ذكرناه ولا حجب في المكنت ولو مكنت ابنة في عدة  
الطلاق الرجعي تسقط النفقة عنه لان الطلاق الرجعي لا يوجب الفرفة فكان وقوع الفرفة  
بمكنتها لا باطلاق **فصل** ونفقة الطفل ذكرنا ان اوانا فاجل في البالغ اذا كان ذكرا فانه  
لا يجب نفقة على ابيه وعلى غيره من الاقارب على الصحيح على ما في اقول في نفقة تفضل وهو  
ان الاب اما غني او فقير والا واما صغار او كبار فالابان كان غنيا والاولاد كبارا انا  
او ذكورا فالاناث عليه نفقتهم الى ان يتزوجن اذ لم يكن لهن مال واذا طلق وانقضت عدتهن  
عادت نفقتهم على الاب والذكور اما عاجز عن الكسب لزمانه او اعرج او شلل او ذهاب عقل  
فعلية نفقتهم وكذا اذا كان من ابناء الكرام والناس لا يستاجرهم فوجع وكذا طلبة العلم  
اذا كانوا ايتهم الى الكسب فنفقتهم على ابائهم وان كان الاولاد الاب غنيا والاولاد صغارا  
فان لم يكن لهم مال فعلية نفقتهم الى ان تبلغ الذكور وحد الكسب وان لم يبلغ وان كان لهم مال  
فاما حاضر او غائب فان كان حاضرا فنفقتهم في ما لهم وان كان غائبا فعلى الاب نفقتهم ثم  
يرجع في ما لهم ان اتفقوا بن افاضى او با شهاده على انه انفق ليرجع وان اتفق بنه ارجع  
بلا شاهد لا يرجع قضاء ويجوز ديانته في العاوى اذا اشترى الاب الطعام للصغير من  
مال نفسه وللصغير مال فالاب متبرع استمسك وان كان الاب فقيرا فان كانوا غنيا  
كبارا يقدران على الكسب فلا شئ على الاب وكذا اذا كانوا صغارا غنيا وان كان الاب فقيرا  
فان كانوا صغارا وكبارا عاجزين عن الكسب والاب ايضا عاجز عن الكسب قبل نفقتهم في  
بيت كنان وان كان الاب قادرا على الكسب فعليه الكسب ونفقتهم من كسبه ولو امتنع عن الكسب  
حبس كذا في فتح القدير وقال في الخلاصة والذكور من الاولاد اذا بلغوا حد الكسب ولم يبلغوا  
علم في انفسهم يدفعهم الاب ليعمل يكسبوا وبولجرهم وينفق عليهم من اجرهم وكسبهم  
واما الاناث فليس للاب ان يواجرهن في عمل او في خدمة فان كان الاب مبدرا يدفع  
كسب الابن الى امه كانه سائر ماله ولو كان الاب ذمنا ينفق بالنفقة على الجد ولم يرجع  
على احد بالانفاق وذكر فيها ايضا لو كان للفقير اولاد صغار وجد موسر لم تفرض النفقة

على الجد لكن يؤمر الجدة بالانفاق وذلك دين على والد الصغار وذكر في الجوامع النفقة ان الاب  
اذا كان موسرا فعليه نفقة الطفل وان لم يكن موسرا وله جد او ام او خال او عم موسر يجبر  
على نفقة الطفل ويرجع بها على الاب اذا ايسر وكذا يجبر لا بعد اذا غاب الاقرب ثم يرجع عليه  
الفقير فيد بالفقير لان النفي ياكل من مال نفسه ان كان له مال حاضر على ما ذكرناه على ابائه  
خاصة وان خالفه في الدين على ما في الحاوى القدسي لا يشاركهم فيها الحد كنفقة الابوين  
والزوجة اى كان نفقة الابوين على الاب ونفقة الزوجة على الزوج لا يشاركها فيها الحد  
هذا في ظاهر الرواية وفي رواية عن ابي ان نفقة الاولاد الصغار على الاب والام انقوتا  
بحسب مبرائنا ووجه الظاهر قلنا وعلى الولود له رزقهم وكسوتهم والولود له هو الاب في ذلك  
انه قلنا اوجب رزق الوالدات على الاب بسبب الولد بناء على ان الحكم المسبق يقضي عليه كذا  
فلان يجب نفقة الاولاد عليه اولى وانما لم يشاركه فيها احد لانه لا نسب اليه الولد بدم الملك في  
قوله تعالى وعلى الولود له دل بطريق الاشارة على انفاده بالانفاق عليه اذ لا يشارك احد في  
تلك النسبة فلا يشاركه في الانفاق عليه ايضا فان قيل قد مر مرارا ان عدة لزوم الاتقان  
لهن على الزوج هو الاجتناس فلو كان غيره عدة ايضا لزم نوارد العلتين المستقلتين على  
معلول واحد شخصي وذلك لا يجوز قلنا ان العلة في الحقيقة هو الولد لانه هو السبب  
للحزنية الحاصلة بين الزوجين والولد والاجتناس عدة العلة والعقد الصحيح سبب يقضي  
اليه فيجوز اضافة الحكم اليه قبل تحقق الولد فاذا تحقق بضاف الحكم اليه وقد يستدل  
عليه بطريق السبر والتقسيم بان الابنة المذكورة قلنا ان نفقته مشاركة احد في نفقة  
الزوجة بتفديم الطرق دل على نفقته مشاركة في نفقة الولد ايضا لان كل منهما لا يقبل الا <sup>بشهاد</sup>  
فذلك النفقة الثابتة بها فاذا اتفق الاثنان قاما ان ثبت على الاب او على غيره لو لم يثبت  
على احد لا سبيل الى الثاني والثالث فتعين الاول ولا يجبر امة على رضاعه لما قرآن كفايته  
على الاب واجرة الرضاع كالنفقة تجب على الاب لا على الام ولا لها عت لا تقدر على الاضاع  
لعذر بها فلا معنى للجبر وقال بعض اهل التفسير معنى قوله تعالى لا تضار والدة يولدها اى  
بالزامها الا رضاع مع كراهتها ومعنى قوله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين  
اجنار عن فعلهن حين فعلن لا يجاب بملن بطريق الامر ولو سلم انه امر لكنه للتدب <sup>وسلم</sup>  
انه للوجوب لكن لا مطلقا بل فيما اذا لم يوجد من يرضعه غيرها على ما اشار اليه بقوله لا اذا ثبت



يعلم وجدان غيرها او عدم قبول الطفل ثدي غيرها ولو سلم انه للوجوب عليها فيجوز ان يحل  
 على الوجوب عليها ثديا حتى لا يجوز استئجارها الارضاع ولدها لان الارضاع حق مستحق  
 عليها وبانته واستأجر الاب من برصه لان الاجر عليه عندها اي عند لم الولد لان كثرة  
 لها بحق الاحصاء والحضانة ولا يلزم ان تمكث لمرصعة في بيت الام الا ان يشترط ذلك بل لها  
 ان ترصعه ثم ترجع الى منزلها فيما يستغني عنها فيه من الزمان وتحل البصية معها اليه او تقول  
 لغيره فترضعه عند فناء الدار ثم تدخل البصية الى امه ولو استأجرها اي استأجره الولد  
 وهي اي الام زوجته او معتدته من طلاق رجعي لترضع ولدها لا يجوز لان الارضاع مستحق لها  
 ربانة لما تواتر من قوله تعالى والوالدان برصعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها لانها لو لم تجز  
 لارضعته لزيادة شفقها عليه ثم لما اقدمت على الارضاع بالاجر ظهر عدم عجزها فصار  
 قادرة عليه فكان الارضاع واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر وهذا في معتدة الرجعي بوجه  
 واحدة لعينام النكاح من كل وجه وفي معتدة الباتين روايتان في رواية جاز استئجارها  
 لان النكاح قد زال فصارت اجنبية وفي رواية اخرى لا يجوز لان النكاح باق في حق بعض  
 الحكم حتى تجب لها النفقة والسكنى فيها ولا يجوز دفع زكوة اليها ولا تقبل شهادته لها  
 على ما في الكفاية والتهذيب وبعد انقضاء العدة من رجعي او باتين يجوز استئجارها للارضاع  
 لان النكاح قد زال بالكلية وصارت اجنبية فان قيل فدمر ان الارضاع واجب عليها عند  
 تحقق عدم العز وبالاقدام على الارضاع تحقق عدم عجزها فكان الارضاع واجبا عليها فلا يجوز  
 استئجارها في مقابلة فعل الوجوب عليها وهذا المعنى بعينه ثابت فيما اذا استأجرها للارضاع  
 ولدها منه بعد العدة ومقتضاه ان يجوز الاستئجار بعد العدة ايضا كانت العدة وهذا  
 لان له الدان في قوله تعالى والوالدان برصعن اعم من الباتين فكان اجاب الارضاع اعم من  
 المكوثات والرجعيات والبواين قبل العدة وبعدها والمنع من اخذ الاجرة والاستئجار هو  
 الوجوب وهو علم فيمنع العمل اذا ظهرت قدرته على الارضاع بالاقدام عليه باجرته  
 اذ قد كان ليعيب عنه بان الارضاع من نفقة الولد وهي على الاب لا على الام ودفع بان هذه  
 النفقة اوجها الذي له ولا ية الاجاب على الام بعد ان وجد رزقه لها بادارته فليتم  
 منها حتى الغنى لا يختار في ما وحبها الفامه ثديا وهذا الاجاب ثبت لبعض برصعن اولاد  
 فالحق في الجواب انه ثبوت وجوبها الارضاع مفيد بايجاب رزقها عليه بقوله وعلى الولد

رزقهن وكسوتهن في حال الزوجية والعدة هو قائم برزقها فيجب الارضاع عليها عند عدم ظهور  
 العجز وفيما بعد العدة لا يقوم هو برزقها فنقوم الاجرة مقامه كذا في فتح القدير وهي اي الام  
 الحق من غيرها من الاجاب بعد انقضاء عدتها لزيادة شفقها عليها ان لم يطلب رزقا على  
 الغير في الاجرة وان التمس الزيادة على غيرها لم يجبر الاب عليها دفعا للفرع عنه وفيه اشارة  
 الى ان الام الحق من الاجنبية وان كانت الاجنبية متبرعة في الانفاق على الصغير وفيه تفصيل  
 قال في البحر وظاهر المتون ان الام لو طلبت الاجرة على ليرة للمثل والاجنبية متبرعة بالارضاع  
 فالام اولادهم جملوا الام الحق في سائر الاحوال الا في حالة طلب الزيادة على اجرة الاجنبية  
 والمصرح بخلافه كانت البتة وغيره ان الاجنبية اولى لكن انما هي اولى في الارضاع  
 اما في الحضانة ففيه قولان كجمل وغيره وجعل طلق امرأته وبينها بصية وللصبي ع ارادت  
 ان تربيته وتمسك بغير ليرة من غير ان تمنع الام عنه والام تاتي ذلك ونطالب الاب بالاجرة  
 ونفقة الولد فالام الحق بالولد وانما يبطل حق الام اذا تمكنت الام في ليرة الرضاع بانته  
 من اجر مثلها والصحيح انه يقال للام اما ان تمسك الولد بغير ليرة واما ان تدفع الى امه انفق  
 ولم ار من صرح بان الاجنبية كالمدة في ان الصغير يدفع اليها اذا كانت متبرعة والام  
 تريد الاجرة على الحضانة ولا تنافس على امه لانها حاضنة في الجملة وقد ذكر الاستاذ عن  
 هذه المسئلة في زماننا وهو ان الاب ياتي باجنبية متبرعة بالحضانة قبل يقال للام  
 كما يقال لو تبرعت امه وظاهر المتون ان الام تاحظه باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى  
 بخلاف امه على الصحيح الا ان يوجد نقل صريح في ان الاجنبية كالمدة والفاظ امه ليست  
 قيد الحذر انما بل كالحاضنة كذلك بل الحالة اولى لانها من قرابة الام ثم اعلم ان ظاهر قولهم  
 ان ليرة الارضاع غير نفقة الولد لان الطفل للفايرة فاذا استأجر الام للارضاع لا يكتفي  
 عن نفقته لان الولد لا يكفي له اللبن بل يحتاج معه الى شئ اخر كما هو المشاهد خصوصا الكسوة  
 فيقدر القاضي له نفقة غير ليرة الرضاع وغير ليرة الحضانة فعلى هذا يجب على الاب ثلثة ليرة  
 الرضاع وليرة الحضانة ونفقة الولد هذا كله كلام البحر ثم قال لكنه قال في كفايته وبعد  
 الفطام يفرض للقاضي نفقة الصغير على طافة الاب ويدفع الى الام حتى تنفق على الاولاد  
 انفق الا ان يقال مراده النفقة الكاملة بخلافه في رضى الارضاع فانها قليلة وفي كفايته  
 وان كان للبصية مال فمؤنة الرضاع ونفقته بعد الفطام مال الصغير ولو استأجرها



وهي زوجته او مئنته عن طلاق الارضاع ولده من غيرها صح لان ارضاع هذا الولد غير مستحق  
عليها بخلاف ولدها منه على ما مر ونفقة البنت بائنة فيدها بالبائنة لان نفقة الصغيرة تنق  
ذكرها في اول الباب والابن البالغ زمانا او على او اشق على الاب حاصة ان كان الاب غنيا وليس  
لهم مال ولا يقدران على الكسب والا فنفقتهم في مالهم وكسبهم على ما قدمناه وبه اي يلزم  
نفقة الاولاد مطلقا على الاب بغير قيد على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها وهو المروي عن الحكماء  
والاول ظاهر الرواية وقد منا وجهها وعلى الموسر يسارا يحرم الصدقة لعنى نصاب الفقرة  
واختلفوا في معنى الموسر ههنا فان في البحر نقل عن الحائنة والموسر في هذا الباب من يملك بالا  
فاصل عن نفقة عياله ويبلغ الفاضل مقدار ما يجب فيه الزكاة انتهى وقال في الخلاصة نقل  
عن نوادر ابى يوسف بشرط نصاب الزكاة ثم قال وهكذا قال الصدر الشهيد في الفتاوى  
الصغرى انه لو انقص من نصاب الزكاة درهم لا يجب وبه يفتى لكنه حرم ولا قبل هذا  
بان الشرط هو النصاب المحرم للصدقة وصحة في العناية معلل بان النفقة اشبه بصدقة  
الفقر لكونها مؤنة من وجه صدقة من وجه والنفقة مؤنة من كل وجه فلما لم يشترط  
لوجوب صدقة الفقر نصاب الزكاة فلا لا يشترط ههنا وهي مؤنة من كل وجه اولى  
انتم فاختلف في التخييل والفتوى ثم الظاهر فيد الابن بالموسر يسارا يحرم الصدقة  
ان لا تجب النفقة للابوين على الابن الموسر الفقير ولو كسوبا لكنه ذكر في الخلاصة نقل  
عن الاقضية ان نفقة الابوين على الابن الفقير المكسوب فانه قال الفقهاء ثلثة انواع فقير  
لا مال له وهو قادر على الكسب فالتحتم ان يدخل الابوان في نفقته كعياله الثاني فقير  
لا مال له وهو عاجز عن الكسب لا يجب عليه نفقة غيره خلا الزوجة الثالث ان يفضل كسبه  
عن قوته فانه يجبر على نفقة ابنته الكبيرة والابوين والاجداد كذا في البرازية ولا يخالفه  
ما ذكره في البرازية وفي الخلاصة ايضا قبل هذا حيث قال نقل عن الاصل نفقة الوالد  
على الابن الموسر واجبه سواء كان الاب قادر على الكسب او عاجزا بان كان زمانا يجوز ان  
الموسر فيه اعم من الموسر مالا ومن الموسر كسبا وعلا وانما يخالفه ما ذكرنا عنه انما اعنى  
قوله ويشترط النصاب وهو المحرم للصدقة هذا وانما قيده بالموسر لانه لو كان معسرا  
لا تجب عليه نفقة اصوله لما في الخلاصة والبرازية عن الاصل اذا كان الاب والابن  
معسرين لا يجب على احدهما نفقة الاخر وعن ابى يوسف اذا كان الاب زمانا ايضا لابن الى

نفسه ويدخله في عياله كيد بكسبه يضيع اطلاق الموسر فشم الابن الصغير والكبير الموسرين لان نفقة  
الاب المعسر على الابن الموسر ولو صغيرا على ما عليه فتوى مشايخ الاسلام نفقة اصوله  
الفقر اي ابويه واجداده وجدته وان خالفوه في دينه فان اختلف الدين لا يسقط  
نفقة الوالدين والولد والزوجة والجدا اذا كان الاب ميتا اما الابوان فلقوله تعالى  
وصاحباه في الدنيا معروفا نزلت في سعد بن ابى وقاص حين اسلم هو وابى امه عن الاسلام  
ولم تاكل ولم تشرب ثلثة ايام حتى غشي عليها فاني سعد النبي عم وشك في ذلك ونزلت هذه الآية  
وليس من المعروف ان يعيش الولد في نعم الله ويترك من كان سبيلا له في تلك المعيشة يوت  
من الجوع واما الزوجة فلا نهى للاحتباس وقد وجد ذلك ثم اطلاق قوله الفقهاء بواق  
قول الشرحسي فانه قال اذا كان الاب فقيرا تجب نفقته على الابن الموسر سواء كان الاب  
قادر على الكسب او لم يقدر وهو رواية الاصل على ما ذكرناه انما يخلف قول الحلواني انه  
لا يجبر الابن على نفقة الاب الفقير اذا كان الاب قادر على الكسب بناء على ان علة الاستحقاق  
للفقرة هو الفقر وهو تندفع بالكسب والامام الشرحسي فرق بين نفقة الولد ونفقة الوالد  
فان الولد البالغ اذا كان قادرا على الكسب لا يجبا نفقته على الاب بالانفاق ووجه الفرق  
ان للوالد فضلا على الولد حيث اعتبر حاجته ضرورة كانت كالنفقة والكسوة او  
غير ضرورة كشهوة الفرج فان للوالد استحقاقا سنيلا وجارية الولد وليس للولد استحقاقا  
اسنيلا وجارية الولد فلو شرط ههنا عجز الولد عن الكسب لا يستحق نفقته على ولده  
كما شرط في حق الابن لوقت المساوات مع قيام دليل المفاضلة بالسوية بين الابن الموسر  
والبنت الموسرة انما قيدناه بالكسار لان الولد لو كان معسرا لا يجب نفقته على ما ذكرناه  
انما هذا في ظاهر الرواية وهو الصحيح على ما في البداية وبه يفتى على ما في الخلاصة والبرازية  
وفي رواية الحسن عن ابى الهيثم بن الابن وابنته اثنتان على فئاس البراءة وعلى نفقة ذوى  
الارحام للذكر مثل حظ الانثيين ووجه الظاهر للابوين تاويله في مال الولد لقوله  
انت وما لك لا يبك فكانا غنيين بما لا تولد بهذا التاويل وهذا المعنى يشمل الذكر والانثى  
من الولد على السواء وهذا ظهران الولد لا يشترط له نفقة اصوله الفقراء لانها  
لما صار غنيين بما لا تولد لزم ان لا يجبا نفقته على غير الولد لان الغنى لا يجبا نفقته على غير  
ويقتربها اي في نفقة الاصول القرب والخربة اي في ظاهر الرواية وهو الصحيح على ما مر



فلو كان له بنت وابن ابره فنفقته على البنت مع ان ارثه لها نصفان ولو كان له بنت بنت ولح  
فنفقته على بنت البنت مع ان كل ارثه للاخ ولا شيء لبنت البنت لانها من ذوى الارحام واعلم  
ان الاصل في نفقة الوالدين والولود ان يعتبر القرب والحرثية لا الكبريات وان استويا  
في القرب نجب على من له نوع رجحان وان لم يكن لاحدهما نوع رجحان فيجب النفقة بقدر  
الكبريات وبيان هذا الاصل انه اذا كان للفقر والد وابن موسر ان فالنفقة على الوالد  
لانه اقرب اليه من ابن الابن وان كانت له بنت وابن ابن فالنفقة على البنت خاصة وان كان  
الكبريات بينها لان البنت اقرب وان كانت له بنت بنت ولح لاب وام فالنفقة على ولد البنت  
ذكر كان او انثى وان كان الكبريات للاخ وان سفل اولاد الولد سواد كانوا اولاد البنت  
او اولاد الابن فهم سوان في النفقة عليهم دون الاخ ولو كان له والد وولد موسر ان  
فالنفقة على ولده وان استويا في القرب لان الولد يرجع على الوالد باعتبار التاويل في  
ملكه على ما ذكرناه انفا ولو كان له جد صحيح وابن ابن فالنفقة عليها على قدر ميراثها استدا  
للجد واما لابن الابن ولو كان له جد صحيح وام فالنفقة ثلثها على الام وثلثان على الجد  
ولو كان له جد صحيح وجدة فسدس النفقة على الجد وباقيها على الجد وهكذا واستشهدوا  
على هذا الاصل بمسائل المفسر من ان المسلم المفسر اذا كان له ابنا موسر لاحدهما مسلم  
والاخر ذمي فنفقته عليها بالسوية وان كان الارث لا يجري بين المسلم والكافر لاستوائهما  
في القرب وكذا اذا كان له ابن لغيره ولح مسلم فالنفقة على الابن دون الاخ المسلم وكذا  
اذا كان للفقير ابنة ومولى عتاقه فالنفقة على الابنة وان استويا في الكبريات كذا في  
اختصاصه والبرازية ولا يخفى عليه ان هذه المسائل مبنية على الاصل المذكور ايضا  
فالاستدلال بها عليه ليس على ما ينبغي وفي نفقة الفينة له عم وجد اب الام موسر ان  
فنفقته على اب الام وان كان الكبريات للمم ولو كان له ام واب الام موسر ان فقلى الام وفيه  
اشكال قوي لانه ذكر في الكتاب اي المبسوط اذا كان له ام وعم موسر ان فالنفقة عليها اثنتان  
فلم يجعل الام اقرب من المم وجعل في المسئلة المتقدمة اب الام اقرب من المم ولزم منه ان يكون  
النفقة على اب الام مع الام ومع هذا اوجبها على الام ويتفرع عن هذه الجملة فرع اشكل  
اجواب فيه وهو ما اذا كان له ام وعم واب الام موسرون ونجمل ان يجب على الام لا غير  
الارباب الام ما كان اولي من المم والام اولي من اب الام كان الام اولي من المم لكن يتركها لغيرها

ونجمل ان يكون على الام والمم اثنتان انتهى وعليه اي الموسر هذا شروع في بيان نفقة ذوى الارحام  
بعد بيان نفقة الوالد والولد والزوجة نفقة كل ذي رحم محرم منه اي من الموسر والفرق بينها  
عموم وخصوص من وجه لصدقها على البنت وصدق الاول على بنت المم دون الثاني لجواز نكاحها  
وصدق الثاني دون الاول على الاخت الرضا عية والمراد به هنا من لا يحل نكاحه على الثاني  
كالأخوة والاختوات والاعام والعمات والاحوال والحالات ان كان فقير صغير او انثى صغير  
او بالغة او ذكرا فقيرا من اولى اولى المحسن الكسب كونه بالعلم المجتهد الحق او لكونه من ذوى  
البيوتات او طالب علم لا يمتدى كسبها لان الصلة في القرابة القريبة دون البعيدة  
والفاصل بينها كونه ذا رحم محرم حتى لا يجب لذى رحم ليس يحرم ولا المحرم ليس لذى رحم  
كالاخت الرضا عية والاصل فيه قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فان ذلك اشارة الى اول  
الاية وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فدل على ان على الوارث النفقة وتبين  
بذى الرحم المحرم كان بقرارة ابن مسعود فانه قرأه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك  
لان قرأته مسبوقة من البني عم فيجوز التقييدها وانما اشترطت الصفات المذكورة من الصغر  
والانوثة والارمانه لانها اماره الحاجة لتحقيق العجز بها فان القادر على الكسب غنى بكسبه  
لا تجب النفقة له على الغير وهو القياس في الابوين ايضا على ما اخبره لحوالي كتماننا  
العلية وقلنا انها لا يكونان غنيين بقدرتها على الكسب وهو ظاهر الرواية واختاره الامام  
الشرحسي على ما ذكرناه والمراد بطالب علم ههنا هم المستغفلون بالعلوم الشرعية والآدية  
لا بالحدود والركبة وهذه بيانات لفقد سفة علمها صرح به في البرازية والمراد بالعلوم  
الشرعية اصول الدين واصول الفقه والحديث والتفسير والفقه والفرائض داخل  
في الفقه وعلم المناظرة في اصول الفقه والمنطق مقدار ما يحتاج اليه في ترتيب المقدمة  
وتصوير الدليل داخل في الكلام لان معرفة مقدار ما يحتاج اليه في الاستدلال من امر  
الدين واجب حتى قال حجة الاسلام الفراءى لم يعرف للمنطق لا ثقة لعله لانه ميزان  
العلوم والذي منه بعض المتأخرين من تعلم المنطق هو الزائد على قدر الحاجة والمراد بالعلوم  
الآدية هو العلوم القرآنية المتنوعة الى انواع ويحير اي كوسر عليها اي على نفقة ذى رحم محرم  
منه وذلك لا يفاحق مستحق عليه ونقدراى نفقة ذى الرحم المحرم بقدر الارث على  
التنصيص على الوارث في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك تنبيه على اعتبار المقدار لان ترتيب



الحكم على المشتق يدل على علية للاخذ فيثبت الحكم بقدر عدته ولان الغرم بالانعم وعلى هذا الواهي  
لورثة فلان وله بنون وبنات كانت الوصية لهم قدر الكبريات حتى لو كان له اخوان جمع اخف  
متفرقات موسرات لابو ام ولاب ولام فنفقة عليهم انما ساء كايثر منة فان اصل المسئلة  
من سنة ثلثة منها لابي وام وواحد منها لابي وواحد منها لامي فجميع سهامهم خمسة من الباقي  
من الرد وعليةم فجعلت مسائلهم من خمسة ثلثة لخاس الكبريات لابي وام والخمس لابي والخمس  
الاخر لامي فكذا النفقة وعلى هذا لو كان الرجل زنا معسرا وله ابن موسر صغير او كبير زن  
وللرجل ثلثة اخوة متفرقون موسرون فنفقة الرجل على اخيه لابي وام وعلى اخيه لامي  
اسداسا بحسب ميراثا خمسة اسداس لابي وام وسدس لامي وسقط الاخ لابي بالاخ  
لابوين واما نفقة الولد فعلى الاخ لابي وام خاصة لان ميراث الولد عند عدم الاب  
خاصة فانه عم لابي وام فلا يرث معه العم لابي وام ويعتبر فيها اى في نفقة ذوى الاولام  
اهلية الارث لاحقيقته اى كونه وارثا في الجملة وان كان محجوبا بغيره لان سببا استخاف  
النفقة عند القضاء قيام سبب الارث لاحقيقة الارث لانها لا تكون الا بعد موت  
من له النفقة ولا نفقة بعد الموت وعلى هذا يكون المراد بالوارث في قوله تعالى وعلى الوارث  
مثل ذلك من ثبت له كبريات في الجملة لاحقيقة الولد لسبق رادة حقيقته على ما ترى  
فاذا كان المراد اهلية الارث فنفقة من له حال وابن عم موسرين على حاله لانه ذو رحم  
محرم منه يمكن ان يرث من له النفقة بناء على اوزيت قوى الارحام بان يموت ابن العم قبله  
وان كان محجوبا به حال حيوته وفي الخلاصة والمراد من الوارث المذكور في الآية كونه اهلا  
للارث لا كونه وارثا حقيقته وعند الاستواء في الحرمة يرجح من كان وارثا حقيقته في هذه  
الحال حتى لو كان له عم وحال فالنفقة على العم وكذا لو كان عم وعمه وحاله فالنفقة  
على العم وكذا لو كان العم معسرا فالنفقة على العمه والحالة انما على قدر ميراثها ويجعل العم  
كالميت ونفقة زوجة الاب على ابنة ونفقة زوجة الاب على ابنة ان كان الابن صغيرا  
فقيرا او زنا كبيرا وفي الخلاصة عن القواي الابن يجبر على نفقة زوجة ابية اما الاب  
فلا يجبر على نفقة ابنة وفي النفقات لشمس الائمة الحواني قال في رد المحتار رواية تجبر  
وفي رواية النافذة نفقة زوجة الاب اذا كان الاب صغيرا او بزرمانه ويجتنب الى الخدمة ما اذا كان كبيرا  
فلو كان في المحيط فضل هذه الرواية لافرق بين الاب والابن فان الاب اذا كان بهذه المثابة يجبر الاب

على نفقة خادمه ولا تجب نفقة للغير على فقير الا على الزوج ولو فقير للزوجة لانه الزمها بالنفقة  
فلا يسقط بالعجز لانها جزء الاحتماس وقد وجد ذلك والولد الصغير الفقير او الكبير الفقير  
العاجز عن الكسب لزمانه او شل او اعى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولا مع  
اختلاف الذين الا للزوجة لما ذكرناه ايضا وقراية الولد اعلى اى الابوان والاجداد والجد  
واسفل اى الولد وولد الاب لان نفقتهم من الاعلى والاسفل باعتبار الجزية وجزء المرد  
معق نفسه فكل لا يمنع نفقة نفسه بكفره لا يمنع نفقة جزية ايضا الا انهم اذا كانوا بغير  
لا يجيب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستامين لانهم ينبتون عن البر على من يقاثلنا في الكذب  
وللاب الفقير بيع عرض بفتح العين وسكون الراء غير النفدين من المنقولات ابنة الغائب للنفقة  
عند ايج استحسانا لان للاب ولاية حفظ مال ولده الغائب كالوصي بل اولى منه لان  
الوصي يستفيد الولاية من جهته وسبع المنقول من باب الحفظ لانه يحشى عليه التلف  
ولهذا يملكه الوصي فاذا باع العروض صار الثمن من جهته حقه فله ان ينفق منه بخلاف غيره  
من الاقارب لانهم ليس لهم ولاية الحفظ في ماله لا بيع عقاره لان العقار محصى بنفسه  
لا يحشى عليه التلف فلا يكون بيعه من باب الحفظ فان في فقير الغدير لا يجوز بيع الاب  
عقار الابن لنفقته الا اذا كان الابن صغيرا او مجنونا ولا يجوز لغيره مطلقا العقار  
عرف الشرح العرصة المملوكة مبنية كانت او لا واما البناء والاشجار في المنقولات كذا في  
شرح النقاية للهيستاني فعلم منه ان ما يبنى على الاراضي الاميرية من قبيل المنقولات لا من  
قبيل العقار لان الارض ليست بملك والبناء مع قطع النظر عن العرصة ليس بعقار و به اقر  
مشايخ الاسلام ولا بيع العرض ليس له اى للاب على الابن سواها اى سوى دين النفقة لعدم ضرور  
خوف التلف او النكاح كانه دين النفقة وهو العلة ولان البيع للدين سوى النفقة يحتاج الى  
القضاء والقضاء على الغائب باطل عندنا ولا للام بيع ماله اى مال الابن عرضا او عقارا  
لنفقته وفي الخلاصة عن الاقضية ان للابوين بيع مال الابن للنفقة وكذا في رواية القدر  
والتوفيقينها اما ان يحمل على الروايتين على ما هو الظاهر من الخلاصة فانه جزم بان الامر  
لا يبيع مال الابن في ظاهر الرواية فما اختاره المصنف كان ظاهر الرواية وجهه ان جواز  
البيع للاب ثبت على خلاف القياس فلا يلحق به بيع الام واما ان يكون رواية الاقضية والقدر  
ما ولا بان الاب هو الذي يبيع لكنه لمنفقها فاضا فليسع اليها من حيث ان منفعة البيع تعود



اليها و في النفاية وهو الظ وعندها لا يجوز للاب ايضا وهو القياس لان ولاية الاب زال بلوغ  
الولد الا في بيعه تحمينا كما لوصى وليس في بيعه في هذه الحالة تخصيص ولهذا لا يملكه حال  
حضرته لكن ان تركناه بالاستحسان لما ذكرناه و في الخلوصة لا يجوز للاب بيع عفار الابن بنفقة  
عندنا في الا اذا كان الابن صغيرا وان كان كبيرا لا يبيعه بالاجماع واما المفقول اذا كان الابن  
حاضرا فكذلك لا يبيعه بالاجماع وان كان غائبا يبيعه عندنا في خلافها في محل الخلاف لمران  
ولا ضمان عليها اي على الابوين لو انفقا من مال من جسد النفقة للابن الغائب عندها لان  
نفقها واجب عليه قبل القضاء فاستوفيا حقها ولو انفق المورع مال الابن الغائب عليها اي  
على الابوين بغير امر القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير من غير ولاية ولا ينافي بخلاف ما  
اذ امره القاضي لانه ملزم لو لا تده عليه انما قلنا قضا لانه لا ضمان عليه ديانة على ما صرح به  
في فتح القدير وهذا لانه لم يزد بذلك الا الصلح ثم لزوم الضمان في القضاء ليس على اطلاق  
بل في موضع كان فيه قاض ولم يكن له راي في الاتفاق واما اذا لم يكن في موضع يمكنه  
استطلاع راي القاضي لا يغير في القضاء ايضا استحسانا كذا في الخلوصة والبرازية  
عزوا الى النوادر وكذا قال مشايخنا في رجلين كانا فاعيا على احداهما فانفق الاخر على منعي عليه  
من مال الغني عليه لم يضمن استحسانا وكذا العبد لما دون ذلك في التجارة اذا مات مولاه فجهزه  
وانفق عليه وعلى نفسه في الطريق لا ضمان عليه استحسانا وكذا عن مشايخ بلخ في مسجد  
له اوقاف ولا متولي له فقام رجل من اهل الحلة في جمع ريعها وانفق على مصالح المسجد  
فيما يحتاج اليه من شراد الكريت والحصير والخيش لا يضمن استحسانا كذا في فتح القدير  
وعن محمد بن مات واحد من تلميذه فناء محمد كنبه وانفق في تجهيزه فقيل له انه لم يامر بذلك  
فتلى قوله تعالى والله يعلم كلفس من المصلح ولا يرجع المورع بعد الضمان عليها اي على الابوين  
لانه بالضمان ملكه مستندا الى وقت التقدي فبين ان تبرع بملكه وكذا الحكم في عبد مشترك  
بين اثنين فتاب احدهما فانفق الاخر في غير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه فانه متبرع في  
اتفاقه وكذا النخل والزرع وكذا المورع والمكتف اذا انفق على الوديعة او اللقطة فالمفق  
متبرع وكذا في الدار المشتركة اذا استرمت فانفق احدهما في مرمتها بغير امر صاحبه وبغير  
امر القاضي فهو متبرع وان مات الاب وترك اولاد صغارا وزوجة فتنفق كل واحد في نصيب  
فشيئ القاضي للصغير ما يحتاج اليه وينصب وصيا فان لم يكن في البلد قاض فانفق الكبار

على الصغار كانوا مستطوعين في القضاء ولو قضى بنفقة غير الزوجة من الاولاد والابا وغيرهم  
من الاقارب ذوي الرحم ومضت مدة بلا اتفاق سقطت لان نفقة هؤلاء يجب كفاية لها  
حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت الكفاية بمعنى المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها  
لانها يجب حقا للاحتباس حتى لا تسقط مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء  
فيما مضى فيه من معنى النفاضة على ما تقدم الا ان يكون القاضي امرا بالاستدانة عليه اي  
على الغائب واستدان في لا تسقط لان للقاضي ولاية عامة فصارا ذن كاذن الغائب  
وانما قلنا واستدان لما في البحر ان المص قد اخل بقيد لابتدائه وهو الاستدانة والافق  
كما استدانته كما تقدم في المبسوط والهاية وغيرهما حتى قال الطرسوسي ولقد غلط  
بعض الفقهاء ههنا في مفهوم كلام صاحب الهداية وقال اذا اذن القاضي بالاستدانة  
ولم يستدك فانها لا تسقط وهذا غلط بل معنى الكلام اذن القاضي في الاستدانة واستدان  
انتي كلام الطرسوسي قال في المبسوط فلو انفق بعد الاذن بالاستدانة من ماله لو مضى  
تصدق بها عليه فلا رجوع له عليه لعدم كماله انتي كلام البحر والذي ظهر منه لزوم  
الاستدانة بعد الاذن بالاستدانة من القاضي في نفقة الاولاد صغارا والكبار على  
ما هو الظاهر اطلاقا عامة الكتب حتى افني به مشايخ الاسلام ولكنه قال في الترتيلي نقله  
عن الحاوي نفقة الصغير نصير دينا بالقضاء دون غيره انتي وظن منه انه اذا قضى على  
الاب بنفقة ولده الصغير فتاب الاب واتفق الام يرجع على الاب بعد حمله بدو  
الاستدانة ولا بالامر بالاستدانة قلت فيه نظرا انه لا يلزم من كونها دينا على الاب  
بالقضاء جواز الرجوع عليه بعد اتفاقها من مالها بل بالاستدانة فان من ادى دين  
احد من مال نفسه بدون امر المديون بصير متبرعا فكذلك هنا وامر القاضي ههنا انما يؤثر  
في ثبوت الدين في ذمته لانه حتى الرجوع عليه اذ لو لم يامر القاضي لا يثبت الدين عليه  
قضاء ويدل عليه ما ذكر في الحائنة نقله عن الحاوي اي منها حيث قال فرق صاحب الحاوي  
بين نفقة الصغير وبين نفقة سائر المحارم فقال نفقة الصغير نصير دينا على الاب  
بقضاء القاضي فان كان القاضي بعد ما فرض نفقة الاولاد امرا بالاستدانة فاستد  
حتى يثبت لها حق الرجوع على الاب فمات قبل ان يؤدي اليها هذه النفقة هل لها ان تلخذ  
من ماله ان ترك مالا فذكر الحنفيا انه ليس له ذلك وذكر في الاصل ان لها ذلك وهو



الصحيح هذا الاستدانت بامر القاضي فاما اذا فرض القاضي نفقة الاولاد ولكن لم يامر بها  
 بالاستدانة فاستدانت ثم مات الزوج قبل ان يؤدي اليها ذلك فليس لها ان ياخذ من ماله  
 ان ترك مالا بالانفاق انتهى كلام الحائنه فلم منه لزوم الاستدانة بامر القاضي في حق  
 الرجوع على الاب في الاولاد والا فلا ترجع عليه بعد انفاقها من ماله وقال في الحائنه  
 ايضا نفلا عن الحقا فان كان الاب عاجرا عن المال والكسب فالقاضي يفرض نفقة اولاده  
 الفقراء عليه ويامر المرأة بالاستدانة على الزوج سواء التمت المرأة بذلك من القاضي  
 او لم تلتزم فاذا ايسر او قدر على الكسب طاب لئنه المرأة بما استدانت وكذا ان فرض القاضي  
 النفقة على الاب فتاب الاب وتركهم بلا نفقة فاستدانت بامر القاضي وانفق عليهم  
 فانها ترجع بذلك وكذلك هذا الحكم في مؤنة الرضاع اذا كان الاب معسرا فالقاضي يامر  
 المرأة بالاستدانة فاذا ايسر رجعت عليه بما استدانت وان لم تكن المرأة استدانت  
 بعد الفرض لكنهم ياكلون من مسئلة الناس لم ترجع على الاب بشئ فان كان بمقدار نصف  
 الكفاية اعطوا ان سقط نصف النفقة عن الاب ويصح الاستدانة في النصف الاخر فلم  
 منه ايضا انه لا بد من الاستدانة بامر القاضي في حق الرجوع على الاب وهكذا اقيمت به  
 مرارا لكنه قال في الحائنه ايضا نفلا عن الحاوي سنن ابو بكر عن صبي بين الابوين ففرض  
 القاضي له النفقة على الاب فاجتمعت النفقة وكانت الام تنفق من ماله قال لها ان يطلب  
 مقدارا من نفقة بعد ما فرض القاضي انفق فلم منه في نفقة الصغيرة جواز الرجوع على  
 الاب بمجرد قضاء القاضي بدون الاستدانة فظهر ان في المسئلة روايتين والذي  
 يفضيه النظر هو الاول لما ذكرناه وبديل عليه ايضا ما في فاضيلان رجل معسر له ولد  
 صغير ان كان الرجل يقدر على الكسب يجب عليه ان يكتب وينفق على ولده وان كان  
 لا يقدر على الكسب يفرض القاضي عليه النفقة ويامر الام حتى تستدين على زوجها ثم ترجع  
 الام بذلك على الاب اذا ايسر انفق فانه قيد الرجوع في نفقة الصغير بالاستدانة وهل  
 يلزمها ان يطبخ الطعام للصغير بعد الاستدانة على الاب بامر القاضي فقد رايته في ما شر  
 فتاوى شيخ الاسلام لا نفروى انها لا بد لها من طبخ الطعام للصغير بعد الاستدانة  
 له بامر القاضي واما اذا اكل من ماله فليس لها ان ياخذ ويرجع على الاب انتهى وفي  
 الزخيرة ان نفقة مادون الشهر لا تسقط بالمعنى ولو بعد القضاء لانها يسيرة ولو سقطت

515  
 بمضي المدة البسيرة لما امكن استيفاء النفقة وفي زكوة الجامع الصغير ان نفقة الزوجات  
 والا قارب مانعة بعد القضاء وجوب الزكوة فسوى بين الزوجات والا قارب وتختلفوا  
 في توجيه مراده فقال شمس الائمة مراده اذا اذن القاضي بالاستدانة وقال بعضهم مراده  
 اذا قصر المدة والفاصل بين المدة البسيرة والطويلة هو الشهر وعلى المولى نفقة رقيقة قننا  
 او مدبر او ام ولد لما في الصحيحين ثم اخبركم جعلهم الله تحت ايديكم فمن كان له اخوة تحت يديه  
 فليطعمه ما ياكل ويلبسه ما يلبسه بخلاف الكاتب لانه ملحق بالاحرار وعلى ما في كمال الدرر  
 وههنا مسئلة واقعة الفتوى وهي ان رجلا اودع جارية عند رجل ثم غاب عنها وتركه  
 الجارية عند الكورع بلا نفقة فهل للمورع ان يفرض النفقة بامر القاضي ليرجع عليه عند  
 حضوره في الخلاصة ما يدل على ذلك حيث قال فيها العبد اذا كان بين رجلين فتاب احدهما  
 فانفق الاخر بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه وكذا النخل والزرع وكذا الكورع والمثقف  
 اذا انفق على اودعية او اللقطة وكذا في الدار المشتركة اذا استمرت فانفق احدهما في  
 مرئها بغير امر صاحبه وبغير امر القاضي هو مستطوع انفق فقد دل بمفهومه ان المورع اذا انفق  
 بامر القاضي ليس بمستطوع لان المفهوم جهة في الروايات عندنا لكن المصحح في اخر نفقات  
 البحر والدرر ان المورع ليس له تقدير النفقة على المورع بغير اذنه بامر القاضي بل القاضي يامر  
 بالاجار وينفق عليه من لبرته او يامر بالبيع ويحفظ ثمنه لولاه لان كولي قد ينضرر  
 بالانفاق عليه لاحتمال استيفاء نفقته وفي مختصر القندوري اذا لم ينفق المولى على  
 العبد والا اكتسبا وانفقا على انفسهما فان لم يكن لها كسب يجبر كولي على البيع وهو ما ذكره  
 بقوله فان اتي اكتسبوا وانفقوا على انفسهم نظر اليهم ببقاء انفسهم ولولاه ببقاء ماله وان  
 لم يكن لهم كسب بان كانوا رعا او اعي او جارية لانها ليرثها الجبر على المولى على بيعهم لانهم  
 من اهل الاستحقاق وفي البيع ايضا حقهم وايضا حق المولى بالخلف وهو ان يخلو الزوج  
 فانه لا يجبر على طلاق زوجته فيما اذا امتنع عن الانفاق عليها فانه لو اجبر على الطلاق لفات  
 حقه لا الخلف فان فدا لم يجبر لفات حق المرأة اجيبا بانه نفوت الخلف فان نفقتها تصير دينها  
 على الزوج بالقضاء او الرضا وفي غيرهم من الحيوان يؤمر بالبيع حين امتنع عن الانفاق عليه وبانه لا  
 عم نهي عن تذبذب الحيوان دواه بود اود وفيه ذلك ونحو ايضا عن صناعة النمل كمال دواه  
 في الصحيحين وفيه ذلك ايضا ولا يؤمر قضاء لانه ليس من اهل الاستحقاق وكذا لا بد له من نفقة



انه يوم قضاء ايضا والاول اصح لما ذكرناه ولو كان له عقار وزرع وشجر بكرة له ان لا ينفق عليها  
 حتى يفسد للنهي عن صناعة للار ولكن لا ينفق به على ما في كماله **كتاب الاعناق** ذكره  
 بعد اطلاق لما سبته له في ان اسقاط يبنى على السرية والزوج كالتلاق حتى صح فليقله  
 لكونه اسقاطا وصار اعناق البعض كاعناق الكل لا يثنائه على السرية اما افساده في الملك  
 عند الامام او تحقيقا للعتق عند صاحبه ولم يقبل الفسخ كالتلاق لا يثنائه على الزوج ثم  
 العتق والعتاق في اللغة القوة مطلقا يقال عتق الفرج اذا قوي على الطيران وفي الشرع خلوص  
 حكمي عما ثبت في الادب ويلزمه ثبوت القوة الشخصية التي تصير للمر بها اهلا للشهادة والولاية  
 والقضاء ففي الاعناق الكفوى اثبات القوة مطلقا ومع الاعناق الشرعي ما ذكره بقوله هو  
 اثبات القوة الشرعية في الملوك والعتق اسباب منها الاعناق ومنها دعوى النيب ومنها  
 الاستبداد ومنها ملك القريب لنفسه ومنها زوال يد الكافر عنه كما اذا هرب عبد من مولاه  
 الكرمي الى دار الاسلام ومنها الدخول الى دار الحرب كما اذا اشترى الكرمي في دارنا عبدا مسلما  
 فدخل به في دار الحرب فانه يعتق عندنا صح ومنها الاقرار بحرية العبد اذا اشتراه بعد ذلك  
 وله شروط واليد اشار بقوله اما يصح من مالك مسلما كان للمالك واكافرا لم يملك بان يكون  
 عاقلا بالغيا شرط الملك لان ازالة كلك من لم يكن مالك لم يصح منه ازالة وشرط الحرية  
 لان العبد مملوك لا مالك ولذا قالوا مال العبد لولاه بعد العتق لما روي عن ابن مسعود انه  
 قال لعبدته اني اريد ان اعتقك فاجبرني بمالك فاني سمعت رسول الله ص يقول يا رجل لمخو  
 عبده فلم يجبره بماله فهو لستيد وشرط العقل انه يصرف شرعي والمجنون ليس باهل له  
 ولهذا لو قال للعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا في القول قوله لانه لما استند الاعناق  
 الى حاله من قبله له كان انكارا منه له والقول قول المتكبر بخلاف السكر والمكره والهزل قلنا  
 ليست بمنافاة له بل عتق السكران والمكره والهزل واقع على ما في كفاي القدسي وسياتي  
 مصرحا وشرط البلوغ لان الصبي ليس من اهل الاعناق لكونه ضرا ظاهرا حتى لا يملكه الولي  
 عليه ولو قال البائع اعتقت وانا صبي فالقول قوله لما ذكرناه وكذا لو قال الصبي كل مملوك  
 املكه فهو حر اذا احتلت لا يصح منه لانه ليس باهل للقول بل من ضرره بخلاف ما لو اقر صبي  
 انه رقيق لزمنا باقراره حق لو ادعى بعد البلوغ حرية الاصل لا يسمع دعواه لان المذموم  
 هو يد صاحب اليد واقراره مؤكده لا يلزم وركنه في الافاظ التي يقع بها العتق وهي صريح

وكناية فالصريح ما ذكره بقوله بصريحه وان لم يتول ان الصريح لا يحتاج الى اليه كما نتج من حرج  
 او عتق او منق او حررتك او اعتقتك وهذا مولاي او با مولاي او هذه مولاي او بلحر ويا  
 واعلم ان الافاظ التي يحصل بها العتق بصريحه ثلثة لفظ العتق والحر والولاء سواء ذكرت  
 بصيغة الوصف نحو انت حر او حررتك او عتق او منق او هذا مولاي او بصيغة الفعل نحو حررتك  
 او اعتقتك او اعتقتك الله على الاصح وقيل لابد من اليه على ما في فتح القدير او بصيغة النداء  
 نحو يا مولاي او يا بحر او يا عتق او يا منق فانها با نواعها الثلثة مستعملة في العتق شرعا وعرفا  
 فاعني ذلك عن اليه اي يقع بها العتق سواء نوى او لم ينو وان نوى به شيئا لم يصدق بانه  
 لانه من محتملة لا فضا لكونه خلاف لفظ فيقع به العتق قضا لان الوضع التبركي فيها وركنا  
 اجارا الا انها جعلت انشا شرعا كالمطلق والبيع وحقيقة التدا استحضارا للمنادي  
 بالوصف المذكور فيقتضي تحقق ذلك الوصف فيه وانه صدر من جهة فيفقد ثبوته تصديقا  
 له واسم المولى وان كان ينظم الناصر وابن العم والمولى في الدين والاعلى والاسفل في لغته  
 الا انه يفتقر الاسفل فصار كما سمح خاص له لان المولى لا يستنصر بملوكه عادة حتى لا يقول  
 للملكه يا ناصري والفرض ان العبد معروف بالنسب فانتمى الاول والثاني واما الثالث اي  
 المولات في الدين نوع مجاز لان المولى مشتق من المولى وهو القرب ولا قرب بين المشرقة  
 والمغربى لا حقيقة ولا نسبيا ولا سكا فاعتبر القرب من حيث الدين مجازا والاصل في العبد  
 الحقيقة والاشارة الى صيده بناء على كون العبد معتقا فقياسا الخامس اي المولى الاسفل فاقول  
 بالصريح فوقع به العتق وان لم ينو ولو قال عتبت به المولى في الدين او الكذب او الناصر في  
 فيما بينه وبين الله ولا يصدق قضا لانه خلاف لفظ كذا في الهداية وفي البحر عن التمهيد ان لفظ  
 المولى صريح لا يحتاج الى اليه وذكر في التلويح اختلاف المشايخ فهم من قال لا يعتق بغير اليه  
 والاصح انه صريح من كل وجه ونفقه في غايه البيان باننا لان المولى صريح في ايقاع  
 العتق لان الصريح مكشوف المراد ولفظ المولى مشترك بين المعاني فلا يكون مكشوف المراد  
 فلا يكون صريحا فلا بد من اليه وقولهم ان المولى لا يستنصر بملوكه عادة فلا يتم ذلك  
 بل يحصل له النصرة بما يملكه وخدمه والذي لا يحتاج الى النصرة هو الله تعالى انا نقول  
 الصريح يفوق الدلالة والمنكلم يصريح وينادي باعلى صوته انا عتبت انا نصرت بلفظ المولى  
 وله دلالة على ذلك حقيقة لانه مشترك وهم يقولون دلالة الحال من كلامك تدل على ان



المراد من المولى هو المفق الأسفل ولا يقتبر ارادة الناصر ونحوه وهذا في غاية الكفاية انتهى  
ولاجاب عنه في فتح القدير بان قوله استعمال في معان فلا يكون مكشوف المراد ان اراد به  
عدم الكشف دائما منعناه بجواز ان ينكشف المراد من المشترك في بعض الاوقات لا قترانه  
بما ينبغي غيره كما فيما نحن فيه ومنعه قولهم ان المولى لا يستنصر بعبد له لا بد من سنده من قوله  
نحصل النصرة بهم لان مرادهم انه اذا حدث به امر لا يستدعي النصرة عبده بل يستدعي بني  
عمه وان كان العبيد والخدم ينصرونه واما قوله الصريح يفوق الدلالة فكانه اراد الكناية  
فقط قلنا فنقول هذا الصريح وهو قوله اردت الناصر بلفظ المولى انما قال بعد ان قال اهو  
ملحق بالصريح في ارادة العتق اعني قوله يا مولاي فاشت حكمه ظاهرا وهذا الصريح بعده  
رجوع عنه فلا يقبله القاضي والكلام فيه ونحن نقول لا يفتق فيما بينه وبين الله تعالى فابن  
الكفاية انتهى هذا فيما اذا ذكر بصيغة الوصف والفعل والنداء واما اذا ذكر بصيغة المصد  
فيه تفصيل فان قال العتاق عليك او عتقتك على كان صريحا الا اذا زاد فيه قوله واجب  
فانه لا يفتق بجواز وجوبه عليه بكفارة او نذر بخلاف طلاقك على واجب لان نفس الطلاق  
غير واجب عليه وانما يجب حكمه وحكمه وقوعه فافتق هذا وقوعه اما العتق فما زان يكون  
واجبا بسبب كذا في البحر عن الظهيرية واما لو قال انت عتق او عتاق او حرة فاختلوا فيه  
ففي جوامع الفقه انه لا يفتق فيه الا بالنية وفي المحيط انه يفتق فيه وان لم ينو وجهه في  
البحر واما لو قال كل ما لي حر لا يفتق عبده لانه لفظ عام يراد التمسك والكلوم عن شركة  
الغير ولو قال صبيد اهل بلع احرار ولم ينو عبده او قال كل عبدي في الارض حر او قال كل عبد  
اهل المدينة حر او كان مكان العتق طلاقا فاختلوا فيه فقال ابو يوسف في نوادره لا يفتق  
وقال محمد في نوادر ابن سماعه وعصام بن يوسف مع ابى يوسف وشذاد مع محمد وقال  
الصدر الشهيد المختار قول عصام ولو قال كل عبدي في هذه الدار احرار وعبد فمعتق  
بالانفاق ولو قال ولد ادم كل احرار لا يفتق عبده بالانفاق ولو تلفظ بصيغة التفصيل  
وقال انت عتق مني او امراتك انت اطلق من فلانة فان نوى وقع العتق والطلاق على المختار  
ذكره وقد عتق وطلقت وان لم ينو وفي النهاية بعلامه طم قال قل لفلاني انك حر او قل  
لما تخر عتق في الحال ولو قال قل له انت حر لم يفتق حتى يقول وهو توكل وهكذا في  
الطلاق انتهى يعني ان قوله انك حر او انت حر اجبار فيفتق في الحال بخلاف قوله انت حر انشاء

فيكون توكل ان لم يجعل ذلك في لفظ الحر والعتق او المولى اسم الله حتى لو ساء حر او عتقا او مولى  
ثم ناداه يا حر او يا عتق او يا مولاي لا يقع به العتق لان مراده الاعلام باسم الله لا الاستحضار  
بوصف صادر من جنته ولوناداه بالفارسية يا ازاد وكان لقبه بالحر قالوا يفتق وكذا لو  
عكسه بان ناداه يا حر وكان لقبه ازاد قالوا يفتق لانه ليس نداء باسم الله فيعتبر اجبارا  
عن الوصف فان قيل اذ لم يكن لفظة حر عملا له كان قوله يا حر انشاء للحرية لا اجبارا عن الوصف  
ككيف يصح قوله اجبارا عن الوصف اجيب بانه اذ لم يكن عملا كان المنادي في الحقيقة ذاتا  
موصوفة بصفة الحرية والوصف في الحقيقة خبر عن الموصوف ولذا قالوا الاجبار بعد العلم  
بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اجبار فكان النداء اجبارا بان المنادي موصوف  
بهذه الصفة كذا في الغاية وكذا اي يفتق لو اضاف الحرية الى ما يعتبر به عن البدن كرسلك  
حر وحموه مثل وجهك او رقبك او بدنك وكقوله لأمته فوجك حر لان هذه الالفاظ  
يعبر بها عن جميع البدن على ما ترى بانه في الطلاق بخلاف ما اذا اضاف الى جزء معين لا يعبر  
به عن جميع البدن مثل اليد والرجل لا يقع به العتق عندنا على ما مر في الطلاق ايضا ويجزى  
ما اذا اضاف الى جزء شائع مثل نصفك او ثلثك حر فانه لا يقع به العتق في الكل بل يقع في  
الجزء المضاف فقط عندنا في خلافها لا يقع في الكل ولاجل هذا الاختلاف لم يذكره  
المصنف منشاء هذا الاختلاف ان العتق يتجزى عندنا فيج لا عندنا بخلاف الطلاق فانه  
لا يتجزى بالاتفاق ولهذا الوضافة الى الجزء الشائع يقع بالاتفاق على ما مر في بابيه واما  
ما ذكره في غاية البيان من عدم الفرق بين الطلاق والعتاق في الاضافة الى الجزء الشائع  
فاما مبنى على مذهب الامامية او على عدم العلم بالفرق بينها وانما قيد بقوله لأمته لانه لو قال عبد  
فوجك حر ففيه اختلاف قبل يفتق كالامة وعن محمد لا يفتق لانه لا يعبر به عنه بخلاف  
الامة فانه يعبر به عنها ولو قال لها فوجك حر على حرام بنوى العتق لا يفتق لان حرمة الفرج مع كرف  
قد يجتمعان وفي لسانك حر يفتق لانه يقال هو لسان القوم وفي الدم روايتان ولو قال  
لها فوجك حر من الجاع عتقت وفي الدبر الاصح انه لا يفتق لانه لا يعبر به عن البدن وفي  
العتق روايتان وفي ذكر حر الاولى ثبوت العتق لانه يقال في العرف هو ذكر من الذكور  
وفلان فلان ذكرهم وهو ذكرهم كذا في فتح القدير والحاصل ان المضاف الى ما يعبر به عن الكل  
ملحق بالصريح وكذا المضاف الى الجزء الشائع على الخلاف المذكور بينه وبين صلحيه وبالحق



بالصريح قوله وهبت لك نفسك او وهبت نفسك منك او بعت نفسك منك فانه يفتق نوى  
 اوله بنو قبل العبد ولم يقبل على ما في العبادي والبحر عن البديع وهذا لان الايجاب من الوهب  
 والبائع ازالة الملك من الموهوب والبائع وقد وجد ذلك وانما الحاجة الى القول من الموهوب  
 وكشترى بثوت الملك لها وهما لا يشيا الملك للعبد في نفسه لانه لا يكون ملوكا لنفسه  
 فبقى الهبة والبائع ازالة الملك عن الرقيق لا الى احد وهذا معنى الاعتناق بخلاف ما لو قال وهبت  
 نفسك بكذا او بعت نفسك بكذا حيث لا يفتق بدون القول على ما في العبادي لانه ذكر ان  
 فلا بد من القول ثم قال في البحر والحق ان هذه الالفاظ صريحة حفيظة لا ملحق بالصريح والخيار  
 ايضا بعض المحققين ثم شرع في بيان احكام الكتابة وقال وبكنا بنية عطف على بصريحه لانه  
 الفتق على ما هو قاعدة الكتابة كذا ملك لي عليك لانه يحتمل ان يراد انه لا ملك لي عليك لاني  
 بعتك اولاني اعتقتك فلا ينعين الا بالنية او لا سبيل لان ارادة حفيظة وهو الطريق  
 غير ممكن لاضافته الى الانسان فجعل مجازا عن الملك فاحتاج الى النية او لارقي عليك  
 يحتمل نفي الرق بالفتق وبالسبع وكذا قوله اوله رجت من ملكي او خليت سبيلك فلا بد من النية  
 في كلها او قال لانه اطلقك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك للمناسبة بين الاطلاق  
 والارسال فيقع به الفتق ان نوى به وكذا لو قال لانه انت حر يقع به الفتق ان نوى كالمقال  
 لعبد انت حرة على ما في فتح القدير ولو قال لعبد انت غير ملوك لا يفتق لكن ليس له  
 ان يدعيه بعد ذلك فان مات لا يرث بالولاد فان قال الملوك بعد ذلك انا ملوك له  
 فيصدق كان ملوكا له وكذا لو قال له ليس هذا بعبد لا يفتق كذا في الخلاصة فلو عز  
 الاصل وجعله من الفاظ الكتابة والني ظهر منه انه لو نوى الفتق يقع الفتق على ما هو رسم  
 الكتابات لكنه نقل ابن نجيم هذه المسئلة في البحر ثم قال وظهره انه يكون حر طاهرا  
 لا معتقا فيكون احكامه احكام الاحرار حتى ياتي من يدعيه وثبت فيكون ملكا انتهى وفي الفينة  
 لو قال لعبد اؤمنا انا عبدك عنق اذا نوى ولو قال لانه اؤمنا اؤمنا لا يفتق وان نوى  
 لانه حرة في الطلاق عن النكاح فلا يثبت به الفتق بجزئية لانه خلاف الصريح وكذا  
 سائر الفاظ صريح الطلاق وكما يات بقوله لانه انت مطلقة او انت بنته او بنته لوهو  
 حرام او باين او خلية او بريرة او حبل علي غار بك او قومي الى غير ذلك ما ذكر في باب  
 هذا عندنا وقال الشافعي واصحابه يقع بها الفتق اذا نوى لانه نوى ما يحتمل لفظه لان

بين الملكين والتصرفين مناسبة لصح الجار اما بين الملكين فلا بد منها ملك عين اما ملك اليدين  
 فظ واما ملك النكاح فلا بد منه حكم ملك العين شرعا ولهذا كان التنايد من شرطه والتأقيت  
 من مقسده كانه الملك اليدين واما بين التصرفين فلا بد منها اسقاط للملك ولهذا صح تعليقها  
 بالشرط ولزمت السراية واما الاحكام التي هي اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فليست  
 ثابتة بسبب الفتق حتى يكون الاعتناق اثباتا لها فلا يكون من الاسقاطات مثل الطلاق بل  
 ان تلك الاحكام ثابتة بسبب سابق على الفتق وهو كونه اديما مكلفا غير ان الرقية كانت  
 تمنعه عن العمل ثم الاعتناق ازال ذلك المانع فظهر على الفتق فصار كالطلاق فاذا استويا  
 يصح ان يكون كل منهما مجازا عن الآخر فلنا لان نوى ما يحتمل اذ لا مناسبة بينها يصح اطلاق  
 الفاظ الطلاق على الفتق لا حفيظة وهو وظ ولا مجازا امر سلا ولا استعارة اما الجواز فلا  
 الطلاق وهو ازالة ملك المنفعة بسبب الفتق وذكر السبب وارادة السبب انما يجوز في المحضر  
 السبب في امر واحد ومساو للسبب وزوال ملك المنفعة لم ينحصر سببه في الفتق بل في كل  
 طلاقا ورضا او ردة وغيرها فلم يحن اطلاق الفاظ الطلاق وارادة الفتق بطريق المجاز  
 كرسد بخلاف العكس لان زوال ملك اليدين سبب لزوال ملك المنفعة وذكر السبب وارادة  
 السبب شائع واما الاستعارة فلا بد منها لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة كسما  
 للارض مع اشتراكها في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشترك اقوى واشهر في  
 المستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى الفنى  
 الوجوب رعاية عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى الفنى للطلاق رفع اليد فقل  
 الى رفع اليد كالكسح في الشرع والمعنى الفنى للعتاق القوة والغلبة فنقل في الشرع الى اثبات  
 القوة المحصورة من المالكية والولاية والشهادة فلا تشابه بينهما حتى يصح الاستعارة  
 لان الطلاق رفع المانع الشرعي عن عمل القوة الثابتة في محلها قبل وجود ذلك المانع  
 والاعتناق اثبات القوة الشرعية في محل لم تكن فيه قبله ولا مناسبة بين الاسقاط  
 والاثبات وما قالوا ان الاعتناق موضوع في الشرع لازالة ملك الرقية فعناءه ان يخرج  
 لفرض هذه الارادة ولو سلم انه اسقاط وازالة مثل الطلاق لكن لان ان الوصف مشترك  
 بينهما اقوى في المستعار منه بل الامر بالعكس لان الاعتناق اقوى من الطلاق لانه ازالة  
 ملك العين والطلاق ازالة ملك المنفعة وملك العين اقوى من ملك المنفعة فكذا ازالتهما



والشي لا يستعار لما هو فوقه وإنما يستعار لما هو اضعف منه ولهذا جاز استعارة الاعتناق  
للتعلق دون العكس وقوله الاحكام ثابتة بكونه ادبيا مكلفا قلنا نعم لان العبد ادبي مكلف ولا  
مالكية له واما صحة التعليق فلان الاعتناق اثبات القوة التي يلزمها ابطال ملكه فباستمرار  
الابطال اللازم يصح التعليق بالشروط ولو قال انت لله لا تقن وان نوى عند ادبي خلقا  
لها لا يوح ان الاستيلاء كلها لله تعالى بحكم التخليق ولها ان اللام للاختصاص ولا يتخلص  
ولا يتخصص لله تعالى الا بالتقن وكذا الخلاف في قوله انت لله تعالى كما لو جعلتك لله تعالى  
ولو قال لعبد هذا ابني او ابني عتي بلانية سواء كان اكبر سنا منه او اصغر عند ادبي قال  
في منه المعنى لو قال لعبد انت ولدي يقن قضا وقال في الهداية لو قال هذا ابني وثبت  
على ذلك عتي وترك المص فيد اثبات ثمانية كينايه ان فيد اثبات ليس يلزم ههنا وذكر  
في الهداية رايه بخط يده في شرح الكف وروي لانه لفصل اراد بقوله وثبت على ذلك  
ان لم يدع به الكرامة والشفقة حتى لو ادعى ذلك يصدق وذكر في اصول فخر الاسلام  
الاثبات على ذلك شرط لثبوت النسب لا العتي ويوافقه ملكه المحيط وجامع شمس لائمة  
والمعنى هذا ليس يقيد حتى لو قال بعد ذلك او همت او اخطأت بعتي ولا يصدق ولو قال  
لاجنبيه يولد مثلها لمثله هذه نقيض ثم تزوجها بعد ذلك جاز اصر على ذلك لو لم يصرفا لولا  
هذا في معروفة النسب ما مجهولة النسب ان لم على ذلك ثم تزوجها لم يجز والاحراز وقال في  
المعنى عرق بهذا ان اثبات شرط الفرقه واستناع جوار النكاح لا العتي ولما شرط اثبات  
لثبوت النسب دون العتي لان ثبوت النسب ما يصح الرجوع عن الاقرار به دون العتي ولكل  
رحمة الله في صدد بيان العتي بهذا اللفظ دون النسب ترك فيد اثبات وكذا لو قال لا  
هذه ابني سواء كان يولد مثلها لمثله او لا يولد وعندها لا يقن ان لم يصح ان يكون ابنا له  
او ابنا او اما بان كان لا يولد مثلها لمثله والاصل في هذا الخلاف ان اللفظ اذا استعمل  
واريد به المعنى المجازي هل يشترط فيه امكان المعنى الحقيقي ام لا فعندها يشترط في حيث  
ينسج المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بد بكنى صحة اللفظ من حيث العربية بكونه متبدا  
وجزا موصوفا للابحاج بصيغته ببيان انهم اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة وعلى  
انه لا بد من تصور الاصل وصحته وعلى ان الحقيقة والمجاز صفتان للفظ واختلفوا في ان  
الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقالا في حق الحكم معنى ان الحكم الذي ثبت بلفظة هذا

ابني مثلا بطريق المجاز كثبوت احرية خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بعينه بطريق الحقيقة كثبوت  
البنوة وقال ابو جهم انما في حق التكلم واختلفوا في بيان مراده فقال بعضهم ان مراده ان التكلم  
بلفظة هذا ابني مثلا اذا اريد به احرية خلف عن التكلم بلفظة هذا احرية يكون التكلم باللفظ  
الذي يقيد المعنى المق بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يقيد المعنى المقصود  
بطريق الحقيقة فان احرية يقيد هذا ابني بطريق المجاز ويقيد هذا احرية بطريق الحقيقة  
وقال بعضهم ان مراده ان التكلم بلفظة هذا ابني اذا اريد بها احرية خلف عن التكلم بلفظة هذا  
ابني بعينه اذا اريد بها البنوة وهو الاصح على ما في الاصول فاصل الخلاف ان الاصل  
عندهما هو المعنى الحقيقي والمعنى المجازي انما ثبت بطريق الخلفية عنه فلهذا اشترط امكان المعنى  
الحقيقي وقال ابو جهم ان الاصل هو التكلم باللفظ الحقيقي والخلف هو التكلم بهذا اللفظ بعينه اذا اريد  
بها المعنى المجازي عنده لانه ليس باصل للخلفية فاذا عرفت هذه فاذا قال لعبد الذي اصغر  
سنا منه وهو معروف بالنسبة ببلده الذي كان فيه اونه مولده على الاختلاف المعروف  
بينهم هذا ابني يكون مجازا وثبت به احرية بالانفاق ما عنده فليصح الاصل من حيث العربية  
وهو التكلم بعين هذا اللفظ في محل الحقيقة واما عندها فلا مكان للمعنى الحقيقي الذي هو  
الاصل عندها وثبت المعنى المجازي بطريق الخلفية عنه لتعذر اثبات المعنى الحقيقي لكونه  
معروف النسب حتى اذا لم يكن معروف النسب ثبت نسبته منه ايضا لصحة دعونه لقيام  
ملكه فيه وقت الدعوة فيستند السبيل وقت العلوق فيتعلق حرا واذا قال لعبد الذي اكبر  
سنا منه هذا ابني عتي عنده لان معناه الحقيقي اعني اثبات البنوة وان كان مشتقا لكن التكلم  
بهذا اللفظ في محل الحقيقة وهو الاصل عنده صحيح من حيث العربية لانه مبتدأ وخبر مفعول  
للانجبار عن البنوة فاذا وجد وتعد العمل بحقيقته وله مجاز معين وهو لازمه لان  
الحرية من لوازم البنوة في امثاله كان قوله هذا ابني يستعار للازمنة بغير بنية تحريم  
الانقاء فصار كانه قال هذا احر من حيث ملكته وقال لا لا يعتي وهو قول الشافعي لا  
اصل المجاز عندهم هو المعنى الحقيقي والمعنى المجازي خلف عنه ومن شرط صحة الخلف امكان  
الاصل وقد منع الاصل ههنا فامنع المجاز المفعول عنده ايضا فصار لغوا كما في قولك  
اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق قلنا سلمنا ان امكان الاصل من شرط صحة الخلف  
لكن الاصل ليس المعنى الحقيقي بل التكلم بذلك اللفظ في محل الحقيقة وقد صح ذلك وذلك



لان الحقيقة والمجاز من صفات الالفاظ ودون المعاني بخلاف اعتقنا قبل ان نخلق لانه لا يوجد  
 له في المجاز اصلا لان قوله اعتقنا قبل ان نخلق ليس ملزوما لقوله انت حر من حين ملكك  
 فتبين الالفاء وكذا الحال في قوله هذا ابني او هذه ابنتي والحاصل انه لو قال لملوكه هذا ابني  
 فهو على وجهين اما ان يصلح ابنا له او لم يصلح وعلى التقديرين اما ان يكون مجهول النسب  
 او معروف النسب فان كان يصلح ابنا له وهو مجهول النسب ثبت النسب والارث والعق جميعا  
 بالاجماع لكنه لا بد من ثبوت النسب من الثبات على ذلك القول دون العتق على ما ذكرناه  
 انما واثبت النسب منه بهذا اللفظ فهل تصير ام ولد له اذا كانت في ملكه قبل الاسراء  
 كان الولد مجهول النسب او معروف النسب وقيل تصير ام ولد له في الوجهين وقيل ان كان  
 معروف النسب حتى لم يثبت نسبه منه تصير ام ولد له وقال في فتح القدير وهذا عدل  
 وان كان معروف النسب من الغير لا يثبت السك النسب بلا شك ويثبت العتق عندنا وان كان  
 لا يصلح ابنا له لا يثبت النسب بلا شك ويثبت العتق عندنا في سواها كان مجهول النسب  
 او معروف النسب وقال لا لا يفتق وعلى هذا التفسير لو قال لامته هذه بنتي ولو قال  
 لملوكه هذا ابني فان كان يصلح ابنا له وليس للقائل اب معروف يثبت النسب والعق بخلاف  
 وان كان يصلح ابنا له ولكن للقائل اب معروف لا يثبت النسب ويثبت العتق عندنا وان كان  
 لا يصلح ابنا له لا يثبت النسب بلا شك ويثبت العتق عندنا في سواها لا يثبت وهذا قوله  
 هذه ابنتي ولو قال لصغيري من عبده هذا جدي لا يفتق في المختار لاعتز به عما قيل انه  
 انه على الخلاف السابق ايضا وفي فتح القدير قبل وهو الاصح وهذا لانه وصفه بصفة  
 من يفتق عليه بملكه ووجه المختار ان هذا الكلام لا يستلزم شيئا من الحرية والبنوة  
 الابواسطة الاب وهي غير مذكورة في الكلام فتقدرا ان يجعل مجازا عن لارمه بخلاف  
 ما سبق لان اسرية لا يفتق عن البنوة والابوة والامومة حتى لو ذكر الاب في الكلام  
 متل ان يقول هذا جدي بواي عتق عليه على ما في الغناية وكذا لو قال اي لعبده هذا اخي اي  
 لا يفتق في ظاهر الرواية وقيل يفتق لان الاخوة في الملك سبب للعتق فيصير المجاز لان ذكر  
 السبب وارادة السبب شايع ووجه الظاهر الاخوة لا يستلزم الحرية الابواسطة الاب  
 والام لانها عبارة عن مجاورة في صلب ورحم وهذه الواسطة غير مذكورة في الكلام  
 حتى لو ذكرت الواسطة في الكلام وقيل هذا الخ لا يلاي اولي او من النسب يفتق على ما في الغناية

عن البسوط او قال لعبده هذا ابني اي لا يفتق قبل على خلاف السابق وقيل بالاجماع لان المشايخ  
 من جنس المستي لان الذكور والانات من بني ادم جنسان مختلفان فاذا لم يكن من جنس  
 المستي يتعلق الحكم بالمستى على ما تقدم في النكاح والمستى ههنا معدوم فلا يكون مقبولا حقيقة  
 ولا مجازا عن الابن لعدم الملازمة وكذا الخلاف في قوله لامته هذا ابني ولا يفتق بسلطان  
 لي عليك وان وصله نوي لان السلطان عبارة عن اليد ويسمى السلطان به لقيام به  
 فيه نفى اليد فكانه قال لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوي العتق لم يفتق لجواز ان نزول  
 اليد ويبقى الملك كما في الكتاب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان السبيل المضاف الى  
 العبد كناية عن الملك لانه طريق الى انفاذ التصرف فيه ولو بقي الملك بان قال لا ملأ لي عليك  
 عتق بالنية فان قيل روال اليد اما ملزوم لزوال الملك او لارمه وعلى التقديرين يصح نية  
 روال الملك اما مجازا او كناية قلنا انه ليس بشئ منها لانفكاكه عنه في الكتاب والعتق  
 نوال الملك عنه فان الملك يزول بالتبع قبل التسليم واليد باق وهذا هو المشهور عند  
 جمهور اصحابنا وما لم يفتق بالنية وهو قول مالك والشافعي واخذ  
 عن الكرخي انه قال في عري ولم يتضح لي الفرق بين نفي السلطان والسبيل ولعل وجهه  
 ان المراد باليد المعسر بها السلطان ليس بمعنى الالة المجارحة بل بمعنى العذرة على ما هو  
 المشهور في ناول اليد بالعدرة فاذا كان كذلك كان نفيه نفي العذرة والاستيلاء  
 عليه فصح ان يرد به ما يرد بنفي السبيل ولو قال لعبده اذهب حيث شئت او وجهه اني  
 شئت من بلاد الله لا يفتق وان نوي العتق لانه يفيد روال اليد فلا يد لي عليك كما في  
 الكتاب على ما في غاية البيان ولا يفتق ايضا بيا ابني ويا اخي نوي او لم ينوي في ظاهر الرواية  
 لان النداء لا اعلام للنادي الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهة كان النداء لتحقيق  
 ذلك الوصف في النداء استحضر الله بالوصف كخصوص كان قوله ببلد فانه قاد على  
 اثبات صفة الحرية فيه من جهة في الحال لانه نداء بما هو صريح وهو لا يستحق النداء  
 بالوصف المذكور على ما ذكرناه واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهة كان النداء  
 الجرد دون تحقيق الوصف لعدرة والبنوة والاخوة لا يمكن اثباتها في الحال من جهة لانه  
 لو انخلق من ما غيره وغيره لا يكون ابنا له ولا اخا له بهذا النداء فكان الجرد لا اعلام  
 وكذا لو قال لعبده يا خالي او يا عتي او يا ابني او يا جدي او يا جارية يا عتي او يا خالي او يا عتي







الهداية فلتان حرمان النفقة وان كان قد افضى الى الهلاك لكنه لا يلزم منه كونه اعلى في  
القطعية من روام ملك البين كبق وان المملوك بملك البين ملحق بالحكارات ممنوع عن جميع  
التصرفات محقر في يد المالك ولما قلنا او كما فراسة دار الاسلام لانه لاحكم لنا دار  
الحرب حتى لو ملك حربي او مسلم قريبه في دار الحرب لم يفتق عليه بخلاف على ما رواه الحكم  
الشهيد وذكر في الايضاح انه لم يفتق عليه عندها و يفتق عند أبي يوسف وكذا لو اغتق  
الحربي او المسلم عبد حريا وهو قريبه في دار الحرب لم يفتق عندها و يفتق عنده على ما في  
الريعي له انه ملك قريبه فيفتق عليه ولها انه مفتق بلسانه مسترق بیده لانه تحت يده  
ولو طرأ الاستيلاء على الحربي بطل حريته ذلك العبد حتى لو اغتق و خلى سبيله و ازال عنه يده  
عتق بالانفاق بالتحلية لأبى الاعناق على ملته في فتح القدير وهذا لانه لم يسترق بیده محروجه  
من يده ولو كان العبد مسلما او ذمتا عتق بالانفاق ايضا لانه ليس بحمل للاسترقاق  
بالاستيلاء والمكاتب يكاتب عليه قرابة الولاد فحسب أي لا يكاتب عليه الا ان المكاتب  
ليس له ملك تام حتى يتمكن على الاعناق لانه عبد ما بقي درهم واما الحق بالملك فانه هو الحق  
من الكتابة ومن لا قدرة له على الاعناق لا يفتق عليه بخلاف قرابة الولاد لان العتق فيه  
من مفاصد الكتابة لان عتق نفسه كما كان مقصودا بالكتابة دفعا للعار الا ان الحق بالرقبة  
عن نفسه فلذا رفق الولد والولد فاذا كان من قصدها امتنع البيع فيعتق عليه تحقيقا  
لحق خلطها لا يكاتب عليه الا ان ايضا وهو رواية عن ابي اعتبار بقرابة الولاد  
ومن اغتق وجه الله بان قارنت خروجه الله عتق وكذا لو اغتق الشيطان او للصنم وجود  
العله وهو الاعناق من اهله مضافا الى محله من غير مانع شرعي فيترتب عليه حكمها وهو بطلان  
الرق وذكر وجه القرينة في الاول ووجه المعصية في الاخيرين زيادة على العلة فلان  
لها ثم ان قصد التعظيم للشيطان والصنم يكون كافرا ولا يكون عاصيا لا كافرا وان  
عمى أي يذكر جهة في الاخيرين بشير الى ان العتق لا يختص بالقرينة قال في اول كتاب  
العتق في فتح القدير وصفته في الاختيار ان من ادوب اليه غالبا ولا يلزم في تحقيقه  
شرعا وقرعة عبادة فانه يوجد بالاختيار ومن الكافر بل قد يكون معصية كالعتق  
للسنم والشيطان وكذا اذا غلب على ظنه انه بواعقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يفتق  
منه السرقة و قطع الطريق وينفذ عتقه مع تحريمه خلوا للمظاهرة وقد يكون وليا

كالقارة وقد يكون مباحا كالعتق لزيد والقرينة ما يكون خالصا لله تعالى فحصل ان العتق بوصف  
بالاحكام من الوجوب والندب والاباحة والتحريم انتهى وكذا لو اغتق مكرها او سكرانا لان الكراه  
لا يزيل الا الرضاء والعتق لا يتوقف عليه بل على الاعناق وقد وجد ذلك واما السكر فلان الله  
صدرت من الاهل مصادفا للحل وذلك لان السكر لا يبطل الاهلية لتحقيق الذمة بالعقل والبلغ  
الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة الزور فيصح جميع عباراته من الطلاق والعتاق  
وغيرها وقد ذكرناه في الطلاق اطلاق الكراه فشمع المجي وهو ما يفوت به النفس والعضو  
وغير المجي هذا واما السكر فهو مفيد بما كان من محرم او مثلك بفصد السكر واما ما كان  
طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير  
العنب والثلث لا يقصد السكر بل يقصد الاستئناس والنفوي ونفع الذنوب بدو طبع فانه  
كالاغناء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق على ما في البحر وقد ذكرناه في الطلاق  
وذكر في فتح القدير ان عتق المكره واقع عند خلافه للامنة الثلث وعتق السكران واقع  
بانفاقهم على المختار وكذا جار عتق الهارل ولو اصاب العتق الى ملك او شرط صح بان قال  
ان ملكتك فانت حر او ان دخلت الدار فانت حر الا ان في الاول خلاف الشافعي بناء على  
ان العتق يقع سببا عنده وعندنا لا ولما يقع سببا عند وجوب الشرط وان لا بد من  
الملك عند وجود السبب بالانفاق على ما في الاصول وقد تقدم في الطلاق ولو خرج  
عبد حرزف الياسم عتق لقوله عم في عبيد خرجوا يوم الحديبية قبل الصلح الى النبي  
مسلمين هم عتقاء الله تعالى رواه ابو داود في الجهاد لانه احرز نفسه وهو مسلم ولا سب  
على المسلم ابتداء والحل يفتق بعتق امته بعتاقها لا بقصا له بها كسائر اجزائها حتى لو استثناه  
لا يصح ولو خرج اكثر الولد فاعتق الام لا يفتق الولد لا نقضا له عنها بخروج اكثر ولذا  
قالوا انقضى بخروج اكثر العدة وبرث لومات بعد خروج اكثر اطلقه فشمع ما ازاله  
بعد عتقها سنة اشهر او اقل او اكثر لكن ان ولدته لاقبل من سنة اشهر بعد عتقها يفتق  
مقصودا لا بطريق التبعية للام حتى لا ينجر ولاؤه الى موالى الاب وان ولدته لسنة اشهر  
فاكثر فانه يفتق بطريق التبعية ونجس الولد الى موالى الاب على ما في شرح الوقاية فلهذا  
يلزم التكرار بنيه وبيان قوله والولدين ينع امته في الملك الخ ورجل هذا على ما ازاله  
لا قبل من سنة اشهر من قبل قرينة الفساد و صح اعناق وحده لانه تصرف في ملكه



والأصل لا يصح بيعه وهبته لأن التسليم في الهبة والعقد عليه في البيع شرط ولم توجد ذلك  
في الجنبين وشئ من ذلك ليس بشرط في الاعتراف حتى جاز عنق الأبقار دون بيعه وهبته  
وفي قوله اعتاقه إشارة إلى اشتراط وجود الولد في البطر حين اعتاقه وذلك يعلم فيما  
إذا ولدت لأقل من ستة أشهر من وقت الاعتاق فلو ولد له لسنة أشهر أو أكثر منها لم يعتق  
لعدم تحقق وجوده في بطنها حين الاعتراف إلا أن تكون الأمه مقعدة عن طلاق أو وفات  
قتله لأقل من سنتين من وقت الفراق وإن كان أكثر من ستة أشهر من وقت الاعتراف  
لأنه كان موجودا حين اعتقه بدليل ثبوت نسبه وإلا إذا كان حملها ثوبا من جارات  
بأولها لأقل من ستة أشهر ثم جاءت بالثاني لسنة أشهر أو أكثر فانه يعتق لأنه كان يحكمها  
بوجوده حين اعتقه حتى ثبت نسبه وإشارته باطلاق اعتاقه إلى أنه لو اعتقه على مال  
يصح اعتاقه لكنه لا يجب المال إذا لا وجه إلى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا إلى  
الزامه الأم لأنه في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير العتق لا يجوز على ما  
في الهدية وعلله في فتح القدير بأن العتق على مال معاوضة فانه يملك العبد به نفسه  
وتحدث له القوة الشرعية ولا يجوز اشتراط عوض الاعتراف من لا يسلم العوض والموت  
هنا اعتي القوة الشرعية لم يسلم إلا للعبد المعتق لا الغير فصار كالباع والأجارة فانه لا يجوز  
شترط الثمن والأجرة على غير المشتري والمستاجر بخلاف الخلع فانه يجوز اشتراط بدل  
الخلع على غير المرأة فإن المرأة لم تحدث لها بالخلع قوة ولم تملك به نفسها لأن نفسها كانت  
في يدها قبله فلا فرق بينها وبين الأجنبية في عدم سلامة شئ حادث لها فكما جاز اشتراط  
بدل الخلع على المرأة حاز اشتراطه أيضا على الأجنبية فظهر الفرق بين الخلع والاعتراف  
على مال فإن قيل سلطنا أن المال لا يجب أصلا لكنه ينبغي أن يتوقف العتق إلى أن يبلغ الحمل إلى  
حد تكون من أهل القبول اعني كونه عاقلا فلا يعقل العقد كما في خلع الصغيرة فانه  
إذا شرط المال عليها يتوقف الطلاق على قبولها إن كانت من أهل القبول بأن كانت عاقلة تعقل  
العقد فإن قبلت فيه خلع ولا يلزم المال على ما مر قلنا توقف الطلاق في الخلع على قبول  
الصغيرة الخلع مشروط بكونها من أهل القبول لا مطلقا على ما صرحوا به وأكمل ههنا ليس  
من أهل القبول حتى في وقت وقوع العتق على قبوله وقد يجب عنه بأن المولى لما علم عدم كون  
أهل القبول الشرط وأخطأ وأقدم على العتق علما أن قصده هو الاعتراف بل مال

وفيه لا يتوقف وقوع العتق على القبول لكنه يرد عليه لزوم ذكر المال ولا بد أن يعلم أنه لو اعتق لخل  
على مال على أمه فوقع العتق وإن لم يتوقف إلى بلوغ الحمل إلى حد القبول لكنه يتوقف على قبول الأم  
المال وإن لم يجب المال عليها بقبولها على ما صرح به في البحر مستند إلى ما في المحيط ولو قال  
اعتقت ما في بطنك على الف عليك فقبلت فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر يعتق بلا شئ  
لأن العتق معلق بقبول الأمه الألف وقد قبلت الألف فعتق الولد وبطل المال انقضى وهل يتوقف  
ولادة الحمل حتما بعد اعتاقه في وقوع العتق في البحر أنه شرط ولا يعتق أمه به لا قصد لعدم  
إضافة الاعتراف إليها ولا يتعلما فيه من قبل الموضوع الشرعي من جعل الأصل فرعا فإن قيل  
إذا لم يعتق أمه لم لا يجوز بيعها كما يجوز هبتها اجيب بانه لما اعتق ما في بطنها لم يبق الجنين على  
ملكه فهبة الأمه بعد ذلك صارت بمنزلة هبتها واستثناء حملها واستثناء الحمل في الهبة  
شرط فاسد والهبة لا تبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع فانه يفسد بالشرط الفاسد  
ولو اشترى أمه وهي حبل من أبيه والأمه لغير الأب جاز الشراء وعتق ما في بطنها عليه لأنه  
أخوه ولا يعتق الأمه ولا يجوز بيعها قبل أن تضع حملها وله بيعها بعد وضعها كذا في البيع  
والولد يتبع أمه في الملك والرق والحرية والتدبير أي المطلق لا المقتدر كما في بيعه ولا يتبع  
والاستيلاد أي مومية الولد والكتابة للإجماع عليه ولأن ما منه صار مستهلكا بما لها  
فتخرج جانبها ولهذا ثبت نسب ولد الرنا وولد اللاعنة من أمه دون أبيه حتى يرث أمه  
دون أبيه والأم ترث دون أبيه وصار كما إذا تولد بين أوحشي وأهلي أو بين ثلما كول  
وغير ثلما كول من الحيوان بصبر أهليا ويؤكل لحمه يتبع للأم إذا كان أمه كذلك وكذا يجوز  
الاضحية إذا كان أمه ما يجوز به الاضحية والمراد بالولد ههنا هو الحمل لأنه لا يتبع الأم  
في أوصافها إلا الحمل وأما الولد بعد الوضع فلا يتبعها في شئ ما ذكر حتى لو اعتق الأم بعد  
الولادة لا يعتق الولد فلو عبر بالحمل أو بالجنين بدل الولد كان أولى على ما في البحر وفيه  
أيضا المراد بالحريه ههنا الحرية الأصلية وأما الظارية فقد أفاها أولا بقوله ولكل يعتق  
بعنق أمه فإن قيل على هذا الأصل هل القول قول الأم وبنتها أو للاب إذا اختلفا في  
الأوصاف المذكورة بناء على الأصل المقر أن القول قول من يشهد له والبنية الظاهر  
والبنية بنية من يدعي خلاف الظاهر لأن البنية شرعت لاثبات خلاف الأصل قلت  
فيه تفصيل في البدائع لو اختلف المولى والمديرة في ولدها فقال المولى ولدني قبل التدبير



فهو رقيق وقال في ولدته بعده فهو مدبر فالقول قول المولى مع يمينه على علمه والبينة بينة  
 المدبرة ولو كان مكان التدبير عتق فقال المولى للعقبة ولدينه قبل العتق فهو رقيق  
 وقالت ولدته بعد العتق وهو حر بحكم فيه اتحاد كان الولد في يدها فالقول قولها وان كان  
 في يد المولى فالقول قوله لان الظاهر يثبت في يده بخلاف المدبرة فانها في يد المولى فكذا  
 ولدها انتهى ولم يذكر ما اذا كان الولد في ايديها ففيه فاضحان نفاذ عن الميول ان كان  
 الولد في ايديها فكذلك يكون القول قولها على قول ابى يوسف وان اقاما البينة فينتها  
 اولي لانها ثبتت العتق في زمان سابق وكذا في الكتابة فاما في التدبير القول قول المولى  
 وفي السقي عن محمد ان كان الولد يعتبر عن نفسه فالقول قوله وان كان لا يعتبر فالقول  
 هو في يده وان اقاما البينة فينتها اولي وكذلك الكتابة وشار بنقييد التبعية بالصفاء  
 المذكورة الى انه لا يتبع الا في النسب لان النسب للاب لا للام لان التعريف وحال الرجال  
 مكشوفة دون النساء حتى لو تزوجها شتم امه فاني بولد هو هاشمي بنفا لابي رقيق بنفا لآمه  
 كنه في فتح القدير وولد الامه من سيد حار لان مخلوق من مائه وماؤه مخر فينطق الولد  
 حرا فيعتق عليه فان قيل لا بل هو مخلوق من مائه وماؤه الامه وقدر ان جانب الام ربح قلنا  
 نعم الا ان ماء الامه ملوك للمولى بعارض ماء المولى بخلاف امه الغير لان ماؤها ملوك لسيدها  
 فتحقق المعارضه واليه اشار بقوله ومن زوجها ملك لسيدها لان ماء امه الغير بعارض  
 ماء الزوج لان ماء الامه ح لبيت ملوكه للزوج فاذا عارضها يترج ماء الامه لاستهلاكه  
 ماء الزوج بانها ولان الولد مادام جنيها فهو بمنزلة عضو منها فاذا نزع جانب الامه صار  
 الولد ملكا لسيدها لكونها ملكا له فان قيل كيف يصير الولد ملكا للمولى والزوج قد تضرر  
 بكون مائه ملكا لغيره قلنا انه قد رضخ بذلك لاقدامه على تزوج امه الغير وولد المفزوح  
 بيمينه صورته وجل اشترى امه على انها ملك البايع او نكح امرأة على ان يخرجه فولدت كل منها  
 ولدا فظهر ان الاول ملك لغير البايع والثانية امه في يكون كل من الولدين حرا با لقيمة  
 اما خريته فلا تخلف من ماء اخر ولم يرخص صاحبه برفقه مائه كارض في المسئلة الاولى  
 فلا يبعها واما الفينة فارعا بن جانب التبعية الاصلية باب في بعض ما فرغ عن  
اعتاق الحر في اعتاق البعض اخره عنه لان اعتاق الكل متفق عليه واعتاق البعض  
 مختلف فيه والمنع عليه اولي بالتقديم ومن اعتق بعض عبده صح اعتاقه ويسعى العبد

في باقية لانه باعناق بعضه لا يثبت العتق في بعضه ولا في كله بل يفرق في فانه حق  
 الاحكام من الشهادة والولاية وعدم جواز نكاح الاربع وعدم الزوج بدون اذن  
 المولى وعدم جواز الكفالة والهبة والصدقة الا شيئا يسيرا اذ لو ثبت العتق فيه لثبت في  
 كله لعدم تجزئ العتق بالاتفاق ولنا الخاف في تجزئ الاعناق ولا سبب لثبوت في كله  
 لعدم اضافة الاعناق الى الكل فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يورد السعانية ويسقط  
 الملك بالكلية فيعتق وهو كما كتب عند ابى ج لان اضافة الاعناق الى بعض توجب ثبوت  
 المالكية للعبد في الكل اذ بالاضافة المذكورة زال المملوكية عن ذلك البعض فليزم تحقق  
 المالكية في ذلك لعدم جواز ارتفاعها عن البشر وتحقق المالكية في البعض يستلزم تحقها  
 في الكل لعدم تجزئ المالكية لانه لا يتصور ان يكون بعض الشخص مائكا والبعض الاخر ملكا  
 وان بقاء الملك في البعض الاخر يمنع العبد عن ثبوت المالكية في الكل لعدم تجزئ فقد اجتمع  
 في العبد ما يوجب ثبوت المالكية في الكل وما يوجب بقاء الملك في الكل فتعارض الدليلان  
 والعمل بهما ممكن بانزال العبد مائكا فليتناها وجعلناه مائكا لان المالك مال يدوم ملك  
 رقيقه فكذا المستسقى فان قيل لو كان مائكا تباعد رقيقا اذ عجز طماب عنه بقوله لا انه  
لا يرد الى الرق لو عجز لانه اسقاط لا الى بدل وكل اسقاط كذلك ليس فيه معنى المعاوضة وكل  
 ما ليس فيه معنى المعاوضة لا يقبل الفسخ وكل ما لا يقبل الفسخ لا يرد الى الرق عند العجز فعتق  
 البعض لا يرد الى الرق عند العجز بخلاف الكتابة المقصورة فانها اسقاط من المولى الى العبد فكون  
 ما فيه معنى المعاوضة فيفسخ وهما مستثنان لخران ذكرهما في الاستبعاد لحدما انه لو جمع  
 بين مقتى البعض وبين الفسخ في البيع يتعدى البطلان الى الفسخ بخلاف المائكا بالجمع مع  
 الفسخ في البيع لا يتعدى البطلان الى الفسخ والثاني اذا قتل مقتى البعض ولم يترك وفاء لآمه  
 عليه من السعانية لم يجب القصاص به بخلاف المائكا اذا قتل عن غير وفاء فان القصاص  
 واجب وقال لا يمتنع كله ولا يسعي واصل هذا الاختلاف ان الاعناق متجزئ عند ابى ج فيقتصر  
 على ما اعتق غير متجزئ عندها وعند الشافعي بمعنى ان اعتناق البعض هو اعتناق الكل لان العتق لازم  
 الاعتناق واثره لانه عبارة عن اثبات القوة الشرعية وهو العتق والعتق ليس متجزئ بالاتفاق  
 والارز متجزئ الرق ايضا وذلك باطل لانه اثر الكفر وثمره الهرة فلا يتصور فيه التجزئ  
 فاذا لم يتجزئ العتق لم يتجزئ الاعناق ايضا والارز منه تجزئ العتق ايضا لان وجود الارز



يستلزم وجود اللازم واذ لم يتحقق كله وصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستبداد  
ففق البعض عند ملحق مديون يجري عليه احكام الاحرار ولا يجزى ان الاعناق لا يستلزم  
العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية اصلا لانه بعضه ولانه كله الى ان يستسقى  
على ما ذكرناه اتقا وانما يستلزمه ان لو كان عبارة عن اثبات العتق بازالة الرق او عن بغير  
ازالة الرق وليس كذلك بل هو عبارة عن اثبات العتق بازالة الملك او عن نفس ازالة الملك  
لان الاعناق هو تصرف العتق والعبد لا يتصرف الا في حقه وهو الملك دون الرق لانه  
حق الله تعالى جزاء عن الكفر او حق الفانيان والملك يقبل التجزى بالاجماع فكذلك الاعناق على كل  
التقديرات المذكورة من فاصل اختلاف اعناق البعض لا يوجب زوال الرق عن المحل بل يبقى المحل  
رفيقا ولكن يوجب زوال الملك بقدره عند ايج وقال لا يوجب زوال الملك عن كل المحل والحوادث  
عن الطلاق والقصاص انه ليس فيها حالة متوسطة فاشتباها في الكل ترجيحاً للمحمول بخلاف  
ما نحن فيه لان الكتابة واسطة بين الحرية والرقية والاستبداد متجزئ عنده ايضا حتى  
اذا ولدت المذبة المشتركة بينها فادعاه احدها تصير نصف احرارية ام ولد له ونصفه مملوكة  
لشريكه حتى لو ماتا فنصف الشريك من الثلث ونصف الآخر من الكل وولاد الولد بينهما وان  
اعتق شريك بالارث او الشراء فلا يحرر ان يفتق اي سواء كان عتقه منجز او مضافا على ما  
في فتح القدير وفيه ايضا وينبغي اذا اضافته ان لا يقبل منه اضافته الى زمان طويل لانه  
كالندير معنى ولورثته وجب عليه السعاية في كماله فيعتق كاصرحوا به فينبغي ان يضاف  
الى مدة تشاكل مدة الاستسقاء انتهى ثم صرح بان التدبير والكتابة في معنى الاستسقاء  
ويدين عليه انه لو كانت على اكثر من قيمته ان كان من النفدين لا يجوز الا ان يكون قدره  
الناس فيه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو صاحبه على عرض اكثر  
وان كان بد على غيره من قيمته اكثر من قيمته جاز انتهى فانه ظهر انه لو ترك ذكر التدبير والكتابة  
وافترض على الجارات الثلث اعني الجارات بين العتق والاستسقاء والتفويض كما فعله بعض متاخري  
الفق ايضا او يدبر او يكاتب او يستسقى والاولا لها اي للشريكين فيه اشارة الى ان  
الاختلاف في حصة السبب بان يكون اعناق احدهما مال واعناق الاخر بدوينة لا ينافي  
ثبوت الوزر بينهما جميعا وليس الساكن العتق لو موثر الملق في تفويض المورس وهو مفيد  
بان يكون الاعناق بغير اذن ولو اعتق احدهما باذن صاحبه فلا ضمان عليه اصل كذا في البحر

ويرجع به اي بما ضمن العتق على العبد والولاية كذا في العتق هذا عند ايج وقال لا يسر على الاخر الا  
الضمان مع اليسار ولو كراد باليسار ههنا يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب  
الاخر لا يسار القناء وهو ملك العتق ب ههنا في ظاهر الرواية ولم يستثن فيها الكفاف وهو  
المثل والمكادوم وثياب البدن وفي رواية الحسن يستثنى الكفاف ثم المعتبر قيمة العبد في القناء  
والسعاية يوم الاعناق حتى لو كان فيه صحيحا ثم لم ينجب نصف قيمته صحيحا ولو كان فيه اعمى  
ثم انجلى بياض عينه يجب نصف قيمته اعمى لانه حال ثبوت الضمان وكذا حال العتق في يساره  
واعساره حتى لو كان موسرا وقت التفويض فاعسره لا يسقط عنه الضمان ولو كان مفسرا  
فايسر لا ضمان وانما اعتبر اليسار التيسير لانه لا يعتمد النظر من الجانبين جانب العتق وجانب  
الساكن بتحقيق ما قصده العتق من القرية وايصاله بدل حق الساكن اليه والسعاية مع عساره  
ولا يرجع العتق على العبد لوضن والولادة في كماله هذه المسئلة ينبغي على اصلها لحددها  
تجزى الاعناق وعدم تجزئه على ما بيناه والثاني ان يسار العتق لا يمنع السعاية عنده ومنع  
عندها لقوله عم في الرجل يفتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسع في حصة  
الاخر رواه نافع عن ابن عمر والقياس احد الامرين اما وجوب الضمان على العتق موسرا او مفسرا  
لانه باعناقه افسد نصيب شريكه واما عدم وجوب الضمان عليه مطلقا لانه متصرف  
في نصيب نفسه وهو ملكه وان تعدى ضرره فرفقه الى شريكه كمن سقى ارضه فزرت  
ارض جاره حيث لا ضمان عليه ولكن تركنا القياس بما روينا لانه قسم فيه والعسمة تنافي  
الشركة ولا يجزى ان لا يحسب ماله نصيب الساكن عند العبد فله ان يضمه كما اذا هبت  
الريح في ثوب انسان والفتنة في صبيغ غير حتى انصنع به فعلى صاحب الثوب قيمة الصبيغ  
للاخر موسرا او مفسرا لا حينا س ماله صبيغه عند صاحب الثوب فكذا هذا الا ان العبد فقير  
فيسستعيه فان قيل هذا قياس في مقابلة النص السابق وهو باطل قلنا ان النبي عم علق  
الاستسقاء بفقر العتق وهو لا ينافي الاستسقاء عند عدمه لان العتق بالشرط يفرض وجود  
عند الوجود لا العدم عند العدم لعدم مفهوم كخالف عندنا فجاز ان يثبت السعاية عند وجود  
الدليل وان كان موسرا فاذا عرفت هذا فيخرج قولها ان الاعناق اذا لم يكن منجزا عند ههنا كان  
العتق موقفا للعتق في التفويض جميعا وبساره مانع عن السعاية على ما ذكره فوجب عليه الضمان  
ولا يرجع بما ضمن على العبد لعدم السعاية عليه في حال اليسار لما ذكر من الاصل الثاني والاول



له لان المفقود كله من جهة ما ذكر من الاصل الاول واما يخرج قوله فخير العتق للمشرك بناء  
على الاصل الاول لان ملكه باق في نصيبه فجار اعتاقه واما التضييع فلان المفقود بان يفسد  
نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة وغير ذلك ما سوى الاعتاق والتدبير والكتابة و  
واما الاستسعاد فلا جباية من نصيبه عنده على ما ذكر في الاصل الثاني واما رجوع المفقود  
فلانه قام مقام الساكن باراء الضمان وقد كان له اخذ القيمة بالاستسعاد بناء على الاصل  
الثاني فكذا من قام مقامه ولانه ملكه باراء الضمان ضمنا فصار كان اكله وقد اعقب بعضه  
فله ان يفوق الباقي او يستسعي ان شاء واما كون الولاد للمعتق في هذا الوجه لان العتق  
كله من جهة من حيث انه ملكه بالضمان وفي حال عسار المعتق ان شاء اعتق لبقا ملكه  
وان شاء استسعى لاجتناس ماله نصيبه ولا يرجع المستسعي على المفقود بما ادى بالاعتاق  
لانه يسعي لفساد رقبته عنده ولا يقضي بناء على المفقود عندها لانه حرمد بون عندها  
فيقضي دين نفسه لادين غيره وقول الشافعي في كسر كقولها وقان في المعسر  
ينبغي نصيب الساكن على ملكه ببيع ويوهب لانه لا وجه الى تضييع الشريك لا عساره ولا  
الى السعاية لعدم جناية العبد ولا رضاه بالاعتاق ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالسكان  
فتناهي الاستسعاد سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يفتقر الى اجتناس المالكة على ما ذكرناه  
ولو شهد كل منها اي من الشريكين باعتاق شريكه يسعي العبد لملكه حظها والولاد لها  
كيف ما كان الشريكان موسرين كانا او معسرين واحدها موسر والاخر معسر عندنا  
لان كل واحد منها يشهد على صاحبه بالعتق ونزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار العبد  
بذلك مكاتبنا في رعه اي في حكم المكاتب عندنا وحرم عليه الاسترقاق فلا يقبل قوله  
في حق صاحبه ويقبل في حق نفسه فيمنع به من استرقاقه وليستسعيه لانا يتقنا  
بحق الاستسعاد كادنا كان او صار قاضا اما اذا كان صار قاضا لانه مكاتب فلزمه الاستسعاد  
لونه بمنزلة بدل الكتابة وما اذا كان كادنا فهو عبده وملكه فلزمه الكسب للولى وهو  
المرد بالاستسعاد ولا يخلف ذلك باليسار والاعسار لان حق كل واحد منهما في حد  
الشئين السعاية والتضييع سواء كان الاخر موسرا او معسرا الا ان حقه حال كون  
الاخر موسرا في احدهما من السعاية والتضييع غير محرم وفي حال كونه معسرا لحقه  
في احدهما عينا وهو السعاية وهذا لان بسار المفقود لا يمنع السعاية عندنا على ما مر

من الاصل الثاني وقد نفذر التضييع لانكار شريكه الاعتاق وبشهادة الاخر ليست نافذة عليه  
لانه فرد ويشهد لنفسه ولهذا لو كان الشريك ثلثة فشهد كل اثنين منها على الاخر انه اعتق  
لم يقبل العتق الثاني فانها يثبتان لا نفسها حق التضييع ويشهدان لعبدها فاذا نفذر التضييع  
في السعاية في الكالين وهو عبد عندنا حتى يورث لان المستسعي كالمكاتب عنده فان قيل  
لانهم ان التضييع متعذر فانه لما انكر العتق يحلف فان كل وجب الضمان لجيب عنه في الغاية  
بانه لما كان من اعتقاد كل واحد منها انه ما اعتقه يحلف واذ حلف لم يجيب عليه الضمان  
بالحلف فيتعين السعاية فلا فائدة في التحليف بل يتعين السعاية بلا تحليف لان ماله الى  
السعاية اقول فيه نظر اما اولانا لانهم ان كل واحد منها اعتقده انه ما اعتقه لان شهادة كل  
منها لا يستلزم ذلك الاعتقاد لصاحبه ولو سلم فلانهم ان يحلف بجوار ان لا يحلف بذلا  
للضمان وحدرا عن ان يجعل اسم الله تعالى عرضة للايمان على ما روى عن كثير من السلف <sup>اسلم</sup>  
ولكنه يلزم ان لا يحلف في شيء من الخصومات التي فيها الاشكار بان يقال مثلا لما انكر ثبوت  
في دمنه فقد اعتقد عدمه فيحلف ولم يجب الضمان ولا فائدة في التحليف والذم باطل  
واما ثانيا فلا فائدة صرح في الخبر نقل عن المستصفي والبدائع والمحيط ان تعين السعاية  
لها بعد ان يحلف كل واحد منها على دعوى صاحبه لان كل واحد منها مدع ومنكر وقال  
في فتح القدير نقل عن الكشاف ان يعين استسعادها العبد انما هو بعد ان يحلف كل منها  
على دعوى صاحبه لان كل يدعي على الاخر الضمان والضمان ما يصح بذله فسيحلف عليه  
ثم قال وهو الاوجه فيجب ان يقال ان لزم استسعاد كل منها للعبد فيما اذ لم يترافعا الى قاض  
بل خاطب كل منها الاخر بانك اعتقت نصيبك وهو نكر فان هذه ليس حكمها الا الاستسعاد  
اما لو اراد احدها التضييع او اراده ونصيبها متفاوت فترافعا الى القاضى او رضاء ذوحسية  
فيما لو استرقاه بعد قولها فان القاضى لو سألها فاجابا بالاشكار فحلف لا يسترق لان كل  
يقول ان صاحبه حلف كادنا واعتقاده ان العبد يحرم استرقاقه وكل استسعاؤه <sup>عتقا</sup>  
انها اعتقا معا او على التعاقب وجبان لا يضمن كل الاخر ان كانا موسرين ولا يستسعي العبد  
لانه عتق كله من جهتها ولو اعترف احدها وانكر الاخر فان المنكر يجيب ان يحلف لان فيه فائدة  
فانه ان نكل صار معترفا او باذلا وصار معترفين فلا يجب على العبد سعاية كما قلنا انتهى  
واما كان الولاد لها لان كل واحد منها يقول عتق نصيب شريكى عليه باعتاقه وولاده له وعتق



نفسى بالسعاية وولاؤه الى هذا كله عند ابي وقال يسى للعسرين لان كل واحد منها يدعى السقاء  
عليه حصاد فكان او كاد باعلى ما بيناه من انا نيقنا بحق الاستعداد لا للموسرين لان كل  
واحد منها يتبرأ عن سعائته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المفقوع يمنع السعاية عند  
على ما مر في الأصل الثاني الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة قد ثبت لاقراره على نفسه  
ولو كان احدهما موسرا والآخر مفسرا ليسى للموسر فقط لانه لا بدعى الضمان على صاحبه  
لاعساره وانما يدعى على العبد السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسى للمفسر لانه يدعى الضمان  
على صاحبه ليساره فيكون متبرأ للعبد عن السعاية والولاة موقوف عندهما في الاحوال  
كلها لان كل واحد منها يحمله على صاحبه ويثبت له بادعائه هو الذى اعنق والمفقوع لا يثبت  
به الا ما لا يجزى من زوال الرق وصاحبه يتبرأ عنه فيبقى موقفا حتى تبيح مصادق على اعناق  
احدهما حتى لو لم تبيح مصادق عليه وما تواجب ان ياخذ به المال على ما صرح به في فتح العبد  
ولو عنق احدهما عتقه بفعل عدا بان قال ان دخل يذ هذه الدار غدا فانت حر والآخر غدا  
بعد مد فيه بان قال ان لم يدخل يذ هذه الدار غدا فانت حر انما قيد كون التعليق من شخص  
اعنى كون احدهما من احدهما والآخر من الآخر لانه لو كان من شخص واحد كن قال ان لم يكن  
فلان دخل هذه الدار اليوم فعبدى حر ثم قال ان كان فلان دخل هذه الدار اليوم فامرأتى  
طالق عن عبده وطلقت امرأته لان باليمين الاولى صار مقرا بوجود شرط الطلاق واليمين  
الثانية صار مقرا بوجود شرط العتق كذا قالوا وقيل لم يفتق ولم تطلق لان احدهما معلق  
بعدم النحول والآخر بوجوده وكل واحد من الشرطين دائريين الوجود والعدم فلا ينزل  
أجزاء بالتك كذا في النهاية ففى القيد ولم يدبر وقوع الشرط وعدمه عنق نصفه ويسعى في  
نصفه الآخر لها مطلقا اى موسرين كانا او مفسرين او احدهما موسر والآخر مفسر عند ابي  
لان يسار المفقوع لا يمنع وجوب السعاية على العبد عنده على ما مر في الهاء في استحقاق النصف  
الباقي على التسوية عندها ان كانا موسرين فلا سعاية لغير كل واحد منها عن السعاية  
ويدعى الضمان على صاحبه بياحق ان يسار المفقوع يمنع السعاية عندهما وان كانا مفسرين  
ففي نصفه عند ابي يوسف لما ذكرناه في وجه ابي ونسب كله عند محمد لان المفقوع عليه  
سقوط حقها في السعاية وهو احدث منه بميله مجهول ولا يقضى على المجهول بشئ فصار كما  
اذا قال لعبدك انى على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة فكذا لا يقضى بسقوط شئ

للجهالة واذا لم يحكم بسقوط شئ وجب الكل والجواب انا نيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما  
حادث بيقين ومع اليقين بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة المانعة من  
القضاء بالسقوط يرتفع بالتشيع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبدين لابيئنه او بغيره ونسبه  
ومات قبل التذكار او البيان فان الفتق يوزع عندنا لعدم الاولوية فيفتق من كل نصفه  
ويسعى في قيمة نصفه المورثة فيما نحن فيه ان النصف الذى عنق يشيع في نصيب الشريكين  
ويوزع عليها فصار المفقوع عليه بسقوط السعاية هو المولى لى فلا جهالة في المفقوع عليه  
وانما يلزم لو قضى على احدهما غير عين وهو منتف للضرورة الموجبة للتوزيع وهو عدم اولوية  
احدهما بتمامه فان قيل في التوزيع فساد وهو اسقاط السعاية عن غير المفقوع وهو حق  
واجبا به لغير من له الحق وهو المفقوع اجيب بان ذلك متحمل للضرورة دفع الضرر عن العبد  
لانا لو لم نقل بالتوزيع وقلنا بوجوب كل السعاية كما قال محمد لكان فيه ابطال حق العبد من  
كل وجه واما اذا قلنا بالتوزيع فقد كان فيه ابطال حق غير المفقوع من وجه فكان التوزيع  
اولى فان قيل انما لم ينعين بالنعين كنهه متعين في نفس الامر والنعين في نفس  
الامر يمنع التوزيع قلنا هم بما ذكرناه من ان اذا اعتق احد عبدين لابيئنه او بغيره ونسبه  
اد فان النعنين في نفس الامر فيه لم يمنع التوزيع وبما ذكرناه في كتاب التحريم ايضا عشرة  
رجال كل منهم جارية اعتق احدهم جاريته ثم صار لا يدري المفقوع ولا المعتقة ثم اجتمع في  
ملك واحد ثم مات فانه يحكم بفتقهن ونسب كل واحدة منها في تسعة اعشار قيمتهن انتهى  
فان النعنين في نفس الامر فيه لم يمنع التوزيع وان كانا مختلفين ليسى للموسر فقط في ربه  
عند ابي يوسف لان المفسر يدعى الضمان على شريكه ويتبرأ من السعاية فيسقط حصته عنه  
والموسر يدعى السعاية فيسعى في حصته وهو الربع وفي نصفه عند محمد لان المفسر يتبرأ  
عن السعاية ويدعى ضمان الموسر لان يسار المفقوع يمنع وجوب السعاية عنده والموسر يدعى  
السعاية ولو حلف كل من رجلين بعتق عبده وكسئلة بحالها وذلك بان قال احدهما ان  
دخل يذ هذه الدار غدا فعبدى حر وقال الآخر ان لم يدخل يذ هذه الدار غدا فعبدى حر  
ففى القيد ولم يدبر النحول وعدمه لا يفتق واحد من العبدين ولا جزاء من واحد منها بالاتفاق  
لان المفقوع عليه بعتق عبده وهو واحد المولى لى مجهول والمفقوع عليه بعتقه وهو العبد مجهول  
ايضا فتفاحشا للجهالة فامنع القضاء بخلاف المسئلة السابقة فان العبد هناك واحد



وفي العبد الواحد المقضي له والمقضي به وهو العتق معلوم فقبل المعلوم على المجهول وفيما نحن فيه  
بالعكس وإنما يفتد بكون كل منها يفتق عتق نفسه مما لا بد لو كان بين رجلين عبيدين وقال  
لحدهما لاحدهما انت حر ان لم يدخل ربه هذه الكدار غدا وقال الآخر ان دخل ربه هذه الكدار  
غدا فانت حر فمضى اليوم ولم يدخل الكدور وعده فانه يفتق كل واحد منهما مع ان المقضي له  
والمقضي عليه مجهول ويسعى كل واحد منهما في جميع قيمته مطلقا عند ابي حنيفة بنها نصفان وكذا  
عندها ان كانا مفسرين وان كانا موسرين يسعى كل واحد منهما للحالف بفتقه لانه منكر  
العتق فيه وإنما يفتق من جهة صاحبه بدعوى حثه ولم يسع للآخر وهو غير الحالف بفتقه  
لانه يدعي الضمان على صاحبه فيكون منبر المعبود عن السعاية كذا في المحيط وذكر في الابعاع  
ان كل واحد منهما يسعى في ثلثة ارباع قيمته عند ابي يوسف بنها نصفان ونخفق الفرق بين  
هذه المسئلة ومسئلة الكتاب ان كل واحد منهما يزعم في هذه المسئلة ان شريكه حانت  
فكانه يقول انما ملخنت وانما حنت شريكى على ما هو مقتضى اليقين فكان قد اقر ان شريكه اغتو  
نصيبه من هذا العبد وافسد عليه نصيبه واقاراه في حق نفسه مقبول وان لم يقبل  
في حق غيره بخلاف مسئلة الكتاب فان كل واحد منهما يزعم ان الآخر هو الحانت في عتقه  
وليس فيه نصيب له حتى يكون مقرافسار نصيبه ويقتضيه باقراره لكن لو تبايعا  
مقايضة عتق عليهما الاقرار كل واحد منهما بحرية عبد الآخر واقاراه مقبتر في حق نفسه  
ولو اشتراها انسان لحرزها زشراؤه وان كان عالما بحت احد المالكين لان كل واحد منهما  
يزعم انه باع عبدا وزعم المشتري غير مقبتر قبل دخوله في ملكه كما اقر بحرية عبد ومولاه  
نكر ثم اشتراه صح ثم اذبحا زشراؤه لها واحتما في ملكه عتق عليه احدهما لان زعمه مقبتر  
في حق نفسه في هذه الحالة ويومر بالبيان على ما في التبيين وفتح القدير ومن ملك ابنة  
مع لحرز ابنة اى بعتا واحد بان حاجب البائع الاب وذاك الآخر معا وقال بعتكاهذا  
العبد بكذا فبذلك ان حكم الشراء بعتدين سيأتي ذكره مصرحا او صدقة او هبة او وصية  
وحكم كل قريب يفتق عليه بهذه الاسباب مثل الابن على ما في البحر عتق حظه لانه ملك  
شخص وزيد يفتق عليه ولا يفتق الاب لان شريكه رضى بافسار نصيبه ولشريكه  
ان يفتق نصيبه او يدبره او يباينه او يستحق كبقاء ملكه فيه فيخير فيه بين ما ذكر علم  
انه يل وقت الشراء ان ابنة اى ابن اخر او لا لان الحكم يدار على القلة بل لا يبر للعالم وعدة

وقد وجدت العلة ههنا وهو شراء القريب فيترتب عليها الحكم وهو سقوط الضمان وهذا في ظاهر  
الرواية عن ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه اذا كان عالما بان ابنه لاضمان له ولا فله ضمان على الاب  
وقالا ايضا الاب اى نصف قيمته سواء كانا مالكين بالشراء او الصدقة او الهبة او الوصية  
على طرح بر في الزيلعي وشرح الجمع ان كان الاب موسرا وعند عسا ره يسعى الابن في  
نصيبه لانه ابطال نصيب صاحبه بالاعتاق لان شراء القريب اغنا في اختياره لانه يترتب على  
الشراء الاختيار حتى يخرج به عن عهدة الكفارة اذا نوى بالشراء عتقه عنها وصار هذا كما  
اذا كان العبد بين اخين فاعتق احدهما نصيبه بغير شريكه لاتحاد الجامع وهو وقوع  
العتق من جهة باختياره ولا يوجب ان الشريك رضى بافسار نصيبه بدليل انه شاركه  
فيما هو علة العتق اعني الشراء الاختيارى والمشاركة في العلة رضى الحكم ومن رضى بذلك لا يفتق  
المفسد كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا فان قيل لا نعم ان الرضاء بالعلة علة تستقطب  
الضمان فان احد الشريكين لو استنوله لاجارية المشتركة باذن صاحبه لم يسقط عنه  
الضمان مع انه قد رضى بالقلة لجيب عنه بان هذا ضمان تملك لان الاستيناد موضع  
طلب الولد وهو يستدعي التملك لا للعتق حتى يكون الضمان اللزوم به ضمان افسار بخلاف  
ما نحن فيه فانه ضمان افسار حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضاء وقال  
في القدير ان كون ما نحن فيه اى ضمان الاعناق ضمان افسار هو ظاهر الرواية عن علمائنا  
ويختلف باليسار والاعسار بالنظر بخلاف القياس ولا يختلف الجواب بين علم الشريك  
بالبنوة وعدمها وروى عن ابي يوسف انه ضمان غلك فلا يختلف باليسار والاعسار  
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه فضل بين كون الشريك عالما بالبنوة فلا يفتق الاب وغير  
عالم بها فيضمنه لان رضاه لا يتحقق اذا لم يكن عالما وفي ظاهر الرواية لافرق بينهما لان  
المسقط كحقه في التضمن مباشره ليس استقاطه فلا يختلف بعلمه وجهله كما اذا اطمع القاص  
المفصوب للمفصوب منه وهو لا يعلم انه ماله فانه يسقط تضمينه الفاصب وكذا اذا قال  
لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للامر ولا يعلم الامر به حاله فانه ليس له ان يضمن الاكل لانه لم  
وكذا الحكم والحد في لو علق عتق عبد بشراء بعضه ثم اشتراه مع لحر او اشترى نصيب ابنة  
من يملك كلمة يعنى يفتق حظه الحالف والاب ولا ضمان عليها عند ابي حنيفة وعندها بضمنا ان  
ان كانا موسرين والاب يسعى وانما يفتد بشراء بعضه لانه لو علق عتقه لشراء كله ثم اشتراه



مع الآخر بالاشترائك لا يفتق عليه لعدم وجود الشرط وهو شراء الكل لانه انما شري بعضه  
وانما قيد بقوله من بملك كله لانه اذا اشترى نصيبا من الشريكين منه بعض للسكان الاجماع  
على ما في الغناية ولو اشترى الاجنبي نصفه ثم الاب باقية مورا من النصيبين الشريكين  
الاب لانه ما رضى بافساد نصيبه لعدم مشاركتيه في العلة وهو الشراء واستثنى الابن  
في نصف قيمته لاحتباسه ما لقيه عنده لان بسار المفتق لا يمنع السعاية عنده وقال لا يصح  
فقط لان بسار المفتق يمنع السعاية عندها على ما مر ولو ملكاه بالارث بان اشترت المرأة ابن  
زوجها فماتت المرأة صار الفلام بين زوجها وابيها فلا ضمان لاجاعا لعدم التقدي منه  
اصل وانما قيد ههنا الملك بالارث لان الخلاف السابق بينه وبين صاحبيه جار فيما ملكا  
بالشراء والصدقة والهبة والوصية والامهار كلها وانما الاجماع فيما ملكاه بالارث  
فقط على ما صرحوا به فان قيل ان لزوم الضمان على الاب على قولها ظاهر في الشراء  
على ما ذكرناه من وجهها من انه بطل نصيب صاحبه بالاعتاق الاختياري وانما في  
الصدقة والهبة والوصية ففيه خفاء لجيب عنه بان يقول احدها الصدقة والهبة  
والوصية وان لم يكن شرط الصحة يقول الآخر لكنه اذا وجد القول منها صار قبولها بمنزلة  
شي واحد فصار مجموع علة واحدة كالفرادة في القسوة فان الفرض فيها قد واية ثم انما زاد  
عليها صار الفرقضا فاذا صار المجموع علة وقد با شرها فيض كذا في كبر على عبد موسي  
على سيفه اجمع دبره اخدم واعنفه كزوسكت انك انت ضمن لنا الساكت تلك قيمة العبد  
فما مدبره ولا يجوز نصيبه معتقه لان ضمان المدبر ضمان معاوضة لانه نصيب ما تلفه  
بالتدبير والمدبر كان قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير لكونه قنا في ذلك الوقت  
فكان ضمانه مقابلا لذلك فان فقد سبب الضمان موجبا لملك المضمون وذلك هو ضمان  
المعاوضة بخلاف ضمان المفتق فانه ضمان جنائية لانه ضمن ما تلفه بالاعتاق وما تلفه  
كان بعد التدبير وذلك غير قابل للنقل وقت الاعتاق لانه مدبر عند ذلك فكان ضمانه  
ضمانا من غير ملك المضمون وذلك هو ضمان الجنائية والاصل في الضمانات هو ضمان المعاوضة  
لا الجنائية فلا يبعد ان اصل الغير الا عند العجز والعجز هنا حصول الحق بالنصيبين  
للمدبر والمدبر نصيب معتقه ثلثة مدبر لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر  
بقدر نصيبه المثلث وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا لانه ضمن للساكت يعني ان المدبر لا اذى ضا

نصيب الساكت وهو ثلث قيمته قنا ملك المدبر نصيب الساكت واجتمع في ملكه ثلثا العبد فله ان يضمن  
المفتق قيمة ما كان له في الاصل وهو الثلث مدبرا لما ذكرناه وليس له ان يضمن قيمة الثلث  
الذي يملكه على الساكت بالضمان لانه ملكه مضمونا والمملوك مضمونا مملوك بطريق الاستثناء  
والمسندات ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق النصيبين ولا في مقام مقام الساكت  
بضمين نصيبه وانتقاله اليه بالضمان والساكت لا يملك نصيب المفتق فكذلك من قام مقام  
والولاد ثلثاه للمدبر وثلثه للمفتق لان العبد عتق على ملكها على هذا المقدار لان المدبر عتق ثلثا  
والمفتق ثلثه على ما مر كذا في الهداية وقان في النهاية والغناية المراد ان الولاد ثلثاه نصيبه  
المدبر وثلثه للمفتق بنفسه لان العبد انما يعتق بعد موت المدبر وغلظه ابن الهام بان الفتق  
المعجز يوجب الى الحرية في حياته بخلاف ما لو لم يكن عتق معجز بل تدبير من احدها ثم كانه  
حتى منع استخدام المدبر اياه من جان وجوده كما لو اعتق احد الشريكين ابتداء ودبره الآخر  
فانه لا يتأخر حرية باقية الى موته بخلاف ما لو لم يكن عتق معجز بل تدبير من احدها ثم كانه  
الآخر او قبله او كان مكاتبنا لشريكين فدبره لاحدهما يفيد في نصيبه وفي نصيب الآخر  
مكاتبنا من غير ضمان ولا سعاية عندنا لان نصيب الآخر على حاله عنده انتهى اقول وما يدل  
على ان بثوت الولاد للمدبر لا يتوقف على موته انه لو ارتد المدبر العبد بالله ويلحق بدركه كرب  
وبحكم بلحوقه ويقتو مدبره ثم يخرج اليها مسلما فانه يثبت له ولادمبريه قبل موته فان قيل  
قد تقرر ان اداء الضمان علة لبثوت ملك نصيب الآخر فينبغي ان يكون للمفتق ثلثا الولاد كالمدبر  
لانه ضمن المدبر ثلث قيمته مدبرا لجيب بانه قد تقرر ايضا ان ضمان المفتق ضمان جنائية وانما  
فلا يوجب تلك المضمون بخلاف ضمان المدبر فانه ضمان معاوضة فيوجب تلك المضمون فكان  
قد تلك التلثين واعنفه وقال ضمن مدبره لشريكه اي ثلثا قيمته ولو وصليه معسرا  
والولاد كله له واصل هذا الخلاف ان التدبير يخرج عن حلقها كالاعتاق لانه  
شعبه من شعب العتق اذ هو عتق مضاف فيكون معتبرا به ولما كان التدبير منجزا عند اقفه  
على نصيبه وقد افسد تدبيره نصيب الآخرين حيثما منع على كل منها البيع والهبة والوصية  
والصدقة والامهار فيثبت لكل منها حسن جنارات ان بر مدبر نصيبه او يفتق ولو يكاتب  
او يضمن المدبر او ليس شري العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسد بافساد  
شريكه حيث سد عليه طرق التصرف بما ذكرناه فاذا اختار احدهما العتق فغاي حقه فيه



وسقط اختياره غيره فتوجه للسكك سببا ضان لخدمته الذي افسد عليه ما  
افسد والاخر عتق هذا العتق فانه غير نصيب المديون حيث كان لها ولاية الاستخدام  
بعد التدبير وبطل ذلك بعتق هذا العتق حيث استحق به العبد خروجه الى الحرية بالسعاية او  
التضامن غير ان السكك له ان يضمن المديون لا العتق ليكون الضمان ضان معاوضة  
الاصل في الضمان لانه به يعتد لجانب الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بدل ملكه  
وجبه تحقيق المعادلة ان يملك معطيه وهو الضمان ما دفع بدله حيث امكن هذا الاصل  
عنه ولهذا كان ضان الغصب ضان معاوضة على اصلنا لاضمان التلاف على ما هو كذلك  
عند الشافعي فاذا جعل الضمان ضان معاوضة وان ضان معاوضة ففي العتق والتدبير ونحوه اولى  
بدليل انه لو غصب عبدا فابق وقضى على اقصاها بعتقه ثم عاد فلما صبا ان يبيع العبد راجحة  
على القيمة التي اداها والمراجة مخصوصة بالمعاوضات المحضنة وكذا لو غصب مبرا فاكسبه  
عنده اكسابا ثم ابق ولم يرجع حتى مات كانت الاكساب للغاصب لصيرورته ملكا له عند  
اوار الضمان واذا وجب ان لا يبدل عن ضان المعاوضة ما امكن وجب هنا لانه يمكن لكون  
نصيب السكك قابلا للنقل من ملك الى ملك في المضمون وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعانة  
لانه عند الاعانة مديون فلا يقبل النقل فهذا يضمن المديون ثلث قيمته قنالا للعتق ثم للتدبير  
ان يضمن المديون قيمة مديونية المديون ثلثا قيمته قنالا فيكون ثلثا الولاد له عنده على ما ذكرناه  
انما وما كان غير متخرج عند ما صار كماله مديون التدبير وقد افسد نصيب شريكه قيمته  
ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضان ملك ومعاوضة على ما ترى لاضمان جنانية مثل  
ضمان العتق فيكون الاول كله له عندها هذا ولما كان للتدبير ان يضمن العتق ثلث قيمته مدبرا  
لزم قيمة التدبير فقال وفيه المديون ثلثا قيمته قنالا فلو كانت قيمته من سبعة وعشرين دينار  
ضمن له ستة دنانير لان ثلثها وفيه التدبير ثمانية عشر وثلثها وهو المضمون ستة وهذا  
ما ذكره الشافعي في اختياره صاحب الهداية وقبل قيمة المديون قيمته قنالا وفيه القدير  
هو غير سديد لان القيمة تتفاوت بتفاوت المنافع الممكنة وقبل نصف قيمته قنالا لانه ينفع  
بالمولد بعينه وببدله وفات الثاني دون الاول وقبل قيمته قيمة الخدمة فينظر كم يستخدم  
هو مدة عمره من حيث احده والآخر والاصح ما ذكره اكثر مشايخنا على ما في العناية وعليه  
القيمة على ما في فتح القديره علوه بان منفعة الولي والسعاية باقية ومنفعة البيع راتلة

والمنفعة بهذه الثلثة الا ان هذا التقليل قاصر لانه يخص المديون ولا ينشئ في التدبير ولهذا اختار  
بعض مشايخنا انه يسأل اهل الخبرة ان العلم لوجوز واسع هذا فان المنفعة المذكورة كم تبلغ شيئا  
فما ذكره في قيمته وفيه فتح القدير وهذا الحسن عندى ولو قال الشريك هي ام ولدك وانكر الشريك  
تخدمه اي تخدم الجارية للشريك المنكر يوما وتوقف يوما اي لا تخدم احدا يوما عند ابي ح و  
وقالا للمكران يستسعيها في حظه اي نصف قيمتها ان شاء ثم تكون حرة لانه لما لم يصفه  
صاحبه انقلب اقراره عليه كانه استولى عليها فصار كما اذا اقر المشتري على البيع انه اعتق  
البيع قبل البيع يجعل كان المشتري اعتقه فكذا هذا فيمنع الخدمة للمكران المقر قد صار باقرار  
كالمستولى عليها ولا يمكن للمكران نصيب المقر لانه ما اقر على نفسه بالاسيعة حتى لزمه النصيب  
فكان نصيب المنكر على ملكه في الحكم محتسبا عند الجارية فلهما الخروج الى الحرية بالسعاية  
كام ولد الشفيع اني اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسعاية لتفادها بقائها في يد المولى ولا يخرج ان المقر  
اما صادق في اقراره او كاذب فيه فان كان الاول كانت الخدمة كلها للمكران وان كان الثاني  
كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن وهو النصف ولا خدمة للمقر ولا استسعا لانه  
ينبرأ عن جميع ذلك اما عن الخدمة فيدعوى الاسيعة واما عن الاستسعاء فيدعوى  
الضمان والاقرار بما مومية الولد ينضم الاقرار بالنسب من المقر له واقرار النسب امر لازم لا يرتد  
بالرد فلا يمكن ان يجعل كالمستولى على ما قاله هذا واعلم ان المضمون قول ابي يوسف مع محمد  
حيث قال وقالوا وهكذا في الهداية والعناية وضمنه في فتح القدير مع ابي ح وافرد قول محمد  
بالذكر ثم قال ان ضم ابي يوسف مع محمد قول مرجوع عنه لابي يوسف ولا ينبغي مثله ان قيل  
الا ان يفرق بالبيان فيقال في قوله الاول مثلا والاوهم ان ينسب اليه الا ان ما ليس هو  
قائلا به انتهى فعلى هذا الاوهم ان يضم قول ابي يوسف مع ابي ح وما نافية اي ليس لام ولد فيضم  
عند ابي ح لان التقوم بالاحراز للقول وهي محررة للنسب فصيلا للقول ولما القول تابع له  
حتى لا تسعي لغريم ولا لوارث فلا يضمن موصرا عتق نصيبه منها لان مبنى الضمان على المالية  
ولا مالية عنده وعندها هي منقومة لانهما منفعهما كسبا ووطئا وجارة واستخداما  
بالاتفاق وكل ما كان كذلك فهو منقوم وبما مناع بيعها لا يسقط نفوتها كانه المديون فانه  
منقوم مع امتناع بيعه الا ترى ان ام ولد الشفيع اذا اسلمت فبها السعاية ولو لا تقومها  
لم يكن كذلك الا ان قيمتها ثلث قيمتها قنالا لغوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت بخلاف التدبير



لأن الفات فيه منفعة البيع فقط أما السعاية والاستخدام فيها فإن فيمن حصه شريكه  
مما لو وجد المقتضى وانتفاء المانع وأجوابها لم تكن منقومة لعدم الإحراز للقول لم تكن منقومة  
أصلها والقياس على الدبر فاسد لأن المدبر محرز للقول حتى يتعلق به حق الغرماء و أم ولد النص  
ليست منقومة والزام السعاية فيها ليس لنقومتها بل للضرورة إذ لا يمكن بفاؤها مسألة ملوكة له  
ولا إخراجها عن ملكه مجازا لأن ملكه صحيح فانزلت مكانه عليه على قيمتها فان قيل ان بدل الكتاب  
يفضي النقوم قلنا لا يفتقر بدل الكتابة إلى النقوم لأنه في أصله بمقابلة ما ليس بنقوم وهو فاك  
أجر ولو سلم فالأمر بالضرورة لا يقيس عليها ما ليس في محلها من تلك الضرورة أو نقول هو  
يقتد لما ليه فيها وجواز بيعها والحكم المتعلق بها يبنى على اعتقاده كالمالبة الخزان ملكه  
لما احتبس عندها المعنى من جهتها كان مضمونا عليها وان لم تكن منقومة واعلم ان الأصل للمالك  
أحق نقوم أم الولد عنده وعدم نقومتها عندها يبنى عليه عدة من المسائل أحدها ما ذكره  
المصنف أن كانت جارية بينها وولدت ولدا فأرعاها فاعتق أحدها نصيبه منها وهو  
موسر لا يضمن عنده لعدم نقومتها وعندها يضمن نصف قيمتها لنقومتها عندها والثانية أم الولد  
إذا ولدت ولدا وهي بين اثنين فأرعاها أحدها ثبت نسبه منه وعق ولا يضمن من قيمته  
شيئا لشريكه عنده وعندها يضمن نصف قيمة الولد لشريكه ان كان موسرا وان كان معسرا  
استثنى الولد في النصف ومنها أم الولد المشتركة بين اثنين إذا مات أحدها لا تسقط للآخر  
عنده وتسقط عندها في نصف قيمتها ومنها لو غصب أم الولد غاصب فماتت في يده لا يضمنها  
عنده ويضمن عندها وذكر في فتح القدير عن الرقيات يضمنها عنده أيضا بالغصب كما يضمن  
عنده العصبى الحر بالوضع في مسبعة فافترسها السبع لأنه ضمان جنائية لا ضمان غصب  
كما أوقلها حيث يضمن بالانفاق ومنها لو باعها وسلمها فماتت في يد المشتري لا يضمن  
عنده ويضمن عندها ومنها أمه حبلى بيعت فولدت لأقل من سنة أشهر من وقت البيع  
ثم ماتت أم عند المشتري فارتى البائع الولد صح وعليها ان يرجع جميع الثمن عنده وعندها  
يضمن المشتري أم من الثمن ويرد حقه الولد كذا في غاية البيان وفتح القدير **باب** **الغنى**  
وهو يضمن من عق بعض لأن الأول في بعض الواحد وهذا في بعض المتعدد فنزل الأول  
من هذه الآية الجزء من الحل لأن الأول في عق بعض ما هو بعض هذا وهو الواحد فقد علم  
لأنه لا يضمن من عق الأولين الذين كانا عنده أحدهما وحل الآخر فلما عاود القول

وقال

وقال أحد كل حر فله على ثلثة أوجد أحدها ان يبين العق قبل الموت والثاني ان يموت العبد  
قبل البيان والثالث ان يموت المولى قبل بيانته وهي مسئلة الكتاب على ما اشار إليه بقوله ثم  
مات أي المولى من غير بيان عق ثلثة أرباع الثابت وهو الذي عبيد الكلام ونصف حاج  
هذا الأول بالانفاق بين الزوج وصاحبه على ما صرح به في فتح القدير وغيره وكذا نصف  
الدخل أي عند الزوج والى يوسف فان قيل قد تقدم ان العق لا يجزى عند صاحبه فكيف  
يصح القول منها بعق ثلثة الأرباع من الثابت في الأول ونصف حاج في الثاني منها ونصف  
الدخل في الثالث عن أبي يوسف يجب بان عدم التجزى عندها إذا وقع العق في محل معلوم  
لأنه محلهم لأن عدم التجزى إذا كان المحل معلوما مكن وأما إذا كان مبهما فليس يكن محل التجزى  
والا فنقسام ضروري ورد باننا لا نعلم ضرورة الانقسام لأن الواقع ان كل من عق منه  
أبعض الذي ذكر من ثلثة الأرباع والنصف لا يستغنى عن الرق بل يسعى في باقه حتى  
يخلص كله حرا فيمكن ان يقول بعق جميع كل واحد عندها ويسعى في ذلك القدر فيفتح  
الحاصل على قولها وعلى قول أبي غير أنهم يسعون وهم عبيد عنده وعندهم يسعون وهم  
أحرار إذا حصل ان الضرورة أوجب ان لا يعق جميع واحد منهم مجازا لا ان يعق بعض  
من كل واحد منهم فقط ثم تلحق عق الباقي إلى أداء السعاية فلا يلزمها مخالفة أصلها ورفع  
هذا بانه لو عق الكل عن كل واحد منهم ابتداء ثم يسعى وهو حر لزم ان يكون موجب قول  
المولى أحد كآخر اعتاق الاثنين وهو باطل بل لفظة أحد كما لا يورد معنى كلا كما قال  
محمد ربه أي ربع الدخول بيانها اما الحاج فلان الإيجاب الأول واجب عق رقة وهو  
دائري الثابت والحاج فليس أحدها أولى به من الآخر فينصف بينهما والإيجاب الثاني كثر  
وهو دائري الثابت والدخل فينصف بينهما أيضا لعدم الأولوية غير ان الثابت استغنى بالآخر  
الأول نصفه فكان ما أصابه بالإيجاب الثاني من النصف ثانيا بانه نصفه فإصا  
المستحق بالإيجاب الأول صار لقوا وما أصاب الفارغ ثبت فحصل له الربع فتم له ثلثة  
الأرباع ولأنه لو أريد بالإيجاب الثاني الثابت بعق نصفه البلية ولو أريد به الدخول  
لا يعق هذا النصف الباقي فينصف فيعق منه الربع بالثاني والنصف بالاول وأما  
الدخل فيقول لما دار الإيجاب الثاني بينه وبين الثابت وقد أصاب الثابت منه الربع  
فذلك نصيب الدخول وهما يقولان انه دائري بينهما فينصف بينهما لعدم الأولوية ولما نزل



ثابت الى الربع لاستحقاقه النصف بالاجاب الاول على ما ذكرناه ولا استحقاق للداخل من قبل  
 قبيل فيه النصف هذا واما الوجه الاول وهو ان بيان قبل موته فاذا بين العتق بالاجاب  
 الاول في الثابت عتق الثابت وبطل الاجاب الثاني لان جمع بين حر وعبد وقال الحد كما  
 حر انشاء في المهر الدائر بينها ولا يمكن ذلك الا اذا كان كل منها محلاً حكمه وكذا ليس محلاً له  
 فبطل انشاءه وصار خبراً بان احدها حر وهو الثابت فلا يفيد في الدخول عتقا وان بين  
 بالاجاب الاول في الخارج عتق الخارج ويؤمر ببيان الاجاب الثاني ويتفق به من عنده  
 وان بداه بالاجاب الثاني وقال عتقت بالكلام الدخول عتق الداخل ويؤمر ببيان الكلام  
 الاول وان قال عتقت بالكلام الثاني الثابت عتق الثابت به ويتفق بالخارج بالكلام الاول فيقتو  
 به ولا يبطل لان وجوده كانا رقيقين واما الوجه الثاني وهو ان يموت احد العبد قبل  
 بيان المولى فالموت بيان فان مات الخارج بقي الثابت للعتق بالاجاب الاول لزوم المرحم  
 بطل الاجاب الثاني لما مر من ان جمع بين حر وعبد وان مات الثابت بقيت الخارج بالاجاب  
 الاول والداخل بالاجاب الثاني لان الثابت هو المرحم لها ولم يبق وان مات الدخول  
 امر ببيان الاول فان عتق به الخارج عتق وكتابت ايضا بالاجاب الثاني وان عتق الثابت  
 بطل الاجاب الثاني لما مر كذا في فتح القدير وكذا قال هذا القول في مرضة الذي مات منه  
 ولم يجز الوارث لانه لو جاز فاجواب كما اذا كان في الصحة يقتضي كل واحد ما عتق و  
 ويسعى في ابله وكذا الجواب اذا لم يجز الوارث ولكنهم يخرجون من ثلث المال فمسئلة  
 الكتاب فيما اذا لم يجز الورثة ولم يخرجوا من ثلث المال بل كل ماله هو العبد الثلث ولا ماله  
 سواهم جعل كل عبد سبعة عند ابي الواسع كسهم العتق لانا لو جمعنا سهام العتق  
 على ما يبلغ سبعة لانا جعل كل فيه اربعة لينخرج ثلثة الارباع من الثابت وبيان  
 من من الدخول والخارج فصار مجموع الارباع سبعة وهو سهام عنقهم على قولها  
 والعق في مرض الموت وصيه وحل نفاذ الوصية هو الثلث والفرض انه لا مال له سواهم  
 فابداً ان يجعل سهام الورثة ضعف سهام الوصية اعني الثلثين فيجعل كل رقبة على سبعة  
 اسهم لينخرج سهام العتق ثلث جميع المال باع احداً وعشرين وعتق من الثابت ثلثة اسهم  
 من سبعة اسهم ويسعى في اربعة وعتق من الاخرى اي الداخل والخارج اثنان  
 من سبعة ويسعى كل منهما في خمسة هذا عندهما وعند محمد يجعل كل عبد سنة كسهم العتق

عنده لانه يقتضي من الثابت ثلثة ارباع ومن الخارج ربعان ومن الداخل ربع فالجميع ستة  
 وهو سهام عنقهم عنده فاذا كان الثلث ستة كان جميع المال ثمانية عشر ويقتضي من الثابت  
 ثلثة ويسعى في ثلثة ومن الخارج اثنان ويسعى في اربعة ومن الداخل احد ويسعى في خمسة  
 فكان نصيب السعانة وهو نصيب الورثة اثني عشر عنده واما عند ابي الواسع فكان نصيب  
 السعانة اربعة عشر على ما مر آنفاً فان قيل ينبغي ان يقتضوا ابدال لزوم سعانة عليهم اصداء  
 لجازت الورثة اولم يجزوا عندها لان الاعناق لا يتجزى عندها قلنا ان الاعناق انما  
 لا يتجزى عندها اذا صار في محله معلوماً واما اذا كان بطريق التوزيع والانقسام فلا لان  
 بثوته بطريق الضرورة وقد ذكرناه من قبل بحيث لا مرية عليه ولو طلق كذلك قبل  
 الدخول ودل له بان كان له ثلث نسوة ولم يدخل بواحدة منهن فنطقت عليه ثنتان منهن  
 فقال احديكما طالق ثم خرجت احديهما ودخلت الثانية فقال احديكما طالق فهو على ثلثة نسوة  
 كما مر في مسئلة العتق لحدها ان يكون الزوج حياً والنسوة اجزاء في يوم من الزوج بالياء  
 وكل من النسوة الخاصة فان بين الطلاق الاول في الخارج صح وعليه بيان الطلاق  
 الثاني وله الجواز في قبيل ثمانية او الداخلة بالثاني وان بينه في الثانية في الكلام الثاني  
 لان جمع بين اجنبية ومنكوحة لانه لا عدة عليها في هذا الطلاق لكونه قبل الدخول  
 فيكون اجنبية حين وقع وان بين الطلاق الثاني في الداخلة كان له الجواز في قبيل  
 الخارجة والثابتة بالكلام الاول وان بينه في الثانية طلقت وطلقت الخارجة ايضا  
 بالاول وثانيتها ان يموت احدي النسوة قبل بيان الزوج وهو حي فيكون الموت بياناً  
 فان ماتت الثانية طلقت الخارجة بالاول والداخل بالثاني لان الثانية هي المرحمة لها  
 وقد زالت كما مر في العتق وكل واحدة منها على الزوج ثلثة ارباع المهر وان ماتت الدخلة  
 كان عليه بيان الكلام الاول فان بينه في الخارجة طلقت الثانية ايضا بالكلام الثاني  
 لزوال المرحم بالموت وهو الداخلة وان بينه في الثانية لم تطلق الخارجة وان ماتت  
 الخارجة طلقت الثانية دون الداخلة لان الثانية تعينت بالطلاق الاول لزوال المرحم وهو  
 الخارجة وبطل الطلاق الثاني لانه جمع بين اجنبية ومنكوحة وثانيتها وهو ان يموت الزوج  
 قبل البيان والى حكم هذا القسم اشار بقوله ومات بلا بيان سقط ثلثة اثمان مهر الثانية  
 ووجب لها على الزوج خمسة اثمانه كما عتق من العبد الثابت ثلثة ارباعه على ما مر وربع مهر



الخارجة ووجب لها ثلثة ارباعه ومن مهر الدخلة ووجب لها سبعة اثمانه بالاتفاق وهو كذا  
واعلم ان هذه المسئلة من مسائل الربادات لحنج بها محمد على ابيح وابي يوسف بطريق المناقضة  
بان ربع مهر الخارجة انما سقطت في هذه المسئلة لما وقع بينها وبين اثباته من طلاق قبل  
الدخول فان الطلاق قبل الدخول يوجب سقوط نصف المهر فوزع ذلك النصف الساقط  
بينها لعدم اولوية احدهما بسقوطه من الاخرى فسقط من كل من الخارجة والاثباته ربع  
المهر بالطلاق الاول على ما هو مقتضى تقسيم النصف بين الاثنين والطلاق الثاني صحيح بوجوب  
سقوطه في حال وهو ان يراد بالكلام الاول الخارجة غيره صحيح لا يوجب سقوطه في حال  
وهو ان يراد به اثباته لانح يصير جامعا بين اجنبية ومنكوحة لانه لا عدة في الطلاق قبل  
الدخول فينصف ذلك النصف عملا بالدليلين ويثبت به سقوط الربع موزعا بينهما فيسقط  
به من مهر الدخلة ومثله من مهر اثباته فيضم هذا الثلث الى ما سقط مع الاول فيتم لها ثلثة  
اثمانه فاذا ثبت سقوط ثمن مهر الدخلة في هذه المسئلة لزم مثله في مسئلة العتق ايضا  
فيقتو ربع الداخل لان الثلث في الطلاق قبل الدخول بمنزلة الربع لان كساقط به نصف  
المهر والثلث هو ربع النصف فكيف يفتح القول باعناق نصف الداخل على ما ذهب اليه ابو ح  
والابو يوسف فلا بد من الفرق بين المسئلتين ومن هنا اختلف المشايخ ففهم من قال ان هذا  
قول محمد خاصة واما عندهما فيسقط ربع مهر الدخلة كعتق نصف الداخل لا الثلث فلا يتم  
به حجة خاصة عليها ومنهم من قال بل هو قولها ايضا واختاره المصنفين قال وهو المختار  
ففي هذا القول لا بد من بيان الفرق بينهما بين مسئلة العتق ومسئلة الطلاق فتحقق الفرق  
بينهما ان المهر الثلث في العتق صحيح من كل وجه في حق الداخل وهو ظاهر لا اشكال فيه وكذا  
في حق الثلث اما على قول ابيح فقط لانه عتق نفسه وهو يقول بخبري العتق ومعتق البعض  
كلما ثبت والكتاب محل للعتق فتح اللفظ الثاني بالنسبة الى الثابت ايضا من كل وجه لانه  
دار بين الكتاب والعتق الا انه اصحاب الثابت منه الربع والداخل النصف على ما ذكرنا من ان  
الطلاق لانه ليس بين كون المرأة محلا للطلاق وغير محله واسطة لعدم خبري فيه  
بالاتفاق والاعتاق المذكور قبل الدخول فارعدة فيه فلزم كون الاجاب الثاني فيه دائرا  
بين كونه موجبا لسقوط النصف وكونه غير موجب شيئا لان المرأة الخارجة ان كانت  
هي الزوجة بالطلاق الاول كانت اثباته منكم حة فيصح الاجاب الثاني فيوجب سقوط النصف

وان كانت المرأة بالطلاق الاول اثباته كانت اثباته اجنبية فيلغو الاجاب الثاني لانه جمع  
بين المنكوحة وغير المنكوحة فجعل اثباته اجنبية من وجه دون وجه فيصح الاجاب الثاني  
من وجه دون وجه فيسقط نصف النصف وهو الربع موزعا على ما قرناقا واما على قول  
ابي يوسف وهو لا يقول بخبري الاعناق فلان الثابت دائر بين ان يكون حرا وبين ان يكون  
عبدا فكان كالمكاتب والكتاب محل للعتق الى اخر ما ذكرنا لايح ومن العتق المهر قوله لبعديه  
هذا اخر وهذا فان اول احدهما غير حري فيجبر على البيان اتفاقا بخلاف ما لو قال هذا اخر  
وهذا مشير الى عبده وراثته فان هذا الكلام لغو عند ابي يوسف ومحمد فلا يفتق العبد  
ويجعل مجازا عن النقيض عند ابيح فيعتق العبد ويلغو ذكر الدابة على ما بين في الاصول  
ثم شرع في ذكر ما يقع به البيان في العتق المهر فقال في البيع بيان في العتق المهر اطلقه فمثل  
البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه على ما صرح به في العناية والذي ظهر من فتح  
التقدير اشتراط القبض في الفاسد وشمل ايضا البيع المطلق عن جوار والمقيد بشرط  
الجنار لاحد القاديس صورته انه لو قال لبعدي لحد كخر فباع احدهما فبقي الاخر للعتق  
لانه بالبيع لم يبق محلا للعتق من جهته ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثلث وذلك ببقاء  
العتق وهذا لانه تصرف مختص بالملك ومقتضى العتق اخروج عن الملك ففنا فيها والرقن  
والهبة والصدقة والايجار والايماني معنى البيع في الاختصاص بالملك فيبطل بياننا  
للعتق المهر وكذا العرض على البيع على ما حفظ عن ابي يوسف روى ابن سماعه عن ابي يوسف  
انه اذا دوى احدهما كان بيانا لنقيض العتق في الاخر وهذا لانه يدل على قصد استيفاء  
ملكه فيما تصرف فيه كما في البيع فيصح بياننا للمهر في الاخر والموت اي موت احد العبدتين  
فيلبيان العتق بيان لنقيض العتق المهر في الاخر لانه بالموت لم يبق محلا للعتق احدا  
واورد عليه من وجهين احدهما ما لو اشترى احد العبدتين وسعى من كل منهما على انه بالجنار  
ياخذ ايها شاء فمات احدهما حيث يتعين للبيع الميت لا الحي مع ان بالموت لم يبق محلا للبيع كما  
لم يبق محلا للعتق وثانيها ما اذا قال لامينه لحدى هاتين بنتي او ام ولي ثم ماتت احدهما  
لانقيض الحجة للحرية ولا للاستبداد ولجيب عن الاول بالفرق بان عند اشراق احدهما  
على الموت تعين البيع فيه لتعذر ردّه كما قبضه فانه لا يخلو عن مقدمه تعقيب فانما يتبين  
هو للبيع حيا لا ميتا ولا يتعين العتق بالاشراق على الموت فلو عتق كان بعد الموت فامتنع



فان رفقا لعدم موجب النقل فتبين الآخر للفق وعرف الثاني بان هذا اللفظ ليس بانشاء  
وايقاع بصيغته بل اختيار ويجوز ان يجزئ هذا عن الميت والحي فلا يتبين احدهما بذلك  
فيرجع فيه الى بيان المولى واما بما نحن فيه فانما يتبين الحي للحرية بموت الآخر لان البيان قائم  
هنا بوصفيه وصف كونه انشاء ووصف كونه اظهار او قد تقرر ان البيان لا يصح الا في  
محل يحتمل الانشاء والميت لا يحتمل الانشاء فتبين الحي للفق ضرورة وانما قلنا ان البيان قائم  
بوصفيه لان قوله احد كآخر لا يثبت العتق في واحد منها بعينه حتى قيل فيه العتق غير ثابت  
فما ننظر الى هذا يكون البيان انشاء ومن حيث ان العتق لا يتجاوزها كان البيان اظهارا كذا  
في الغاية وسنزيد عليه انشاء الله تعالى والتحيز اى بالتحيز للميت بعد العتق الميم وذلك  
بان يقول اخبرت ان يكون هذا لخر اذ لك اللفظ الذي قلته او يقول انت حر بذكر العتق  
او اعتقك بذلك العتق او بالعق الاول فتبين هو ولا يفتق الآخر واما اذا اقتصر على قوله  
انت حر ثم قال اودت به ذلك العتق الاول فانه يصدق قضاء فلا يفتق الآخر ولو لم يقل  
شيئا عتق هو الآخر مما لان هذا عتق لخر فكان كالموت فتبين الآخر للعتق بالاعتاق الاول  
كذا في فيه القدير والتدبير بان قال احدهما انت حر بعد موتى بعد العتق الاول وهذا لا  
بالتحيز والتدبير لم يبق محل للعتق من كل وجه فتبين الآخر للعتق الاول والاستنباط اى وطى  
احدهما فملقت منه لانها صادرة لم ولد له فتعنت الآخرى للعتق لانها لم تنق محله للعتق  
اول من كل وجه كالتدبير ولانه قصد ابقاءها للاستفاد بها الى الموت وذلك ينز في العتق  
الحال وانما قلنا فملقت لان لو طوى غير المعلق ليس ببيان عند ايج على ما سياتى ذكره وانه  
والصدقة للسليتين اشتراط التسليم فيها اختيار صاحب الهداية وقال في الكافي التسليم  
ليس بشي لان اذ اقام عليها دليل على ابقائه في ملكه لان هذا تصرف لا يصح الا في الملك  
فلا يوجب ذلك على الغنص والتسليم وفي فتح القدير قالوا ذكر الغنص والتسليم للتوكيد  
لان شرطهما في التسليم والحيض وغيرها ان البيان باعتبار دلالة تصرف مختص بالملك  
وتوجيه ما مر من ان العرض على البيع بيان اذ ليس فيه خروج عن الملك مع انه بيان فقد الهبة ونصفه  
ولما قلنا هذا في العتق كغير الميم فلو كان الامر كذلك في العتق الميم لم يفتق في فتح القدير  
وما يقع به البيان في العتق الميم للتحيز في العتق الميم المعلق ايضا كان قال اذا جاء ردفا  
فما جاز فلو مات احدهما قبل الشرط او تصرف فيه بازالة الملك بالبيع ونحوه ثم جازيد

عتق قبله عنده بخلاف ما لو قال قبل الشرط اخبرت ان يفتق فلان ثم وجد الشرط فانه يفتق  
لان اختيار قبل وقته كما لو قال انت حر ان دخلت هذه الدار او هذه ثم عتق احدهما لاخت  
لا يصح تعيينه ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشتراها ثم جاء ريد ثبت حكم العتق الميم فيفتق احدهما  
وبؤمر بالبيان لان زوال الملك بعد التمين لا يبطلها انتهى واعلم ان الجهاالة في العتق لا تخلو  
اما ان تكون اصلية وذلك بان اضيفت الصيغة ابتداء الى واحد غير معين واما ان تكون  
طارية وذلك بان اضيفت الصيغة ابتداء الى واحد معين ثم نسبته فان كانت اصلية  
فصاحبه المزمع له لا تخلو اما ان تكون مختلوة للعتاق ولا تكون مختلوة ولا تحتمل لا تخلو  
من ان تكون من ينفذ الاعتاق فيه او من لا ينفذ الاعتاق فيه فان كان مختلوة للعتاق  
وهو من ينفذ الاعتاق فيه كقوله لعبد بعد احد كآخر فاختلقت في كفيته فممن من يقول  
ان العتق لا يثبت به قبل الاختيار بل معلق بالبيان كانه سائر المعلق بالشرط ونسبوا هذا  
القول الى ابي يوسف والايح ايضا ومنهم من يقول انه يجزئ العتق في غير معين في الحال  
واختيار العتق في احدهما بالبيان اظهار ونسبوا هذا القول الى محمد وما يدل على هذا الخلاف  
انه لو قال لامرأته احدكما طالق ان العدة تقبر من وقت الاختيار وعند ابي يوسف مع ان  
العدة انما تجب من وقت وقوع الطلاق فدل ان الطلاق لم يكن واقفا قبل الاختيار وعند  
محمد تقبر العدة من وقت الكلام السابق فدل هذا على ان الطلاق قد وقع من حين وجود  
الكلام ومن الاختلاف المذكور قال بعض مشايخنا ان بيان العتق تجزئ وقال بعضهم انه  
اظهار وقال بعضهم انه تجزئ من وجه فمعلق من وجه وما يدل على انه تجزئ ما قالوا ان المولى  
ان يستخدها وليستعملها قبل اختيار احدها وان كان من لا ينفذ اعتاقه فيه بالجمع بين  
عبده وعبد غيره وقال احد كآخر لا يفتق عبده الا بالينة لاحتماله كلاهما وان كانت  
المزحم له لا يحتمل الاعتاق كما اذ جمع بين عبد وبهية او حائط وقال احد كآخر فعتق ابي ج يفتق  
عبده بدوينة وقال لا يوقف على ائنة وان كانت الجهاالة طارئة والكلام في هذه موضعين  
الاول في كفيته والثاني في حكمه فالاول انه لا خلاف بعتق احدها قبل البيان والبيان  
فيه اظهار بالاتفاق والثاني ضربان ضرب في حيوة المولى وضرب بعد موته اما الاول  
فالقول يمنع عن وطن واستخدا من والحيلة في جواز وطن له ان يتزوج من غيرها ويأمن  
القاضي بالبيان فان امتنع حبسه الى ان يبين واذا ادعى كل منهن ولا يئنه ومحمد المولى استخلفه



القاضي لكل واحد من فان كل لها اعتقا وان خلف لها امر بالبيان لان حرية احدها لا ترتفع  
 بالبين فان حلفت للوول عتق الذي لم يحلف له وان لم يحلف له عتق هو وان كانا امتين حلفت  
 لها منع من وطئها حتى يبين بقوله او بان يفعل او يقول ما يدعي على البيان فلا يصح الا في ملك  
 من بيع والهبة والاعتاق وكذا اذا كانا امتين فوطئ احدها عتق الاخرى بدو خلاف واما انما  
 فهو ان يكونا اذ مات قبل البيان يفتق من كل منها نصفه بحانا ويسعى كل نصفه كانه اجماله <sup>صله</sup> الا  
 وتفصيل هذا في التبريد عن البديع والوطئ في الامة ليس ببيان للعتق عند ابي حنيفة قالها  
 يعني لو قال لامينه احديكم امة ثم ووطئ احدها لم يفتق الاخرى عنده وفتق عندها لا  
 الوطئ لا يحل الا في ملك واحد باخرة لا ملك فيها فالوطئ لا يحل فيها فاذا ووطئ احدها جعل  
 مستقبيا للملك فيها ليقع الوطئ حلا لاحد الامر على الصلح فاذا عتقت احدها للملك عتقت  
 الاخرى للعتق ولا يجر ان ملك فائمه في كل منها فكان ووطئ كل منها حلا واما كان الملك قائما  
 فيها لان ابقاع العتق انما هو في المنكر والوطئ في المعينة فكان محل ابقاع العتق غير محل الوطئ  
 فيكون الملك في محل الوطئ باقيا كما كان فيكون الوطئ فيه حلا والوطئ الحلال لا يكون  
 بيانا لان كل واحد منها على هذه الصفة حتى حل وطئها عنده الا انه لا يفتق بحله لحيثا طأ  
 على ما في الهداية والعناية فان قبل العتق امانا زالا ولا فان كان نازلا لا يجوز وطئها وان لم يكن  
 نازلا لزم الغاء اللفظ من مدلوله الجيب باختيار كل من الشقين بان يقال ان العتق نازل في  
 المنكر فينبغي ان يحكم بقبوله كالباع فان المنكر قبيله بان اشترى جارا واحدا لعبد على ان المشتري  
 باجبار فيها فانه يبيع والوطئ لا يقبله المنكر لانه ارجح حتى لا يقع لانه العين ووطئ غير العين غير ممكن  
 فلا يكون ووطئ العين بيانا في الاخرى وبان يقال ان العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه بالبيان  
 كما عتق المعلق بدخول الدار مثلا فانه غير نازل قبل الدخول فلا ينزل هذا ايضا قبل الشرط وهو  
 البيان فلا يذم اهل النقص عن مدلوله كانه صريح التعليق ولو قال احديكم امة مدبرة ثم ووطئ  
 احدها لا يكون بيانا لان اتفاق لان التدبير لا يزيل ملك المنافع بخلاف العتق وهل يكون مقدما  
 الوطئ بيانا في العتق في الجارية لو قبلها اولسها او نظرت في حبها الشهوة لا يكون بيانا ثم قال  
 نفاه عن كسيف وهو على اخلاق السابق وفي الخلاف لهم بان قال الامر باحديكم طأ الوطئ  
 هم في الوطئ الموت بيان اما الموت فلا يثبت بيق حله للطلاق فتبين الاخرى كانه في العتق  
 واما انما فان لم يبق الاصل من النكاح الولد وقصد الولد بالوطئ يدعي استبقاء الملك في

الموطنة صيانة للوول بخلاف الامة فان النكاح وطئها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدعي على الاستبقاء  
 وخفيته ان الوطئ لا يقع الا في ملك صيانة لمانه وحمله على الصلح فيلزمه بالضرورة  
 ان يكون بيانا وقد عمل عمله في الطلاق لعدم المنع ولم يطر عمله في العتق لانع على ما ذكرناه  
 فهذا على طريقة تفضيل العلة والمخلص معروف في الاصول والمراد بالطلاق هنا هو البيان  
 بان قال لاخرينه احديكم طأ ولم يدخل بها او دخل فقال طأ بياض او ثلثا ثم ووطئ احدها  
 فانها طلفت الاخرى واما لو كان الطلاق رجعا لا يكون الوطئ فيه بيانا لطلاق الاخرى  
 لان ووطئ المطلقة الرجعية حلال وهل ثبت البيان في الطلاق بمقتضى مات الوطئ في الزنا  
 لا ثبت وقال الكرخي يحصل بالتفصيل كما يحصل بالوطئ كذا في فتح القدير وهل ثبت بالنكاح  
 في الجارية لو طلق احدها ينبغي ان لا يكون بيانا لان المطلقة يقع عليها الطلاق مادامت في  
 العدة فلا يدعي على ان الاخرى هي المطلقة انتهى قول هذا لا يمتشي في الطلاق قبل الدخول  
 اذا عده فيه ولا في المطلقة الثلث ايضا وان قال لامنه او ولد تلدينه ذكر فانت حرة  
 فولدت ذكر وانثى ولم يد راولها فالذكر رفيق وبعث نصف كل من الام وانثى لان كل واحد  
 منها يفتق في حال وعوما اذا ولدت الغلام او لا والجارية ثانيا اما الام فبالشرط واما  
 الجارية فتبعية اتمها لان اتمها ولدتها حين كونها حرة وترق في حال وهو ما اذا ولدت  
 الجارية او لا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة وتسعى في النصف الاخر واما الذكر  
 فيرق في كانه فلذلك يكون عبدا واعلم ان هذا الجواب كثر في الجامع الصغير من غير  
 خلاف فيه ولذا كور محمد في الكيسانيات في هذه المسئلة انه لا يحكم بعتق واحد منهم لانا  
 لم يثبت بعتقه واعتبار الاحوال بعد التبع بالحرية ولا يجوز ابقاع العتق بالشك فمن هذا  
 حكم الطحاوي بان محمدا كان اولامع ايج وابي يوسف ثم رجع وقال في النهاية والعناية قال  
 في المبسوط ذكر محمد في الكيسانيات ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل  
 لا يحكم بعتق واحد منهم ولكن يحلف الولي بالله ما يعلم انها ولدت الجارية لولا فان نكل فقولوا  
 كاقراءه وان حلف فحكم ارقاء واما جواب الكتاب اى المذكور في الهداية وهو المذكور في الجامع  
 الصغير وفي هذا الكتاب ايضا في فصل الحر وهو فيها اذا قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما  
 فانت حرة وان كان جارية فمحررة فولدتها ولا يدري الاول فالغلام رفيق ولا ينة حرة  
 وبعث نصف الام لانها ان ولدت الغلام او لا في حرة والغلام رفيق وان ولدت الجارية او لا



فالجارية حرة والغلام والام رقيقان فالام يفتق في حال دون حال فيفتق نصفها والغلام  
عبد بتيقن والجارية حرة بتيقن اما يفتق نفسها او يفتق الام انتهى ما في النهاية والعناية فيه  
بحث لان هذا الجواب ليس الجواب المذكور في الهداية لان في هذه الصورة يفتق جميع الجارية  
على كل حال كما ترى وفي جواب الهداية وهو المذكور في هذا الكتاب ايضا عتق نصف الجارية  
مع نصف الام فلا يصح قولهم واما جواب الكتاب ففيه فضل اخر الى اخر ما ذكره ثم قال في النهاية  
الصحيح ما ذكر في الكيسانيات لان الشرط الذي لم يفتق بوجوده وهو ما اذا كان في طرف  
واحد من الوجود والعدم القول فيه قول من ينكر وجود الشرط باليمين كما اذا قال لعبد  
ان دخلت الدار غدا فانت حرة ففتق الغلام ولا يدري انه دخل او لا لا يفتق لانه وقع الشك  
في شرط العتق فكذا في ههنا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام او لا واما اذا كان  
الشرط المذكور في طرفي الوجود والعدم كان احدهما موجودا لا محالة فيحتاج الى الجند  
الاحوال كان في مسألة الكيسانيات فان قيل المفروض فيما نحن فيه تضاد قيم على عدم علم  
المتقدم والمتأخر فكيف يجلف ولا دعوى ولا منازع غم فكيف يرجح ما ذكر في الكيسانيات  
من التحليف والتكول والعلل بوجوبها اجيب بان محمول على دعوى من خارج حسبة لله عتق  
الامة او بنيتها لوجود الشرط وقد عرفت ان الامة لو انكرت العتق وشهدت به فقبل فليهذا جاز  
ان يدعي رجل حسبة اذ لم يكن بينه ليحلف لرجاء نكوله فان قيل سنا ذلك لكن ترجمه في  
الحقيقة ابطال القول بالبح واليوسف مع انه لم يرو عنها رواية شاذة تخالف ذلك الجواب  
اعني المذكور في الهداية والجامع وهذا الكتاب واستدل صاحب النهاية بان الشرط كان  
في طرف واحد من منظور فيه بان ذلك في الشرط الظاهر كالصوم والصلوة ودخول الله  
لا تخفى ظلمة ونحوها فيجوز ان تكون الولادة من الامور الخفية فالشك فيها يوجب اعتبار  
الاحوال فيفتق نصف الام كله في الجامع والهداية فلما جعل الولادة من الامور الخفية كحجة  
الغلب لا يفتق لان المراد بالامور الظاهرة ما يمكن اطلع الغير عليه وبالحقيقة ما لا يمكن اطلع  
الغير عليه ولا شك ان الولادة ما يمكن الاطلاع عليها ولهذا قالوا لا يقبل قول المرأة في الولادة  
ولو كانت ظلمة لعقل قولها واعلم ان الوجود في مسئلتنا سنة على ما فصلوها في  
تدريج احوال الصغير لحدتها ان يتصارقوا انهم لا يدرون ايها ولد ولا وهو المذكور في  
الكتاب وجوابه ما ذكر في الغلام رقيق ونصف الجارية والام والثاني ان يدعي

الام ان الغلام هو المولود اولاً وانكر المولى ذلك والجارية صغيرة فالقول قوله مع بينه بالله ما علم  
ان الغلام ولد اولاً لانه ينكر وشرط العتق فالعق لم يفتق واحد منهم وان شئت لآتم  
والجارية بتعالها لان دعوى الام حرية الصغير معتبرة في دعوى حرية نفسها لكونها  
تفعل محضاً له مع ثبوت ولايتها عليه في الجملة وعجز الصغير عن دعواها عن نفسها فاعتبر  
نكولها في حق حرثها ففتقنا والثالث ان يدعي الام ان الغلام ولد اولاً والجارية كبيرة ولم تنع  
شئاً من الحرية لنفسها وقد ادعت الام تقدم الغلام وانكر المولى خلف فنكل عتقت الام بنكول  
المولى دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تنسب على  
الدعوى فلم يظهر في حق الجارية والرابع ان تدعي الجارية تقدم الغلام وهي كبيرة والام ساكنة  
نثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لان صحة النكول تنسب على الدعوى والخامس ان يدعي  
ان الجارية هي التي ولدت اولاً في لا يفتق واحد منهم لعدم شرط العتق والسادس ان يتصارقوا  
ان الغلام ولد اولاً فالام تفتق لوجود شرط العتق وكذا للجارية بتعال الام والغلام عبد  
لانه قد انفصل عن الام في حال الرق لكون ولادته شرط عتقها والسبق الشرط ليسبق  
للشروط فلا يمكن جملة تابعها فيه ولا بشرط الدعوى لصحة الشهادة على الطلاق وعتق  
الامة حال كونها معنية لان عتق الامة المعينة يستلزم تحريم فحماها على مولاها كالطلاق على  
زوجها فيكون من حقوق الشرع والشهادة على حقوق الشرع مقبولة بلا دعوى كالشهادة بذلك  
رمضان لكن بشرط حضور المولى والزوج على ما صرح به في العمدى وجامع الفصولين  
وهل يشترط الدعوى لتحليف المولى والزوج حين انكر عتق المرأة الامة وطلاق المرأة فيل يشترط  
وقيل لا على ما في العمدى فان قيل لو كان من حقوق الشرع لجاز لاكتفاد بشهادة الواحد لا جبر  
الواحد حجة في الامر الذي ولما قبلت الشهادة على عتق الامة هي اخت ولها من الرضاغة اذ حجة  
اذ ليس فيها تحريم الفرج لان تحريمه ثابت بحكم الرضاغة قبل شهادتها بالاعتناق اجيب عن الاول بان  
خير الواحد حجة في الامر الذي اذا لم يقع الحاجة الى الزام المنكر وههنا وقعت الحاجة اليه وعن  
الثاني بان فيه معنى الرضا لان فعل المولى بها قبل العتق لا يوجب احد وبعد يوجب لكونها معنا  
بعضها مملوكا للمولى وان كان هو ممنوعا عن وطئها بالحرمة بالرضاغة لا نرى انه جاز له ان يوطئها  
وبدل بعضها يكون له واذ كان كذلك كان فيه تحريم الفرج وفي عتق العبد وغير المعينة من  
الامة شرط عند ابي خلافها واصل هذا الاختلاف ان عتق العبد من حقوق العباد عنده



ومن حقوق الشريعة عندها بدل لئلا لا يحتاج فيه الى قبول العبد ولا يرتد بردة ويتعلق تكبير  
 الحضور ووجوب الجمعة والجهاد والزكاة ويصح نذره ولا يبطل بالثنا فحق لوافر بالرق  
 ثم ادعى حرية الاصل واقام البينة تقبل ولو كانت الدعوى شرطا لمنع لان التناقض يبطل صحة  
 الدعوى ووجه الحج ان الاعناق اثبات القوة وفيه انتفاء ذل الرق والملوكية وكل ذلك حق  
 العبد فما كان من حقوق العباد لا تقبل الشهادة فيها بدون الدعوى فالشهادة على عتق العبد  
 لا تقبل بدون دعوى العبد مطلقا لانه حرية الاصل ولانه الحرية العارضة على الصحيح خلافا  
 لما قاله رشتيد الدين ان الدعوى عند الحج ليست شرطا في حرية الاصل وشرط في العارضة  
 فلو شهدا بعتق احد عبدين او احدي امينة لا تقبل عند الحج بناء على ان دعوى العبد والامة  
 شرط في هذه الشهادة عنده والدعوى من الجمل لا يتحقق فلا تقبل الشهادة عليه اعتراض عليه  
 بانه لا ادعاء ما ذلك وجبا ان تقبل البينة لان الدعوى حصلت من معين لا من مجهول  
 مع انها لا تقبل واجيب بان صاحب الحق لهما لا يفتيه فدعواها دعوى صاحب الحق وبان الدعوى  
 لا يكون مطلقا للشهادة لان الشهادة على احد العبدين على ما هو المفروض لا على العبدين فان قيل  
 فنقدم ان الدعوى ليست شرطا في الامة المعنية لاستلزام عتقها تحريم فرجها فهذا يستلزم  
 تحريمها في غير المعنية حتى لا يشترط فيها الدعوى ايضا اجيب بان العتق لهم واقع على غير العبد  
 وذلك لا ينافي قيام الملك في العبد فيجوز وطى العبد عنده فلا يستلزم عتق لهم تحريم فرج  
 فيشترط فيه الدعوى فان قيل لو كانت على سقوط الدعوى في عتق الامة المعنية تحريم فرجها  
 على عتق لشرطت الدعوى في عتق الامة المحوسية والتي اختد من الرضاع وفي الشهادة  
 على الطلاق الرجعي لان الشهادة بهذه المأالي تنفص تحريم فرجها كحرمتها في الاولين قبل الشهادة  
 وحكمها في الرجعي بعدها اجيب عن الاول بانه ينبغي ان يشترط فيه الدعوى عنده وقيل ان طهها  
 مملوك له وانما منه مندجهتها كالحاكم فاما الشهادة يمنع ذلك الوطى المملوك وعن الثاني  
 بانه يثبت بالشهادة بعتقها نوع الحر من التحريم حتى يلزمه اكد بوطها بعد ثبوت عتقها  
 بالشهادة لا بوطها قبل ثبوت عتقها وقد ذكرناه اننا وعن الثالث بان الطلاق الرجعي  
 ينفذ بسبب حرمة فرجها فان ثبت بالشهادة تحريمها مؤجلا بانفساء العدة لانه وصية  
 استحسانا على ما ذكره في عتاق الاصل توصية لها اذا شهدا ان عتق احد عبدين في مرض  
 مونة او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واذا بالشهادة في مرض مونة او بعد الوفاة

تقبل استحسانا وله وجهان احدهما ان التدبير كما وقع وقع وصية وكذا في مرض الموت وصية  
 والختم في الوصية انما هو الوصي وهو معلوم وهو الميت وعنده خلف وهو الوصي والوارث  
 فيصح الدعوى عن الخلف فتقبل الشهادة وثانيها ان العتق يشيع بالوت فيها لانه اوجب العتق  
 في احدهما حال عجزه عن البيان فكان ايجابا لها فتكون كل منهما حضا متعينا فتصح الدعوى وتقبل  
 الشهادة ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احد كآخر قبل لانقض فيه وقيل تقبل لشيع  
 العتق فيها فتكون كل واحد منهما حضا متعينا فتصح الدعوى وتقبل الشهادة وقيل لا تقبل لانه  
 ليس بوصية لاسنادها العتق للمخير الى حالة القتل حتى يكون الخضم هو الوصي ويكون الوصي  
 او الوارث خلفا عنه واعلم ان كل من وجب الاستحسان لا يفتي الا بامد الوفاة فبقي  
 قبول الشهادة في مرض الموت بلا وجه ثم اعلم ان كل منها نظرا من وجه اخر ايضا اما في  
 الاول فلما في صدر الشريعة ان المتنازع فيه ما اذا انكر المولى تدبير احد عبدين او الوارث  
 ينكر ذلك بعد موت المورث والعبدان يريدان اثباته فكيف يقال ان المدعي هو الوصي او نائبه  
 انتهى قول جوابه مستفاد بما ذكره في الكفاية قال وانما يجبر المولى على البيان اذا انكر ذلك  
 لان حق غيره اعني العبد تعلق له فعمل هو مدعيه كبلد يكون دعوى العبد شرطا وجعل مدعيه  
 عليه حتى يجبر على البيان لتوفير الحقين انتهى فان الظن منه ان المولى وان كان منكرا الا انه  
 قد جعل مدعيه مدعيه وقد جعل مدعيه عليه فيكون العبدان مدعين وامان الثاني فلما في فتح  
 القدير ان شيع العتق الذي هو مبني صحة كون العبد مدعيه يتوقف على ثبوت قوله  
 احد كآخر ولا يثبت له الا الشهادة وصحتها متوقف على الدعوى الصحيحة من الخضم فصار  
 ثبوت شيع العتق متوقفا على ثبوت الشهادة فلو اثبت الشهادة بصحة خصوصتها وهي متوقفة  
 على ثبوت العتق فيها شابعا لزم الدور ومنه ظهر ضعف القول الثاني من الاقوال الثلاثة المذكورة  
 انتهى قوله وقيل تقبل لشيع العتق فيها واذ لم يتم وجه ثبوت هذه الشهادة على قول الحج  
 لزم ترجيح القول الثالث اعني القول بعدم قبولها وان صح في الاسلام القول بقبولها وعندها  
 تقبل بناء على عدم اشتراط الدعوى عندها وان شهدا بطلاق احدى لسانه قبلت اتفاقا  
 فيجبر على البيان وكذا لو شهدا على عتق امه معنية لعدم اشتراط الدعوى بالاتفاق لكونها من  
 حقوق الله تعالى ما عرفان قيل ان عتق العبد العبد يستلزم تحريم استرقاقه وذلك ايضا  
 حق الله تعالى فوجب ان تستنفق الشهادة فيه عن الدعوى مع انه ليس كذلك عند الحج على ما ذكرنا



قلنا ان لازم عنق الزمة العينة من اعظم الكبار ولازم عنق العبد حرمة لم ينح عنها الشرع فضلا عن  
 ان يكون من انكسائر فلا تسوية بينها **باب احلف بالعنق** وهو ان يجعل العنق جزءا شرطيا للكل  
 المعلق بشرط فاصرا في السببية لحر العنق عن النجيز ومن قال ان دخلت الدار فكل ملوكك  
 يومئذ حر يعني بدخوله من في ملكه عند الدخول سواء كان في ملكه وقت الحلف او بعد  
 بعده لان قوله يومئذ في تقدير يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتسوية  
 فكان كغيره فيام الملك وقت الدخول سواء ملكه بعد حلفه او قبله ففيه على ملكه الى وقت الدخول  
 وهذا لان لفظه يوم ظرف للملوك فكان كالتقدير كل من يكون في ملكي حر وهو في الحقيقة  
 اضافة عنق للملوك في يوم الدخول الى يوم الدخول فصا ركانه قال ان ملكك ملوكا قبل دخولي  
 فهو حر فشم للملوك وقت الحلف وما تجدد بعده قبل وقت الدخول لانه كان اضافة العنق  
 الى الملك بخلاف قوله لعبد غيره انت ان دخلت الدار فانت حر ثم اشتراه فدخل لا يفوت لانه  
 لم يصف العنق الى الملك لا صريحا ولا معني كما اضافة اليه فيما نحن فيه واعلم ان في قوله عند  
 الدخول اشارة الى ان لفظ اليوم في يومئذ يراد به مطلق الوقت حتى لو دخل ليلا عنق ما  
 في ملكه ايضا لانه اضيف الى فعل غير متدد وهو الدخول وان كان في اللفظ اضيف الى لفظه  
 اذ المضافة الى الدخول لكن معنى الوقت في اذ غير ملاحظ ههنا والا كان المراد يوم وقت  
 الدخول وهو وان كان يمكن على معنى يوم الوقت الذي فيه الدخول نفيدا اليوم به لكن اذا  
 اريد باليوم مطلق الوقت بصير المعنى وقت وقت الدخول ونحن نفهم كثيرا من الاستعمال  
 المصحيح شفو يومئذ يفتح المؤمنون بنصر الله واليوم وقت بقلوب بفرحون ونظائره  
 كثيرة فعلم ان لفظه يذكر الا كثيرا للوضوح عن الجملة المحذوفة او عار له اعني التوس لكونه  
 جارحا سافا خسبنا له ولم يلاحظ معناها ولم يقل يومئذ لا يفوت الا من كان في  
 ملكه وقت الحلف لان قوله كل ملوكك الحال واجزاء حرية الملوك في الحال الا انه لما دخل  
 كسره على امرائه في يوم الدخول ففوت اذ ابقى على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول  
 من اشتراه بعد اليومين والخلف في وجه كون كل ملوكك الحال قبل ان اللام للاختصاص ولا  
 انما يكون ملوكك في الحال اذ لم يكن الملك له في الحال كان هو وغيره سواء وقبل ان اسم  
 وانفق حقيقة في حاله في الاستقبال فانه في كل من انصف بالملك بطريق الوقت عليه  
 في حره كذا لو قال كل ملوكك حر بعد عداي لا يفوت الا من كان في ملكه وقت الحلف الذي

اشتراه بعد الحلف لما ذكرناه ان كل ملوكك الحال واجزاء حرية الملوك في الحال مضافا الى ما بعد العنق  
 لان بعد غد ظرف حر وكذا الحال في قوله كل ملوكك املاكه حر بعد غد لان املاكه حقيقة في  
 الحال عرفا وشرعا ولفظا اما عرفا فان من قال فلان باكل ويشرب او يفعل كذا يريد به الحال  
 وكذا لو قال ما املك درهما يريد به الحال واما الشرع فان من قال اشهد ان لا اله الا الله يكون  
 مؤمنا وكذا لو قال اشهد ان فلان على فلان كذا كان شاهدا واما اللفظ فان هذه الصيغة  
 موضوعة للحال على طريق الاضالة لانه ليس للحال صيغة اخرى وللاستقبال سبب وسف  
 فكانت الحال اصل فيها والاستقبال دخلا فعند الاطلاق ينصرف الى الحال ولا يصر  
 الى الاستقبال الا بقرينة السبب او سوف او غيرها فصا ركانه في الاستقبال والملوك  
 لا يتناول السبب حتى لا يصح بيعه منفردا ويدخل في بيعه امه واسم الملوك بملوك على الانفس  
 دون الاعضاء فيد بالكل لانه لا يتناول العبد كالم ولومرهونين او ما ذونين او مدبرين او  
 موحررين والاماء ايضا وان كن حوامل او امهات اولاد او المدبرات على ما صرحوا به فاجبة  
 واما في الجنين لانه لا يتناول المرهون والماذون فهو سهو من العلم على ما صرح به في البحر  
 ولو نوى المذكور فقط لا يصدق فقا لانه خلاف الظن في عرف الاستقبال ويصدق  
 ديانة مع ان طائفة من اهل الأصول على ان يصح المذكور بعم النساء حقيقة وضعا ولا يدخل  
 المكاتب لانه ملوك من وجه ولا العبد المشتري الا اذا ملك انصفا لآخر عبده ولا الجنين  
 ايضا الا بالينة ولا عبيد عبده التاجر وهو قول ابى يوسف الا بالينة سواء كان على العبد  
 دين او لا وعلى قول محمد يفتقون نواهم او لا عليه دين او لا وعلى قول الجاح ان لم يكن عليه دين  
 عنقوا اذا نواهم والا فلا وان كان عليه دين لم يفتقوا نواهم اولا ولو قال عنت بالملوك  
 ما يستقبل عنق ما كان في ملكه وما سيملك اذا ملكه لانه قصد تغيير ما يد له عليه ظاهر  
 لفظه فلم يغير نيته في ابطال حكم الظ واعتبرنا اعترافه لاثبات العنق فيما يستقبل نظيره  
 ما لو قال زنيب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم ثم قال لي امرأة اخرى بهذا الاسم عنتها  
 طلق المعروفة عملا بظاهر لفظه وطلعت الجوهلة باعترافه وكذا لو قال كل ملوكك في الساعة  
 فهو حر يقع على ما في ملكه وقت الحلف لا على ما يستفاده بعده لان المراد بالساعة عند اهل  
 الشرع هي الحال لا الساعة الزمانية التي غيرها الجنون فينا ولما كان في ملكه وقت الحلف  
 لا المستفاد بعده ولو قال عنت به المستفاد بعده يعتبر في حق المستفاد ولا يعتبر في



ابطال ما يدل عليه ظاهر لفظه فيعتق المملوك حالا والمستفاد بعده معا ولا يخفى عليك ان تعليلهم  
 بقولهم اجتنابا وعللا بظاهر لفظه يقتضيان عتق ما في ملكه وقت الحلف مع نيته الاستغناء  
 انما هو في القضاء على ما في قولهم انه لو نوى بالمملوك الذكور فقط لا يصدق قضاء لانه خلاف  
 اللفظ ويصدق ديانة على ما ذكرناه ثم لا بد ههنا ان يبين الفرق بين قوله كل مملوك وبين  
 قوله ما ليكن كلهم للملوك الذخيرة قال ما ليكن كلهم احرار ونوى الرجال دون النساء يذكره محمد  
 وقالوا لا يصدق ديانة بخلاف قوله كل مملوك لي ونوى التخصيص بصدق ديانة انتهى  
 فالفرق بينها على ما ذكره ابن الهام مع ان في الوجهين تخصيص العام ان كلهم في الاول  
 ناكيد لعموم ما ليكن لا يجمع مضاف فيعم وهو يرفع احتمال الجواز غالبا والتخصيص يقتضي  
 الجواز فارجوز بخلاف كل مملوك فان الثابت به اصل العموم فقط فقبل التخصيص ولو قال  
 لم انوبه لم يصدق قضاء لانه خلاف اللفظ وهل يصدق ديانة قبل لا يصدق ايضا  
 والصحيح انه يصدق ديانة لانه لا يمكن تخصيص العام الا باعتبار الوصف كذا في البحر  
 نفلا عن المحيط فلو قال كل مملوك لي ذكر باحر صفة مملوك حر يرفع خبر كل وله امه حامل  
 فولدت ذكر الاقل من نصف حول متدحلف لا يعتق لان قيام الحلف وقت التكلم وان كانت  
 متبقنا تكون الولادة اقل من مدة الحلف لكن لفظ المملوك انما ينصرف الى المملوك بالاصالة و  
 الاستقلال والحمل ملوك تبعا لامه كصنوع اعضائها حتى ينتقل بانتقالها وينفذ  
 بقضاياها ولا يجزئ عن الكفارة ولا تجب صدقة فطره وكذا لا يعتق اذا ولدت لستة اشهر  
 فصاعدا منا حلف لما ذكرناه ولان كل مملوك للحال على ما بيناه وفي قيام الحال التكلم  
 احتمال لوجود تمام مدة الحلف فجاز ان لا يكون قائما عند التكلم فلو يفتق مع هذا الاحتمال ولو  
 لم يفتق ذكر عتق تبعا لامه لان قوله كل مملوك لي يتناول الكامل كما يتناول الاثني فيعتق حلها تبعا  
 لها بخلاف الصغير بان ذكر على ما ترى ولو قال كل مملوك لي حر بعده موت صار من ملكه  
 عند حلف مديرا مطلقا حتى لا يقع بيعه بعده هذا القول لان ملكه بعده اي لا يكون مديرا  
 مطلقا بل يكون مديرا مقيدا بازالة بيعه فان باع فيها والاحتى مات عتق كل منها من الثلث  
 واما انما بقوله لكن يفتق اجمع اي جميع كل منها من الثلث عند موته ان خرجا من الثلث دون  
 ضاق الثلث هذا الخبر بطلنا بقتينا فيه وهذا ظاهر الذي عن الكل وقال ابو يوسف في  
 النواذر انه لا يعتق من ملكه بعد مبيته وانما يعتق من كان في ملكه يوم حلف لان اللفظ

حقيقة في الحال على ما ذكرناه فلو تناول ما سيمكه ولهذا صار مديرا في الحال دون الاخر ولهذا  
 الوجه اوجب عيسى بن ابان وقول ابو يوسف في النواذر وقد يستدل عليه بانه لو لم يرد  
 به الحال فقط فاما ان يرد به كل من المملوك حالا ومن المملوك استغناء لا يلزم اما نعم المستر  
 او استغناؤه في حقيقة ومجازه ثم يلزم تدبير كل منها في الحال والمستحدث عند  
 ملكه لانرج في معنى كل مملوك لي او سا ملكه مديرا واما ان يرد به المجمع في الملك عند الموت  
 في يلزم عموم الجواز ثم يلزم ايضا تدبير كل منها وايده ذهب محمد فيمن قال كل مملوك املا عند  
 فموت ولا يند له عتق ما اجتمع في ملكه غدا من كان مملوكا له حال التكلم او ملكه الى غدا  
 تدبير مطلقا على قول محمد كالموت قال كل من كان في ملكه عند الموت مديرا وهو مستغنى واما  
 ان يرد به المستغنى فقط كالموت قال كل مملوك املا الى سنة او شهر او الى الموت او ابد لم  
 ان لا يعتق من كان في ملكه وقت الحلف ولا يصير مديرا وهو مستغنى ايضا فاذا بطلت  
 الاقسام باسرها نفى ان يعتق من كان في ملكه وقت الحلف فقط لامن سيمكه قوله  
 اللفظ ان قوله كل مملوك لي حر اجاب عتق وقوله بعد موتى ايضا ولهذا اعتبر من الثلث وفي  
 الوصايا باعتبار الحالة المنتظرة والحالة الحاضرة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال ما  
 يستفيدة بعد الوصية وفي الوصية الاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما  
 يصح مضافا الى الملك والى سببه فمن حيث انه اجاب بالعتق يتناول العبد المملوك اعتبار  
 للحالة الحاضرة لصير الاجاب مضافا الى الملك فيصير مديرا مطلقا لا يجوز بيعه ومن  
 حيث انه ابصار يتناول من يشتر به اعتبار للحالة المنتظرة وهي حالة الموت ويصير مديرا  
 بعده لا قبله كالذي كان في ملكه لان الكلام لم يتناول حاله انما لامن حيث الاجاب لعدم  
 الاضافة الى الملك ولا الى سببه ولا من حيث الابعاء لانه يكون عند الموت فكان حال  
 انما استغنا لا محضا لم يتناول اللفظ فلا يصير مديرا لكان انما فكان قال عند الموت كل مملوك  
 لي او املا فموت فموت يتناول من ملكه بعد حلفه بخلاف قوله كل مملوك لي حر بعد غدا لانه  
 ليس فيه الابهة واحدة هي جهة الاجاب فلا يدخل فيه الا الحاصل في الحال فان قيل  
 انكم جمعتم بين الحال والاستغناء وذلك منوع عنكم اجيب عنه نعم ولكنه جاز ان كان  
 الجمع سببين مختلفين اجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك اذا كان بسبب واحد  
 واعتبر من عليه بوجهين احدهما ان هذا قول اعرافيين وهو غير مرضي في الاصول والآل متفق



أجمع مطلقا ولم يتحقق خلاف فيه اصاد لان الجمع قط لا يكون الا باعتبارين وبالنظر الى الشئتين  
 وتاينها انه لا يخلو اما ان يراد بذلك اللفظ اعني كل ملوكي او املاكي فهو خير بعد موقايح  
 عنق في الحال فقط واما ان يراد عنق بعد الموت فقط او كلاهما معا فعلى الاول يلزم التناهي بين  
 طرز في كلام واحد وان يقتضى الوجود حال التكلم في الحال والاول باطل والثاني منتف  
 وعلى الثاني يلزم ان يكون ذلك اللفظ ايضا فقط وان لا يكون الموجد حال التكلم مديرا  
 في الحال وكلاهما منتف وعلى الثالث يلزم عموم الاشتراك والجمع بين الحقيقة والحال في  
 لفظ واحد في حالة واحدة فان قيل هذا الجمع ايضا بسببين مختلفين احزين قلنا  
 تنقل الكلام فيه فيتسلسل الاسباب او تدور فان قيل تختار الشق الثاني قلنا ان هذا  
 الكلام تدبير والتدبير وصية والوصية تعتبر فيها الكالة الحاضرة والكالة المتسطرة فيخل  
 محتدة من كان في ملكه وقت التكلم ومن كان موجودا عند موته واما ما بينها فليس يدخل  
 محتنة فلا يصير للحدث تدبير حتى يموت قلنا ذلك جمع ايضا بين الحال والاسبقبال  
 وان قيل ذلك باعتبار سببين مختلفين قلنا ذلك مذهبا لعراقيين وهو غير مرضي  
 وان ارادة هذين السببين معا من لفظ واحد ما يجمع بين الحقيقة والحال او ارادة عموم  
 واحاصل انه لا مجال لدفع لزوم الجمع بين الحقيقة والحال او عموم المشترك فظهر منه  
 قوة قول ابى يوسف في النوارر ولذا طعن عيسى بن اباان في جواب ظاهر الرواية ووجب  
 المروي عن ابى يوسف في النوارر **باب العتق على جعل الجمل بالضم** ما جعل للانسان  
 من شئ على شئ بفعله وكذلك الحال بالكسر ومن عتق عبده على مال او بهاء مال كان  
 من العروص او الحيوان او العبد او الطعام او الكلب او الموزون اذا كان معلوم الجسر  
 او انفود مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان يملك الف او على  
 الف ثوبها او على ان يعطيني الف او على ان يجيني بالف ولو لم يسم الجسر بان قال على ثوب  
 او حيوان او دابة فقبل عتق ولزم قيمة نفسه كذا في فتح القدير فقبل العبد عتق سانه  
 قبوله بقوله وهذا لانه معاوضة المالك بغير المال لان العبد لا يملك نفسه هذا العقد يكون  
 اسقاطا فلم يدخل به في يده شئ من المال غايته انه ثبت له به قوة شرعية وهي ليست  
 بالمكان ما بذله في مقابلة ما ليس بمال ومن فضية عقد معاوضة ثبوت الجمل كقول  
 العون في الحال كانه البيع فادخل ماساخر او ارادة او عرض عن الجملس بالقيام وبالا

بما يعلم به قطع المجلس بطل فان قيل كلمة على للشرط فيكون نحو انت حر على الف او على ان يملك الف  
 ونحوها ما ذكر تعليق العتق بشرط اداء الالف كالو قال ان ادبت الى الفاعل ما سمي في محله  
 فلا يصح ذكره ههنا قلنا ان الكلام فيما اذا كان مراده التخيير بعوض لا التعليق بشرط بدالة  
 الحال فلا تكون كلمة على للشرط ههنا والمال اي الذي قبله دين عليه نصيب الكفالة به لانه يسمى  
 وهو حر ولهذا قال في الاصل عتق امته على مال فولدت ولدا ثم ماتت ولم تترك شيئا طيس  
 على الولد شئ من ذلك للمال لانه ليس على الوارث من دين المورث شئ ولو كانت اعطته في  
 حيوتها كيفك للمال الذي اعنتها عليه جاز لانها حرة مدبونة ثم اعلم انه لو ادى اليه المال  
 الذي اعنته عليه العبد او الحيوان او العروص فاستحق ان كان بغير عتقه في العقد  
 فعلى العبد مثله وان كان معينا بان قال اعنتك على هذا العبد او على هذا الحيوان او الثوب  
 او بعتك نفسك بهذه الجارية فقبل وعتق وسيله فاستحق رجوع على العبد بقيمة نفسه  
 عند ايج وابي يوسف وقال محمد يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف اذا هلك قبل  
 التسليم فان قيل قد مر انما ان العتق على مال معاوضة كالباع حق شرط فيه القبول ايضا  
 مع انه لو باع بالعبد المعين او الثوب المعين فاستحق العبد او الثوب ولم يجز مالك العبد  
 يفسخ العقد فلم يفسخ العتق فيما اذا استحق المال قلنا ان العتق اسقاط فلا يقبل الفسخ بعد  
 نزوله بقبول العبد بالمال بخلاف الباع ثم لو اختلفا في كماله في جنسه او في قدره بان  
 قال المولى اعنتك على عبد وقال العبد على كز حنطة او قال المولى على الف وقال العبد على  
 خمسمائة فالقول للعبد مع عتبه وكذا لو انكر اصل المال كان القول له لانه عتق لانفاها  
 والمال عليه للمولى فالقول في بيانه قوله والبنية بنية المولى اما لاثبات الرقادة اولانه  
 ثبت حق نفسه ببنية ولو كان هذا الاختلاف في مسألة التعليق بالارادة وهي تلي هذه المسألة  
 اعني قوله اراديت الى الفافان حرقا لفظ قول المولى مع عتبه لان التعليق بالشرط ثم به  
 فالقول في بيانه قوله بخلاف ما قبلها فان العبد عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في  
 الدين الواجب عليه اما في مسألة التعليق بالارادة فلا يعتق الا بالارادة وانما الاختلاف  
 فيها فيما يقع به العتق فكان القول للمولى وان اقاما البنية فالبنية بنية العبد اذ لا منافاة  
 بين البنيتين لانه يجعل كان الامر من كانا فاتي الشرطين اتي به العبد يعتق ولان البنية  
 للزمام وفي بنية العبد معنى الارام اتم فانها اذا قبلت عتق العبد با د اخمسمائة وليس



في بنية المولى الزام فانها اذا قبلت لا يلزم العبد اداء المال كذا في فتح القدير ولو قال المولى اعتقك  
 امر على الف فلم تقبل وقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع مبنية لا اقر بتعلق العتق  
 بقوله المال وهو يتم بالمولى ثم العبد يدعي وجود الشرط بقبوله ورواى ملك المولى به  
 وكقول ينكره فالقول قوله كالمولى قال قلت لك اسر انت حران شئت فلم تشأ وقال العبد بل  
 شئت فالقول قول المولى بخلاف قوله لغيره بفك هذا الشوب اسر بالف فلم تقبل وقال الآخر  
 بل قبلت القول للمشتري لان الفا ترادف بالبيع ولا يتحقق البيع الا بقبول المشتري فهو في  
 قوله لم يقبل واجمع عما اقر به بخلاف بدل الكتابة فانه لا تصح الكفالة به لانه ثبت مع المنة  
 وهو قيام الرق فكان ثبوته على خلاف الفياس لصنوعة حصول الحرية لكانت في المال  
 للمولى فيكون مقتصر على مورد ولا يتعدى الى الكفيل فلم يصح عنه الكفالة كذا قالوا القول  
 فيه بحث لان عدم تعديه الى الكفيل لا يقتضى عدم صحة الكفالة عنه بل سائر الود  
 لا يتعدى الى الكفيل ايضا في الصحيح مع ان الكفالة صحيحة عنها على ما صرحوا به في باب  
 الكفالة بالدين وذلك لان معنى الكفالة ضم الدمة الى الدمة في المطالبة لانه الدين  
 حتى لا ينتقل الدين الى الكفيل بل هو باق كما كان في دمة المكفول عنه على ما صرحوا به في  
 عندى ما ذكره ابن الهام وهو ان الكفالة انما تصح بدين صحيح وهو ما لا يخرج المديون عنه الا  
 باداء او ابراء من له دين وبديل الكتابة بدونها بان عجز نفسه وان قال ان ادبت الى الفا  
 فانت حر او اذا ادبت صار ما دوننا لانه رغبة في الاكتساب بطيلة الاداء منه ومراده  
 من انه عجب البخارة دون التكدى لانه يدعى المرء ونحوه ولا يفعل ذلك لكنه لا يثبت  
 منه مع ذلك فادعى عتق وجود الشرط على ما في فتح القدير فاذا كان مراده منه البخارة  
 صار ما دوننا في الامكان لانه صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة  
 في الانتهاء فيتعلق عنفا بالاداء ولهذا لا يحتاج فيه الى قول العبد كما احتج اليه في  
 المسئلة المتقدمة ولا يرتد برده للمولى ان يبيعه قبل الاداء كانه في تعليق بسائر الشرط  
 والحاصل ان لهجهين جهة التعليق وجهة المعاوضة فوجبا في غير مقتضى كل عليه فيخرج  
 المسائل المختلفة التي يقتضى بعضها اعتباره تعلقا وبعضها اعتباره معاوضة الا انه  
 لما تنازع اعتبار المعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة  
 فلم يثبت احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو ما اذا وجد السيد بعض التوى زيوفا كان

له ان يرجع بقدره جباذا وما كان من ضروريات المعاوضة وهو تقديم ملك العبد لما اذاه  
 وانزاله قابضا اذا انا به وفيما قبل ذلك المعبر جهة التعليق فكثرت اثاره بالنسبة الى  
 المعاوضة فلذا خالف المعاوضة التي هي الكتابة في صور كثيرة منها ما اذا مات العبد قبل الاداء  
 وترك ما لا فهو للمولى ولا يؤدى منه عنه ويعتق بخلاف الكتابة ومنها لو مات المولى وفي  
 يد العبد كسب كان لورثة المولى وبيع العبد بخلاف الكتابة ومنها لو كانت امة فولدت ثم ادت  
 فعتقت لم يعتق ولدها لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة ومنها لو قال  
 العبد للمولى حط عني ما نعتق المولى عنه وادى تسعة لا يعتق بخلاف الكتابة ومنها لو ادى  
 مكان الدرهم دنانير لا يعتق وان قبل المولى لعدم الشرط بخلاف الكتابة ومنها لو ابرأ المولى  
 العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ الكا بتعتق وكذا ذكروها وتعقده في فتح القدير  
 بانه لا موقع لها والفرق بعد تحقق الابراء في الموصفين والابرأ لا يصور في هذه المسئلة  
 لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة اقول صحة الابرأ لا يتوقف بثبوت الدين في ذمته  
 الا يرى ان ابرأ الكفيل بالدين عن الدين صحيح مع ان الدين لم يثبت في ذمته بل هو باق كما كان  
 في ذمة المكفول عنه في الصحيح لان الكفالة ضم دمة الى دمة في المطالبة لانه الدين  
 ولهذا صح مطالبة الطالب الكفيل باعتبار الكفالة اى ضم دمة الى ذمته في المطالبة  
 وتصح مطالبة المكفول عنه ايضا باعتبار ثبوت الدين عليه كما كان نعم لو ذكرها كان  
 الابرأ الهبة وقالوا لو وهب المولى العبد الالف لم يعتق كان لا اعتراضه وجه لان  
 الهبة عليك ومن ضرورة التملك ان يجعل الموهوب متحققا في ذمة العبد ولم يتحقق  
 فلا تصح الهبة بخلاف الابرأ فانه اسقاط محض كالطلاق وانعاق فلا يتوقف على ثبوت  
 المسقط ثم اقول لا يصح ما ذكره هنا لا ما ذكره في فتح القدير بل ما ذكره وان صحة الابرأ  
 وان لم يتوقف على ثبوت الدين المسقط في ذمة من اسقط عنه لكنه لا بد له من ثبوت  
 وجوب حق المطالبة للطالب كما في ابرأ الكفيل بالدين فان الدين وان لم يثبت في ذمة  
 لكن وجوب حق المطالبة للطالب ثابت في ذمته وملحق فيه ليس كذلك لانه لا دين  
 على العبد كذلك لا مطالبة للمولى عليه بل ان اذاه عتق والافلا ومنها لو باع المولى العبد  
 ثم اشتراه اورد عليه بخيار عيب في وجوب قبول ما باقى بخلاف عتد الى يوسف  
 نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلاف في ان يبيعه ان يقبله



وبعد قابضا وفيه فتح القدير وقرأ في يوسف واجده عندي ومنها انه يقتصر على المجلس  
فلا يفتق ما لم يؤد في ذلك المجلس بان عرض او عمل <sup>اخذ</sup> فادى لا يفتق بخلاف الكتابة  
وهذا اذا كان كذلك من ادوات الشرط كماله ان وان كان كلمة متى او اذا فلا يقتصر  
على المجلس ومنها انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يؤدى بخلاف المكاتب  
ومنها ان للسيد ان يأخذ ما ينظر فيه ما اكتسبه قبل ان ياتيه بما يؤديه بخلاف  
المكاتب ومنها انه اذا ادعى وعق وفضل عنه مال ما اكتسبه كان للسيد فيأخذه  
بخلاف المكاتب ومنها لو اكتسب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده اليه عتق  
وان كان السيد يرجع بمثله بخلاف الكتابة فانه لا يفتق بادائه لانه ملك للمولى الا ان يكون  
كاتبه على نفسه وماله فانه يحصيه الحق من سيده فاذا ادعى منه عتق ومنها ما  
ذكره محمد في الزيارات اذا قال ان ادبت الى الفان في كيس سفر فانت حر فاداه في كيس  
اسود لا يفتق وفي الكتابة يفتق وهي قريبة الى المسئلة الرابعة ومنها ما ذكره  
في البدائع لو قال اذا ادبت الى الفان في هذا السفر فانت حر فلم يؤدها في ذلك الشهر  
واداه في غيره لم يفتق وفي الكتابة لا يبطل الا بحكم الحاكم او رضائها ومنها ما ذكره  
في المحيط لو امر غيره بالاداء فادى لا يفتق لان الشرط ادؤه ولم يوجد ولا عبره  
لا داد غيره مع قدرته عليه بخلاف الكتابة لانها معاوضة فيها معنى التعليق فكانت  
الاصل فيها المعاوضة فكان الحق حصول البذل وبعض هذه المسائل سيأتي في  
الكتاب معرجا ويقتون ان ادى المال في المجلس او على بين المولى وبين المال فيه أي في المجلس  
في التعليق بان اى في ظاهر الرواية عن الثلث وعن ابو يوسف انه لا يقتصر على المجلس  
كان في التعليق لباشر الشروط باذام متى ووجه الظاهر انه يجبر للعبد بين الاداء والامتناع  
فكان كالخبر بمشبهة العبد اذا قال انت حر ان شئت فان قبل قد تقدم انه يصير ما نونا  
لانه في التجارة فينبغي ان الاداء منفردا على المجلس اجيب بان الاذن يكون في التعليق  
باذام متى فان الاذن فيها لا يقتصر على المجلس وقد يجاب عنه ايضا بانه لا تنافي  
بينها حوز ان يكون مادونا في التجارة ويقتصر الاداء على المجلس بخلافه ويؤدى المال  
قبل لا فراق بالابدان كذا في الغاية ويقتضى ان ادى او على بين المال والمولى في  
التعليق باذام متى وجد الفرق بين ان وبينها على ظاهر الرواية ان التعليق بان بمنزلة

التعليق بمشبهة العبد على ما ذكرناه لانه للشرط المحض ولو قال انت حر ان شئت يتوقف على  
المجلس فكذا هذا بخلاف اذام متى لانها للوقت فيعبر بالوقت كلها وان للشرط المحض لا للوقت  
فكان هذا طلبا للمال في الحال ويتقيد به حتى لو اختلف المجلس بان قام العبد او عرض  
اولخذ في عمل اخر ثم ادى لا يفتق فان قبل قبل لا يختلف المجلس باخذه في الاداء قلنا  
الا لانه يجبان يستثنى مقدار الجنس كما يستثنى مقدار الكبر في حلقه لا بد من هذا التوب  
وهو لا يسه حتى لم يثبت وقت شغله بنزعه فلا يتبدل المجلس بالاداء ويجبر للمولى على  
القبض ليس المراد بالجبر ههنا ما انفارقه الناس من الاكراد بالغرب والمجلس بل المراد انه  
ينزل قابضا بالتخلية بينه وبين المال برفع المانع بحيث لو مديده اخذه سواء قبضه  
اولم يقبضه كذا في الغاية فمضى نسبة الاجبار الى الحاكم ههنا ان يحكم بانه قد قبض ولكن  
هذا اذا كان العوض صحيحا اما لو كان خيرا او مجهولا جهالة فاحتمل كما لو قال ان ادبت  
الى كذا خيرا او ثوبا فانت حر فادى ذلك لا يجبر على قبولها الا اذا اخذه مختارا واما  
عدم العتق في قوله ان ادبت الى الفان فانت حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين  
المال واجح فلا يفتق بجره لئلا يبطلون معنى المعاوضة بخلاف ما لو قال ان ادبت الى الفان  
الحج بها فانه يجبر على القبول لان الاداء انما هو الشرط والحج وقع مشورا ثم هذا عندنا وقال  
دفر لا يجبر عليه لانه تصرف بين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولا جبر على مباشرة  
شروط الايمان لانه استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة وانما  
فيها واجب فكان الجبر فيها بعد الاستحقاق قلنا انه تعليق نظر الى اللفظ ومعاوضة نظرا  
الى الحق لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحتمل على دفع المال فينال العبد شرف الحرية وتكول  
لئلا يقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان  
باينا فجعلنا تعليقنا في الاستعداد عكسا باللفظ ودفعنا للمعسر عن المولى حتى لا يمنع عليه  
بيعه ولا يكون العبد الحق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد ولو ادخل الاداء وجعلناه  
معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعنا للمعسر عن العبد حتى يجبر المولى على القبول وقد  
ذكرناه من قبل مع ما نفع على الطرفين من المسائل وان ادى البعض يجبر ومعنى الجبر  
قد قرأنا على البعض ايضا لان الذي اتى به بعض تلك الجملة فاذا ثبت الاجبار في الكل ثبت  
في البعض ايضا كانه الكتابة وهذه رواية الزيارات وذكر في مسيوط شيخ الاسلام



انه لا يجزى على قبول البعض قبل وهو القياس وما في الزيادة هو الاستحسان ويرد عليه  
 اننا لانم ان ثبوت الاجبار في الكل يستلزم ثبوت في البعض لان وجوب قبول الكل انما هو  
 لتحقيق شرط العلق الذي هو حق العبد وليس اداء البعض كذلك الا اذا كان في ضمن الكل  
 فانح يجب قبوله ضرورة انه محقق لكل لا باعتبار انه بعضه ولهذا ذكر في شرح الطحاوي  
 ان عدم وجوب قبول البعض قول لا يوافق وهو القياس لا انه لا يفتق مالم يؤد الكل لعدم  
 وجود الشرط وهو اداء الكل كما لو حط عنه البعض قاضي البلاء فانه لا يفتق لعدم الشرط  
 ايضا وقد كرناه في المسائل وكذا لو حط عنه الجميع بخلاف الكفاية فان المال واجب عليه  
 فيتحقق البراء عنه سواء ابراه عن الكل او البعض ثم ان ادعى ان كسبها قبل العلق رجح الموت  
 عليها مثلها لان الالف التي اذا كانت مستحقة من جانب المولى فلا يحصل القبول بانه  
 لان مقصوده ان يحتمل على الكسب ان يؤدي من كسبه ويفتق العبد لوجود شرط الحنف  
 وهو اداء الالف وان كسبها بعده لا يرجع لانه ما دون له من جهته بالاداء من كسبه  
 فلا يرجع ولو قال انت حر بعد موتى بالالف او عى الف فالقبول ههنا الى ما بعد الموت لان هذا  
 الكلام اضافة الجواب حقيقة الحرية الى ما بعد الموت وكل ما هو كذلك فالقبول فيه الى ما بعد  
 الموت لتلايق القول قبل الاجاب كما اذا قال انت حر غدا بالف يتاخر القول الى القدر  
 لان جواب الاجاب في عقد المعاوضة وهو القول انما يعتبر في مجلسه ومجلسه  
 وقت وجوده الاضافة تؤخر وجوده الى وجود المضاف اليه وهو هنا ما بعد الموت  
 ولهذا قال فان قبل بعد موته واعتقه الوارث هكذا وقع في الهداية مقتصر على الوارث  
 وزاد غيره الوصي او القاضي ان امتنع الوارث الا ان الوارث يملك عتقه بنحو او بغيره  
 والوصي لا يملكه لان جيزا عتق لوجود العتق وانتفاء المانع والاى وان لم يفتق ولعن  
 هذه الثلاثة فلا يفتق لان العتق تاخر عن الموت والعتق متى تاخر عن الموت لا يثبت بمجرد  
 قبوله الا باعتاق واحد من هذه الثلاثة لانه صار بمنزلة الوصية بالاعتاق فلا بد من  
 تنفيذ واحد من الثلاثة كذا عن الامام القناني وعلماء في الهداية بان الميت ليس اهل  
 بالاعتاق وهذا صحيح انتهى يعني ان قواهم لا يفتق مالم يفتق الوارث او الوصي او القاضي صحيح  
 بناء على ان قوله هذا الجواب مضاف الى ما بعد الموت واهلية الموجب شرط عند الاجاب  
 وقد عدت بالموت فلا بد من اعتاق من هذه الثلاثة هكذا ذكر في العناية وعلى هذا التفسير

اعتق من على صاحب الهداية بان الاهلية ليست بشرط الاعتاق الاضافة والتعلق وقد وجدت  
 عند ذلك ثم عدتها بالموت لا بغير اذ اوجد الشرط وهو القول فلا يخرج الى اعتاق الوارث  
 ونحوه ولهذا لو حق بعد التعلق بشرط ثم وجد الشرط وقع العتق وكذا يفتق المدبر بعد  
 الموت بلا اعتاق الوارث وليس التدبير الا لتعلق العتق بالموت ولجيب بالفرق بين ما  
 نحن فيه وبين هذه المسئلة بان الموجد في هذه المسئلة بطلان اهلية المعلق فقط  
 وفيما نحن فيه الموجد ليس بطلان الاهلية فقط بل بطلان الاهلية وخروج محل العتق  
 وهو العبد عن ملك المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا وهو في ملك الغير فلم يفتق  
 بمجرد القول مالم يوجد الاعتاق من الوارث ولا يخفى عليك ان هذا ليس دقلا لاعتق من  
 لان حاصل الاعتراض ان ما علق به من فوات اهلية المعلق لا اثر له وما ذكر في الجواب من  
 خروج المحل عن محلية عتقه ان كان المراد به ان جرح المانع فليس صحيحا للعلم بان انتفاء اهلية  
 المعلق ليس له اثر في عدم وقوع العتق عند وجود الشرط كما ترى في المسئلة المذكورة  
 وان كان المراد به بيان المانع فلا يدفع الاعتراض لان حاصله انه علق بما لا اثر له في  
 عدم الوقوع وبيان المانع لا بد منه فالكصواب في الجواب ان صاحب الهداية حين علق بان  
 الميت ليس اهلا للاعتاق لم يبين ان عدم اهليته لذلك بسبب الموت او غيره ومبنى  
 الاعتراض على فهم انه الموت ولكنه يجوز ان يكون مراده انه ليس اهلا للاعتاق كخروج  
 عن ملكه الى ملك الورثة فصار اجنبيا عنه واذلج الى ملك الورثة لا بد من اعتاقهم  
 بعد وجود القول من العبد بخلاف المسئلة المذكورة والتدبير اذ لا خروج فيها بعد  
 فوات اهلية المعلق والمدبر الى ملك الغير فيفتق بمجرد وجود الشرط ولو بعد فوات  
 الاهلية وهذا يدفع ما اورد في غايه البيان انه ينبغي ان يفتق بمجرد القول بعد  
 موت المعلق حكما لكلام صدر من اهل مصنفنا الى المحل وان كان الميت ليس باهل للاعتاق  
 لان الكلام صدر في حال اهليته ولان قبول العبد بعد الموت معتبر وهو وقع كون  
 الاجاب معتبرا بعد الموت فلم يفتق بعد الموت الا باعتاق واحد من الورثة لم يبق  
 الاجاب معتبرا بعد الموت فلم يفتق بقبوله بعد الموت فائدة انتهى وجه الاندفاع انه كما  
 لا بد من صدور الكلام من اهله كذا لا بد ان يكون المحل في ملكه عند نزول العتق  
 ولم يوجد في ملكه عند نزوله بل وجد في ملك الورثة فلا بد من اعتاقهم ثم نفي القاتل



ثم قال بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث فان لم يفعل اعتقه الفاضل وايضا لولا القول  
من العبد بعد الموت ببيع وبورث ولا ينفذ عتق الوارث على ذلك الا ان الحاصل انه لما خرج  
بعد موت المعلق الى ملك الورثة لا بد من اعتنا فيهم في نزول العتق ولا يفي مجرد وجود الورثة  
وهو القول لانه وجد في ملك الغير وهذا مذهب اكثر مشايخنا وقال بعض مشايخنا  
انه يفتى بالقبول بعد الموت من غير توقف على اعتاق الوارث او الوصي او الفاضل على ما  
صرح به في البحر ويشعر هذا الخلاف قول صاحب الهداية وهذا صحيح وقول الصدق الشهيد  
الاصح انه لا يفتى بالقبول بل لا بد من اعتاق الوارث قول وبالله التوفيق ان ما ذهب اليه بعض  
المشايخ قوي من حيث الدراية لان حرجه الى ملك الورثة بعد موته ان اراد وابه الخرج  
بعد قبول العبد فهو اول المسئلة وان اراد وابه الخرج قبل العلم بقوله قلنا نعم بل هو متوقف  
على تحقق عدم قبوله في مجلس العلم بموته فان قبل ذلك لم يخرج الى ملك الورثة وقد خرج عن ملك  
المعلق بالموت يلزم السائد وهو منتف قلنا خروجه عن ملكه بالموت ثم لم لا يجوز ان يبقى  
في حكم ملكك ان تحقق عدم قبول العبد كسائر ما هو من حوائج الميت من تجهيزه وتكفينه  
ونفيذ وصاياه والحاصل انه باق في حكم ملكك ان تحقق القبول وعدمه  
فان قبل في مجلس علمه بالموت عتق فخرج عن ملك المعلق وان لم يفعل خرج عن ملك المعلق  
الى ملك الورثة وسند كراما يؤيد هذا في اول باب التدبير هذا ولما قلنا ان يقول ان قوله انت  
حر بعد موتك بالالف وعلى الف معنى قوله انت مدير بالالف وعلى الف وقد انفقوا فيه ان الاجاب  
والقبول في الحال الا انه لا يجب التمسك فيه لقيام الفرق في التدبير لان التدبير انما يوجب حق  
الحرية لا حقيقة الحرية فيكون الفرق قائما فيه والولى لا يستوجب ديناً على عبده فلا يجب  
التمسك بخلاف قوله انت حر بعد موتك بالالف لانه يوجب حقيقة الحرية فيجب التمسك في مقابلته  
عند قبوله فاذا كان هذا معنى ذلك فينبغي ان يكون الاجاب في انت حر بعد موتك بالالف  
ايضاً في حال حتى يكون القول فيه ايضاً في حال فلا يباخر الى ما بعد الموت فيكون مدير  
في حال حتى ياتي به في الزمان في قوله قال انت حر على الف درهم بعد موتك يعتبر القول  
في الحال فاذا قبل صار مديراً ولا يجب التمسك بالمال حتى ولا فرق بين تقديم ذكر المال وتاخير  
على ما صرح به في البحر اجمع عنه في النهاية بالفرق بانه قابل الالف في انت مدير على الف  
حتى ياتي به في تحقيق الموت فاعتبر القول فيه في الحال وفي انت حر بعد موتك

بالف قابل الالف بحقيقة الحرية وحقيقة الحرية بعد الموت فيعتبر القول ايضاً بعد الموت  
وردد بان التدبير ليس معناه الا الاعتاق المضاف الى ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل  
من قوله انت مدير وانت حر بعد موتك بل الفرق بل لكفى واحد دل عليه بلفظ جعل ومفضل  
كلفظ كحد والمحدود ثم ثبت حق الحرية فرعاً عن صحة ذلك لاضافة التي هي التدبير لان حق  
الحرية هو معنى التدبير ابتداء فلم يتحقق الفرق فالاولى في الجواب ان يقال ان قوله انت حر  
بعد موتك بالالف تصرف يبين من جانب المولى حتى لا يتمكن من الرجوع وفي الايمان يعتبر  
جانب اللفظ وليس في قوله انت مدير على الف اضافة الحرية الى ما بعد الموت فلا يشترط  
القبول بعده وفي انت حر بعد موتك بالالف اضافة الحرية الى ما بعد الموت لفظاً فليشترط  
القبول بعده وفي فتح القدير عن ابي في نوادر بشرانه لا فرق بين انت مدير على الف و  
بين انت حر بعد موتك على الف في كون القول بعد الموت فيها وكذلك في البحر عن الحائنة فخرج  
من هنا ثلثة اقوال في هاتين المسئلتين احدهما الفرق بينهما بكون القول في الحال في انت  
مدير وبعد الموت في انت حر بعد موتك وثانيها كون القول فيها في الحال كانه في الزمان  
وثالثها كون القول فيها بعد الموت كانه في فتح القدير ولو حرره على ان يخدمه سنة قبل  
العبد عتق لوجوب ما يتعلق به العتق وهو قبول التوض وهو الخدمة مدة معينة وعليه ان  
يخدمه تلك المدة لانه يصلح عوضاً لان المنفعة تاخذ حكم المالكية بالعقد ولهذا حصل صدق  
مع ان الله تعالى شرع ابتغاء الايضاع بالاموال لقوله تعالى وحل لكم ما وراءكم ان تشقوا لبلوكم  
فصار كما اذا اعتقه على الف درهم في الخدمة بالخدمة المعينة لانه لو حرره على خدمته  
من غير مدة عتق وعليه ان يروى قيمة نفسه لان الخدمة مجهولة ولو حرره على خدمته مدة  
معينة وقبل العبد وعتق وكان له زوجة واولاد فينبغي ان يستغفر بالاكسباب لاجل الانتفاع  
على نفسه وعياله الى ان يستغنى عن الاكسباب فيؤخر المولى الى الميسرة لانه الان معسر عن  
اولئك قبل فصار كما اذا اعتقه على مال ولا قدر له عليه فانه يؤخر الى الميسرة وفي قوله على  
ان يخدمه اشارة الى انه لو قال ان خدمته كذا مدة فانت حر لا يفتى حتى يخدمه والفرق  
بينها ان هذا معلق بشرط بخلاف ما نحن فيه فانه معاوضة لا معلق بشرط كذا في البحر  
فان مات المولى قبلها اي قبل الخدمة لزم العبد قيمة نفسه في قول ابي خرا  
وهو قول ابي يوسف وعندنا وهو قول ابي حنيفة خد منه لان الخدمة بدل ما ليشال



وهو العتق ولا قيمة له وقد حصل العجز عن تسليم الخدمة بموته فوجب تسليم قيمتها ولها ان  
الخدمة بدل مال لانها بدل نفس العبد كان العبد لما اقتدر تسليمه وجب تسليمه كالبديل وهو العبد  
ولكن لا يمكن تسليمه لان العتق لا يقبل الفسخ فوجب تسليم قيمته لا مكان ذلك وفي قوله فيها  
اشارة الى انه لو خدم بعض المدة كسنة اشهر من سنة ثم مات فخلت قيمتها عليه نصف قيمتها  
وعلى قول محمد عليه قيمة خدمه سنة اشهر باقية كذا في البحر واعلم ان هذا الخلاف جار بعينه  
فيما اذا مات العبد قبل الخدمة المصروفة فيؤخذ من تركه العبد على ما صرح به في الريلعي وبنا  
هذا الخلاف على الخلاف في المسئلة التي نقلوها وهي ما ذكرها بقوله وكذا لو باع المولى العبد  
من نفسه بدينه ونفقته في فتح القدير وقال ان بناء الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف  
في المسئلة الابنية ليس باولى من عكسه بل الخلاف فيها ابتدائي انتهى قلت هذا التقيد في  
موقفه لان وجه الطرفين في كل من المسائلين واحد على ما سيظهر عليك فلا يصح ان يكون  
لحدهما مبنيا والآخر مبنيا عليه ثم انهم سواء بين موت المولى وموت العبد في الحكم المذكور  
وقد طعن فيه عيسى وقال هذا غلط فيما اذا مات المولى بل تلخذه الورثة بما بقي من الخدمة  
لان الخدمة دين عليه فيخلفه الورثة بعد موته كالمو اعطى على الف درهم فاستوفى بعضها  
ومات ولكن في ظاهر الرواية لا فرق بينها لان الخدمة عبارة عن المنفعة وهي لا تورث  
فلا يمكن بقاء عده المنفعة بعد موت المولى ولان الناس يتفاوتون فيها فان خدمة الفقراء  
اسهل من غيرها وخدمته الشيخ اصعب من خدمته الشاب وقد تكون الورثة كثيرين فخدمة  
الواحد اسهل من خدمة الجماعة كذا في الريلعي والبحر وكذا لو باع المولى العبد من نفسه بدين  
كالحجارة المعنية او الثوب المعاني فملك العبد قبل القبض او استحقاقا وردت بعيب فحضر  
واما ان وردت بعيب يسير فاحكم فيه كذا عندنا وقال محمد لا يقدر على ردها بعيب  
يسير على ما في فتح القدير بلزمه فيه نفسه عند الحاج والي يوسف وعند محمد في العاين  
لان هذا بدل مال ليس بمال وهو العتق لان سعى العبد من نفسه اعتاق وقد عجز عن ايفاء  
العبد وليس المبدل قيمة فوجب فيه البديل ولها ان العبد بدل نفس العبد بالعتق فيجب تسليم  
قيمته ومن هنا ظهر وجه ما مر من فتح القدير من ان بناء الخلاف في السابقة على هذه الخلاف  
ليس باولى من عكسه ومن قال لآخر اعتق امتلا بالعتق او على الف على ان تزوجها ففعل  
واجب احابيه ان تزوجه فلا تنس عليه اي على الامر لان العتق واقع على المأمور بخلاف ما

اذا قال لغيره طولا مرأناك على الف على ففعل فانه يجب الا الف على الامر لان اشتراط البديل على الايج  
في الطلاق جائز ولا يجوز في العتاق على ما ذكرنا في مسئلة خلع الاب صغيره وفي اول  
كتاب الاعتاق من ان الاجنبي في باب الطلاق كالمراة في عدم ثبوت شيء لها بالطلاق  
بخلاف العتاق فانه ثبت للعبد فيه قوة حكية لم تكن له قبل ذلك فكان لئلا في مقابلة ذلك  
وليس الاجنبي فيه كالعبد فانه لا يثبت له به شيء اصله مكان اشتراط البديل عليه كاشتراط  
النس على غير المشتري فلا يجوز ولو ضم عتي بان قال اعتق امتلا عتي بالعتق على ان تزوجها  
ففعل واجب قسم الا الف على قيمتها ومهر مثلها ولزمت اي الامر حصه القيمة وسقط ما يخص  
المهر لان العتق ههنا وقع عن الامر لانه لما قال عتي تضمن الشراء بطريق الافتضا فوقع العتق  
على ملكه على ما في الاصول فلزمت مقابلة الف بالرقبة شراء وبالبيع كالحفاظ  
عليها فوجب حصه ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم له وهو البيع فان قيل  
ان هذا البيع فاسد لانه بيع بما يخص الامه من الف لو قسم عليها وعلى منافع بعضهما  
وهو فاسد ولانه ادخال صفقة النكاح في صفقة البيع وهو فاسد والبيع الفاسد  
لا يفيد الملك بدون القبض ولا قبض ههنا فلا ملك فيجب ان لا يقع العتق عن الامر لعدم ملكه  
مع انه واقع عنه قلت ان المفتق يثبت فيه ما لا يحتمل السقوط اصلا ويسقط عنه ما يحتمله  
حتى يسقط القول في البيع لسقوطه في البيع بالتقاطي فكذا يسقط القبض في البيع الفاسد  
الذي ثبت بطريق الافتضاء لاحتماله السقوط كما قاله بالبيع الصحيح توضيحه ان المفتق يثبت  
شرطا للمفتق وتابعا له حتى يثبت بشرط المفتق لثبته له لا بشرط نفسه فاق  
الشيء اذا ثبت تبعا للغير بقدر شرائط كيقوع في ثبوته لا بشرائط نفسه اظهارا للثبته  
وعلى هذا الاصل قالوا ان العبد والمرأة والجندى يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى  
والزوج والسلطان في موضع كنية الابنية انفسهم كونهما ناعا لهم وقالوا ايضا فيما نحن  
فيه وفي اعتق عبدك عتي بالان كالمعينة في الامر اهلية الاعتاق لاهلية البيع حتى ان  
ان الصبي لما دون له في التصرفات لا يشتبه البيع بهذا الكلام لعدم اهلية الاعتاق  
وان كان اهلا للبيع وقالوا ايضا لا يشترط القول من الامر ولا يثبت فيه جناح الرؤية والبيع  
لعدم ثبوتها شرطا في الاعتاق فاذا عرفنا هذا اي ان المفتق يعتبر بشرائط كيقوع في  
ثبوته لا بشرائط نفسه فالبيع الفاسد فيما نحن فيه يعتبر بشرائط العتق في ثبوته كونه تابعا



له لا شرط نفسه فيسقط عنه شرط القبض لعدم اعتبار القبض في العتق فان قيل ان المال  
 في سقط شرط المقتضى وهو البتة انما يعلن في محل قابل للسقوط لان قابلية المحل شرط  
 ثابت للموت والقبض في البيع كالفاسد شرط لا يحتمل السقوط كانه اليه قلنا ان البيع الفاسد  
 بالنظر الى اصله مشروع كالصحيح وان لم يكن بحسب الوصف مشروعا فاحتمل سقوط الوصف  
 نظر الى اصله لا لحاقه بالبيع الجائر فان القبض ليس بشرط في البيع الجائر ففتح اسقاطه  
 بالاقضاء كانه البيع الجائر فان القبض سقط فيه لا قنصا بل كل من الاجاب والقبول  
 سقط منه بالاقضاء لاحتماله السقوط فيه كانه البيع بالتعاطي واذا قال ببقاء هذا  
 الثوب فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح بناء على جواز سقوط القبول وقد وجد فيه الشرط  
 الاخر وهو ان يجاب بخلاف اليه فان القبض والقبول فيها شرط لا يحتمل السقوط اصلا  
 لقوله عم لا يفتح اليه الا مبنوخته فلا يقاس عليها ما يحتمل السقوط كما نحن فيه وهذا حجة  
 على ابي يوسف والشافعي في اذهاب اليه فيما اذا قال اعتق عبدك عني ولم يذكر المالك من ان  
 الامر يصح ويقع العتق عن الامر بناء على الاصل المذكور من ان المقتضى يثبت بشروط المقتضى  
 لا بشروط نفسه فيجوز ان يثبت المالك هنا بطريق اليه اقتضا فيصح العتق عن الامر  
 لان ثبوت المالك بطريق اليه لما كان بالاقضاء سقط عنه القبض الوجيب في اليه مثل  
 سقوط القبول في البيع قلنا ان شروط المقتضى انما يسقط بعلة البتة فيلحتمل السقوط  
 كانه البيع لا فيما لا يحتمل السقوط كانه اليه على ما ذكرناه فيقع العتق اعتق عبدك عني  
 بغير ذكر المالك عن الامور لا عن الامر لعدم صحة الامر بذكرنا من اجواب الموضع عن السؤال  
 المذكور حصل الاستفهام عما ذكره في العناية نقله عن الامام الكرخي في الجواب عن السؤال  
 المذكور من ان الامة تنفع بهذا الاعناق فمن هذا الوجه نصير قابضة نفسها اذ في قبض  
 ثم جعل قبضها قبضا للمولى وادى القبض يكفي في البيع الفاسد انتي ولو تزوجته اي  
 لو تزوجت الامة نفسها منه فحصة الكهر من الالف لها في الوجهين اي فيما اذا ضم اليه عني و  
 فيما اذا تركه وهذا لان حصة الكهر مهر مثلها وحصة القيمة للمولى في الثاني اي فيما ذكر فيه  
 عني وهدر في الاول اي فيما تركه عني لعدم صحة الضمان فيه ولو اعتق امتد على ان تزوجه  
 نفسها فزوجته نفسها كان لها مهر مثلها عند المخرج ومحمد لان العتق ليس بال فلا يصلح للمهر  
 وعند ابي يوسف يجوز لان النبي عم العتق صفة ولكنها وجعل عتقها مهرها قلنا ذلك من

خواص النبي عم وان ابت عليها فبها لمولاها بالانفاق وكذا لو اعتقت امرأة عبدا على ان تزوجها  
 فان فعل فلها مهرها عليه وان ابى فعليه قيمته لها **باب التدبير** لما فرغ من بيان العتق  
 الواقع في حال الكهنة شرع في بيان العتق الواقع بعد الموت وجه الترتيب ظاهر وهو في اللغة  
 النظر الى عاقبة الامر وفي الشريعة ايجاب العتق كما حصل بعد الموت بالفاظ تدل عليه  
 صريحا او دلالة والمراد بالموت ههنا موت المولى لان تعليق العتق بموت فلان او موت فلان  
 مع موت المولى او موت العبد ليس بتدبير بخلاف مات فلان فانت حر او ان مات وفلان  
 فانت حر او ان مات بالخطاب فانت حر بل من قبل تعليق العتق بسائر الشروط من دخول  
 الدار وخوضه فان مات فلان عتق من جميع ماله وكذا ان مات العبد عتق في جزء من  
 قبيل ماله وشرطه الملك فلا يصح التدبير من المكاتب لانه انما يملك يد الاحقيقة والبيع  
 والعقل فلا يصح تدبير الصبي والمجنون واما السكران والمكره فتدبيرها صحيح عندنا كما عرفت  
 ولو قال العبد او المكاتب اذا اعتقت فكل ملوك املكه خر فعتق فملك ملوكا عتق لانه مخاطب  
 وله قول مقبىر وقد اضاف العتق الى ما بعد الموت حقيقة الملك له فيصح ويكون عند  
 وجود الملك كالتجيز لانه بخلاف ما لو قال كل ملوك املكه الى خمسين سنة فهو خر فعتق قبل ذلك  
 فملك لا يعتق عند المخرج وقال لا يعتق كذا في فتح القدير وفيه ايضا ان ما ذكرناه من اشتراط البيع  
 والعقل انما هو في تدبير المالك واما في تدبير الوكيل فلا وفي السبوط لو قال لصبي او مجنون  
 دبر عبدي ان شئت فدبره جاز وركنه الالفاظ الدالة على معناه وصفته على نوعين  
 ايضا مطلق ومفيد فاشارة الى الاول بقوله المدبر المطلق من قال له لمولاه اذ مات فانت حر  
 او انت حر عن دبري او يوم اموت او مع موتى او عند موتى او في موتى او انت مدبر او قد  
 دبرتك ولا حاجة فيها الى الاضافة الى الموت لانه صريحان او ان مت الى مائة سنة اي انت  
 حر ان مت الى مائة سنة سنة وخمس مائة فيها بان كان ابن مائة سنة قال في الهداية اذا قال  
 ان مت الى مائة سنة ومثله لا يبيش اليها في كفاية فانه كالكائن لا محالة فيكون تدبيره  
 مطلقا فلا يجوز بيعه وقال في فتح القدير والعناية وهذه رواية الحسن عن ابي جعفر  
 الكنتقي وقال فاضيل بن علي قول اصحابنا مدبر مفيد وكذا ذكره في التبايع وجوامع الفقه  
 لانه لم يخرج عن التبعين وعلى قول الحسن ذكر ما لا يبيش اليه غالبا فابيد معنى وهذا كل خلاف  
 في النكاح كقولنا اذا ستمنا مائة لا يبيش ان الها غالبا صح النكاح عند الحسن لانه لا يبيد معنى



والذهب انه نوقت وكلام صاحب الهداية ههنا يناقض كلامه في النكاح فانه اعتبر ههنا في  
النكاح نوقيتا وههنا اعتبره تابيدا موجبا للتدبير المطلق او وصيت لك بنفسك او برقبته  
او بثلث مالى واعلم ان الالفاظ المذكورة ههنا كلها صريحة في التدبير لا يحتاج فيها الى التنية  
فان التدبير انما يتحقق عن ربر وهذه الالفاظ تفيد ذلك بالوضع فيكون صريحا على  
ما في فتح القدير فان قيل فان في الكفاية ان قوله ربرتك او انت مدبر صريح وقوله اذ انت  
فانت حر او انت حر مع موتى او في موتى واوصيت لك بنفسك او برقبته او بثلث مالى  
مالى ليس بصريح بل دلالة في التدبير فلا يصح القول بان كلها صريحة قلنا المراد بالصريح  
ما يقابل الكفاية لا ما يقابل الدلالة والدلالة غير الكفاية وانما كانت هذه الالفاظ مطلقة  
لعدم التقييد بصفة بفيد التقييد المستعمل في التدبير المقتضى على ما سيأتي ذكره والحاصل ان  
ان الفاظ انطلق على اربعة انواع الاول ما يكون بلفظ اضافة نحو انت حر عن ربرتى او يوم موتى  
او عند موتى او حررتك او اعتقتك او انت حر او معتق بعد موتى والمراد باليوم مطلق الوقت  
لانه قرن بما لا يمتد من الفعل ولو نوى به الهاء فقط لا يكون مدبرا مطلقا يجوز ان يموت  
ليلا بمعنى يجوز بيعه فان لم يبعه حتى مات عتق المدير والثاني بلوا اضافة نحو انت مدبر  
او قدر برتك وروى هشام عن محمد اذا قال انت مدبر بعد موتى يصير مدبرا في الحال لان  
المدير اسم لمن يعتق عن ربر موته فكان هذا وانت حر بعد موتى سواء والثالث ما يكون بلفظ  
التفليق كان متا واذا مت او متى متا وحدث في حدث او حادث فانت حر لان الحادث  
والحادث مقرر في الموت وكذا انت حر مع موتى او في موتى فانه يفليق العتق بالموت بناء  
على ان مع وفيه تسع رز في معنى حرف الشرط كذا في فتح القدير فاستفيد منه انها لو حلت على  
معناها الحقيقى كما قام النوع الاول ولا يصار الى الجواز عند امكان الحقيقة والرابع ما يكون  
بلفظ الوصية نحو اوصيتك بنفسك او برقبته لان العبد لا يملك نفسه فكانت الوصية به  
وصية بالعتق وكذا الوصية له بثلث ماله بان قال اوصيت لك ثلث مالى لان رقبته من ثلث  
ماله فكان موصى له بثلث رقبته وهو عليك بعد الموت فكان اعتاقا له بعد الموت فكان قال  
انت حر بعد موتى بخلاف ما لو قال انت حر بعد موتى يوم او شهر حيث لا يكون مدبرا وله ان  
يبيعه فانه ما عاقده بمطلق الموت بل بمعنى يوم بعده فيكون وصية بالاعتاق فلا يفيد بعد  
موت المولى الا باعتاق الوارث او الوصى على ما نص عليه في الذخيرة وفتح القدير عن نوادر

ابن ساعده وفيه الاستيعاب في ذل لا يفيد الا باعتاق الوارث او الوصى فالوارث ان يعقده تبيخرا او طلقا  
والوصى لا يملكه الا تبيخرا ولو اعتقه عن كفارة عن الميت دون الكفارة قالوا انه لو قال انت  
حر بعد موتى ان شئت فان نوى بقوله ان شئت المشيئة الساعية فشاء العبد ساعته  
فهو حر بعد موته من الثلث لو وجود شرط التدبير فيصير مدبرا وان نوى المشيئة بعد الموت  
فاذا مات المولى فشاء العبد عند موته فهو حر لو وجود لا باعتار التدبير وفيه فتح القدير ان الشيخ  
ابا بكر الرازي كان يقول الصحيح انه لا يفيد ههنا الا باعتاق من الورثة او الوصى لانه لما لم يفيد  
بنفس الموت صار مبررا فلا يفيد بعد الا باعتاق منهم ويكون هذا وصية يخرج الى تنفيذها  
كالو قال اعتقه بعد موتى انشاء وهو نظير ما تقدم من انه لو قال انت حر بعد موتى بالف  
فانه لا يفيد الا باعتاق منهم على ما فصلناه فلي ما ذكره الرازي لا فرق بين مسئلة المشيئة  
وبين قوله انت حر بعد موتى بيوم في انه لا يفيد الا باعتاق الوارث او الوصى ومن مشايخنا  
من فرق بينهما فقال اذا اخر العتق في قوله انت حر بعد موتى بيوم عن موته برزمان ممتد بيوم  
وتقرر ملك الوارث فيه في ذلك الزمان علما ان مراده الامر باعتاقه فلا يفيد مالم يتفقوه  
واما في مسئلة المشيئة فمشيئة العبد تفصل بموت المولى لان العبد وجود المشيئة منه في  
جلس موته او على موته كما يتفقد مشيئته في حيوته مجلسا للتفويض اذا كان بهذا اللفظ فاذا  
انفصل بموته قبل تقرر الملك للوارث فيعتق باعتاق المولى ولا حاجة الى اعتاق الوارث ومن  
هنا ظهروا قول بعض مشايخنا في قوله انت حر بعد موتى بالف من انه يفيد بقبوله بعد الموت  
ولا حاجة فيه الى اعتاق الوارث على ما ذهب اليه اكثر مشايخنا كما تقدم وهذا هو ما وعدناه  
ثم يذكر ما يؤول قول بعض مشايخنا وهذا لان زمان العتق لزمان المشيئة في ان يجيب ان  
يواصل بموت المولى او بعلمه بموته ثم اعلم انه ينبغي في التفليق ان يفصل فان علقه شرط  
من جهة نفسه ثم لم يفعله او يمضو زمان طويل او على فعل العبد وهو ما يتعذر او يتعسر  
عليه لا يلزم العبد توقفه عليه بل ان شئت رفع الامر الى القاضي لشرح عتقه كذا في فتح القدير  
ثم شرع في بيان احكام المدبر المطلق فقال فلا يجوز اخراجه اى المدبر المطلق عن ملكه بابيع  
او الهبة او الصدقة او الهبة او الرهن حتى لو باعه بطل بيبه الا بالعتق كما في الكفاية والعتق  
ههنا اعلم من كسفى بلابدل او بكتابة او عتق على مال لما صرحوا ان التدبير لا يملكه وروى عنه  
الكتابة عليه فلو كانت مدبره فان ادى بدل الكتابة في حيوة المولى عتق وان لم يؤت في حيوة



ومات المولى فان خرج من الثلث عتق بالتدبير وسقطت عنه بدل الكتابة وان لم يكن له مال غيره  
يقتول ثلثه بالتدبير ثم لا يسقط عنه شيء من بدل الكتابة عند البيع والى يوسف وقال في حد  
سقطت عنه ثلث بدل الكتابة ايضا فباسا على مالوكا بته اولاشم دبره ثم مات ولا مال له  
سواه فانه يسقط عنه ثلث بدل الكتابة كاعتق ثلثه بالتدبير ولها ان بدل الكتابة بقايله  
ما وراء المستحق بالتدبير اعني ثلثاه لانه يستحق ثلثه بالتدبير كما لو طلق زوجته واحدة  
ثم طلقها ثلثا بالثاني كانت الالف كلها بازا الطلقتين واذ اثبت ان بدل الكتابة بقايله ما  
وراء المستحق بالتدبير وشي من ذلك لم يسلم للعبد بموت المولى لا يسقط عنه شيء بخلاف  
مالوكا بته اولالان بدل الكتابة هنا بمقابله جميع كرفية فاذا عتق بعض كرفية بعد ذلك  
بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة هذا فان قيل انه لو قال كل ملوك  
املكه فهو خير بعد موتى وله ماليك واشترى ماليك اخرى ثم مات فانهم يعقبون  
فكان عتقهم معلقا بطلاق موت السيد ثم انه لو باع الذين اشترىهم صح ولم يدخلوا تحت  
الوصية بالعتق الا عند الموت لجيب بان الوصية بالنسبة الى المدوم تعتبر يوم الموت  
وبالنسبة الى الوجود تعتبر عند الايجاب كالواو ومولا ولاولاد فلاول وله ثلثه اولاد فاما  
واحد منهم بطل ثلث الوصية لانها تناولتهم بينهم فبطل موت احدهم حصته ولو لم يكن  
له ولد فولد ثلثه اولادهم ثم مات احدهم ثم مات الموصي كان الكل للثلاث لان الثلث  
لم يدخل في الوصية كونهم مدومين عند الايجاب فتناول من يكون موجودا عند  
الموت هذا عندنا وقال الشافعي يجوز بيع المدبر وهدية نفلا وعقلا اما النقل فلما لا يصح  
ان رجلا عتق غلاما له عن دبر منه ولم يكن له مال غيره فاحتاج فباعه ابني عم بثلثمائة درهم  
ثم ارسل ثمنه اليه وفي رواية النسائي وكان عليه دين فاحتاج فباعه رسول الله  
فاعطاه ثمنه فقال افقر ذنبا ما العقل فلان التدبير تعليق للعتق بالشرط فلا يمنع به  
البيع والهبة كانه سائر التعليلات من دخول الدار ومجنى راس شهر وكان المدبر المقيد  
ولان التدبير وصية حتى يعتبر من الثلث والوصية لا تمنع الموصي من التصرف بالبيع وغيره  
كالواو ومولا غيره من الائمة ان المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث روى  
مرفوعا وموقوفا فليرفعه بالاحتجاج به ظاهر وعلى وقفه ان قلنا بوجوب التقليد بقول

الصحابي فالاحتجاج ظاهر ايضا وعلى تقدير عدم وجوب تقليده يجب ان يحل على السماع من الشافعي  
لان منع بيعه على خلاف القياس لان التدبير لم يوجب ذوال الرق عنه فبيعه مستصحب رقه  
فتعده مع عدم ذوال الرق منه وعدم اختلاطه بجزء المولى كانه ام المولى خلاف القياس  
فيحل على السماع واما العقل فلان التدبير سبب الحرية لان الحرية ثبتت بعد الموت فلو ثبتها  
من سبب ولا سبب غيره فاما ان يكون سببا في الحال او بعد الموت لاجاز ان يكون بعد  
الموت لانه حال بطلان الاهلية فلا يمكن تاختير السببية اليه ولانه في الحال موجود وبعد  
الموت معدوم لانه عرض لا يبقى فتعين ان يكون سببا في الحال فاذا عين سببية في الحال  
لا يجوز ابطاله بالبيع والهبة وغيرهما فان قيل لا نعم انه سبب في الحال لانه تعليق للعتق  
بالموت وليس في التعليلات شيء من السبب ثابتا في الحال قبل وجود الشرط وانما ينعقد سببا  
عند وجود الشرط على ما هو المذهب عندنا في سائر التعليلات قلنا القياس في سائر  
التعليلات ان يكون اسبابا في الحال ايضا لكن المانع عن السببية في الحال قائم في سائر  
التعليلات وهو كونها عينيا لان العين مانع عن تحقق الشرط اللازم للحكم فان المانع من العين  
هو المانع عن تحقق الشرط وما كان مانعا عن تحقق اللازم الذي هو الشرط كان مانعا عن  
تحقق اللازم الذي هو الحكم وما كان مانعا للحكم لا يمكن ان يكون سببا له فصفة كون التعليق  
يمينا يمنع عن كونه سببا للحكم كالطلاق والعناق مثلا بخلاف التدبير فانه ليس بهيمن لتعلق  
عتقه بامر كائن لاحالة فان قيل انت طالق اذا جاء غد فتعلق الطلاق بامر كائن لاحالة  
وليس بسبب في الحال اجيب بانه اضافته لا تعليق فان قيل ان العين قد تفقد للحكم كانه قوله  
ان تدخل الدار فانت طالق فكيف يصح القول بان المانع من العين هو المانع اجيب بانه لا يقصد  
بالعين المانع الشرط والشرط بما ذكرتم هو النفي والمق المانع منه ويلزمه التحل فقام المانع  
في سائر التعليلات عن السببية في الحال والجواب عما رواه الشافعي انه لا شك ان بيع الحر  
كان يجوز في ابتداء الاسلام لما روى انه عم باع محررا يقال له سرق في دينه ثم نسخ ذلك  
بقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فيحتمل ان يكون بيعه عم بما رواه وقت جواز  
بيع الحر بدينه فلا يقوم حجة مع هذا الاحتجاج على انه حكاية حال فلا يعارض ما رويناه وان كان  
ما رويناه موقوفا وانما يعارضه لو قال ابني عم يباع المدبر ولم يثبت ذلك فاذا كان ذلك  
حكاية حال يحتمل ان يكون ما باعه مدبرا مقيدا ويحتمل ان يباع منهفته بان لبره لا رقبته



والاجارة قد يسمى بيعا وقوله التدبير فليكون كسائر التعليلات فلنا ان سائر التعليلات بين التدبير  
ليس بين وبين مانع عن انقضاء السببية في الحال على ما ذكرناه ولان تاخير السببية الى ما بعد  
الموت غير ممكن في التدبير لانقضاء اهلية الاجباح وفي سائر التعليلات تلخيزها الى  
زمان الشرط ممكن لقيام الاهلية عنده فافترا فان قيل قيام الاهلية ليس بشرط عند  
وجود الشرط كمن علق طلاقها حال صحته ثم جرح عند وجود الشرط فان الطلاق واقع  
لجب بان قيام الاهلية ليس بشرط عند وجود الشرط اذ لم يكن التعليل ابتداء بحال بطلان  
الاهلية كانه صورة كجوز واما اذا كان فلا يتم ان الاهلية اذا اذالك غير شرط وقوله  
ولانه وصية اه قلنا نعم انه وصية لكن الوصية للخلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب  
بالبيع ونحوه لا يجوز وجواز بيع الموصي الموصى لهما هو في وصية لم يكن على وجه التعليل  
اعني الوصية المطلقة والتدبير ليس كذلك ويجوز للمولى استخدام وكاتبته واجارته  
والامة نوزاء وتزوج وكوجرا ومهرها للمولى وفي المنفعة للمولى الحق بكسبه وارثه  
ومهر كدبرة وولد كدبرة مديرا ايضا بخلاف ولد المدبر لان ولده اما ان يكون من امه او  
غيرها فالاول رفيق للمولى الامة والثاني يبيع الام في التدبير وكاتبته وغيرها دون الارب  
فما وقع في بعض نسخ الهداية وولد المدبر مديرا مثله ليس صحيح بل الصحيح ولد كدبرة مديرا ثم  
الاصل هنا ان ولاية هذه التصرفات بالملك وهو ثابت في المدبر لان التدبير لا يثبت احريته  
في الحال ولا يثبت استحقاق احريته فكان الملك فيه ثابتا حتى لو قال كل طو لى فهو حر دخل فيه  
المدبر فان قيل قد تقدم ان التدبير سبب في الحال فلم يثبت احريته في الحال وتختلف المسبب  
عن سببه التزم لا يجوز قلنا معنى كونه سببا في الحال انه سبب في الحال للحريته في المال اي  
بعد الموت لانه في الحال فلا تخلف فان قيل اذا كان السبب في المال فليكن السبب في المال ايضا  
قلنا فيعرف ان ما بعد الموت ليس زمان اهلية السببية فلو لم يكن سببا في الحال لزم  
بطلان السببية بالتاليه واللزم باطل فكذلك المذموم فان قيل المذمومة ممنوعة لوجود  
السببية حكما بعد الموت وان لم يوجد حقيقة كالمو علق طلاقا مراثة بشرط وهو صحيح  
ويوجد الشرط في حال جنونه فان يقع الطلاق لوجود السببية حكما قلنا الشيء لما يقدر  
موجودا حكما اذ يمكن وجود حقيقة ولا امكن هنا الاستحالة وجود العقل من الكبت  
بخلاف حال الجنون لان الجنون حال لا يتصرف فيه لعلنا ان لا ياتي به بعق عليه فربما بالملك

ويكن وجود الشرط وهو اهل ايضا فمكن اعتباره حكما فلا يقاس عليه ما نحن فيه واذا مات سيده  
اي ولو حكما بان ارثه ونحوه اذ اخرج على ما في البحر عن ثلث ماله ان يخرج من الثلث ثلثا وبناه  
ولما ذكرناه من ان التدبير وصية فيعتبر من الثلث وان لم يخرج من الثلث فحسابه يعني لو كان  
ثلث ماله ان يكون درهما وقيمة العبد ثمانون درهما يعق نصفه وليس في نصفه ولو كان  
مائة وعشرين يعق ثلثه ويسعى في ثلثه وان لم يتردد غيره يسعى في ثلثه ويعق ثلثه وان  
استغرقه دين المولى يسعى في كل قيمته لان الدين مقدم على الوصية والعق لا يمكن فضحه فيجب  
عليه رد قيمته واختلفوا في قيمة المدبر المطلق قبل نصف قيمته قنا وقبل قيمته قنا وقبل قيمته  
قيمة الخدمة وقبل ثلثا قيمته قنا وعليه اكثر الاشياح وهو خيار الممنوع في الحزب عتق العتق  
ولا يلزم من كونه مقوما جوار بيعه ونحوه وقائده نظره في هذه المسئلة ولورد لحد النيرين  
عبد مشتركا بينهما وضمن نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير وليس العبد نصفه  
عند اي خلافها لان نصفه الذي ضمنه باق على ملكه عنده لا عند ما بناء على الاعناق  
والتدبير يقبل الجرح عنده لا عند ما ولو اعتق احد الشريكين وديره الاخر معا عتق العبد  
بالا اتفاق والمعتق يفرم نصف قيمته قنا عند ابى يوسف ومديرا عند محمد له ان تصرفها  
من الاعناق والتدبير نافذ في نصيب نفسه الا ان ايقائهما معا مستقدر فيعتق العتق كونه قوي  
فينضمه مديرا ولا بى يوسف ان عتق والتدبير لما لم يكن جمعها يرجع العتق من الابتداء قبل  
نفوذ التدبير فيبطل به التدبير ولما فرغ من بيان التدبير المطلق شرع في بيان المعتد فقال  
والمعتد من قال له سيده ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا او الى عشر  
سنتين او الى مائة سنة واحتمل عدم موته ههنا بان كان ابن تسعة سنة مثلا فلهذا لا تقا  
كلها مديرا مفقدا لا يكون العبد بها مديرا لعدم انقضاء السبب في الحال للزود في ذلك الصفا  
اذ رجا يرجع من ذلك السفر ويراه من ذلك المرض بخلاف المدبر المطلق لانه علق عتقه  
بمطلوبه وهو كائن لا محالة فلا يكون بمعنى اليقين على ما ذكرناه فيعتقد سببا في الحال  
فيجوز بيعه اي اذا كان مديرا مفيدا يجوز بيعه وما يضا هيبة لعدم كونه مديرا في الحال  
لعدم انقضاء السبب في الحال وان وجد الشرط بان مات المولى من ذلك المرض وفي ذلك  
السفر او في عشر سنين او في مائة سنة عتق عتق المدبر اي من الثلث لانه يثبت حكم التدبير  
لانه لجزء من اجزاء حيوته لتحقيقه في ذلك يصير مديرا مطلقا لا يجوز بيعه بل



لا يمكن وأما ما قبل الجزء من حيوة فلم يكن مدبراً فجاء ببيعة وان لم يوجد الشرط المذكور بان برأ  
من ذلك كرمض او ربح من ذلك السفر ثم مات او مضى عشر سنين او مائة سنة ثم مات  
لم يفتق لان الشرط الذي علق به قد انقضى واعترض عليه في فتح القدير بما اذا قال انت حر  
قبل موتي بشهرو معنى شهر فانه بعد معنى الشهر يفتق بطلاق موت المولى مع انه مدبر مقيد  
حتى جاز للمولى ببيعة والجوار عنه على ما في البحر عن الظهيرية انه مدبر مقيد قبل معنى الشهر فان  
مات المولى قبل الشهر يفتق كالمدير وان لم يميت ومعنى شهر ففته لاختلاف فذهب بعض مشايخنا  
الى انه يصير مدبراً مطلقاً لتعلق الفتق بحرمه وذهب البعض الى انه بقي مدبراً مقيداً لتعلق  
الفتق بموته ومعنى شهر يتصل بموته وعليه اكثر المشايخ وهو الاصح على ما في الجته وجعل في  
فتح القدير كونه مدبراً مطلقاً مذهب زفر حيث قال اذا قال انت حر قبل موتي بشهرو او يوم  
فانه مدبر مقيد حتى ملك ببيعة لا مدبر مطلق على ما ذهب اليه زفر لانه لم يوجد تعليقه  
بمطلق موته لاحتمال موته قبل شهر فلم يتعلق لكسرية بشرط كائن لا محالة ولومات بعد شهر  
قبل يموت من اثنتي عشرة من جميع المال على قول ابيح يستند الفتق الى اول الشهر وهو كان  
صححاً ففته فيفتق من كله وعلى قولها يصير مدبراً بعد معنى الشهر قبل موته انتهى وقالوا  
لو قال اذ امت او قتل فانت حر فهو مدبر على قول زفر لان عتقه تعلق بمطلق موته حتى يفتق  
اذا مات على اي وجه كان وعلى قول ابي يوسف ليس مدبراً لانه علقه بلحد الشيش من  
الموت والقتل والقتل وان كان مونا لكن الموت ليس بقتل وتعليقه بلحد الامر يمنع  
كونه عزيمة في احدها خاصة فلا يصير مدبراً حتى يجوز ببيعة وفي فتح القدير وقوله  
لحسن لان التعلق في المعنى بمطلق موته لانه لا ترد في كون الكائن احد الامر من الموت  
قارا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت كيف ما كان والحاصل ان التدبير المقيد هو تعليق  
عتقه بموته لا مطلقاً بل مقيداً بقيد وذلك على ثلثة اوجه احدها ان يقيد بكونه في سفر  
او مرض مخصوص والثاني ان يقيد بكونه في مدة معينة يحتمل ان يعيها الى مثلها  
والثالث ان يقيد بزيادة شيء بعد موته كقوله انت حر بعد موتي شهر او اذ امت وعنتك  
او كنت اودفت فانت حر فيفتق اذا مات كالمدير من اثنتي عشرة سنين لانه نفسيل وكفر  
ويدين بعد الموت قبل ان يقرر ملك الوارث وفي القياس لا يكون مدبراً فلا يفتق  
بموته لانه علق عتقه بموته وشيخنا زبيدة وهو الغسل والدفن فهو يشغل الى ملك الوارث بالكون

قبل وجود شيء اخر فلا يفتق الا يفتق الوارث كقوله ان مت ودخلت الدار فاحرقوا حبيبته بالفرق  
بينها بان الغسل والتكفين والدفن متصل بموته فلا يقرر ملك الوارث فيه بالكون بخلاف  
دخوله الدار لانه لا يتصل بموته فتقرر ملك الوارث فيه بالكون ولو علق عتقه بموت  
شخص اخر نحو انت حر بعد موت فلان لا يكون مدبراً بل يكون من قبيل تعليق الفتق بالشرط  
عند وجود الشرط قال في المبسوط لو قال انت حر بعد موت فلان لم يكن مدبراً لان موت  
فلان ليس بسبب الخلاف في حق هذا المولى ووجب حق الفتق باعتبار معنى الخلاف فلو مات  
فلان والمولى حتى عتق العبد وكذلك ان قال انت حر بعد موتي وموت فلان او قال بعد موت  
فلان وموتي لا يكون مدبراً فان مات فلان قبل المولى في نصير مدبراً انتهى فان كان من  
قبيل تعليق الفتق بسائر الشروط يجوز ببيعة قبل وفج الشرط اعني موت فلان كان في  
سائر الشروط والمدبر المقيد وفي التدر لو قال انت حر بعد موتي بشهرو فمات بعده  
لم يفتق بالكون لعدم اهلية المولى للاعتاق عند وجود المعاق به بل يفتقه الوصي او الوارث  
او الفاضل لان انتقال الكولانية بعده اليهم انتهى قلت هذا من قبيل ان مت ودخلت الدار فانت  
حر وقد عرفت انما ان جواب القياس ولو قال كما رتبته ان تخدمني على الاستقامة  
فانت مدبرتي فظهرت حينئذ يجوز ببيعة **باب الاستيلاء** لما اشترك كل من المدبر  
وام الولد في استحقاق الفتق وتعلقه بالموت وصل بينهما ولما كان التدبير انسياً قبله  
من حيث ان الفتق به بايجاب اللفظ بخلاف الاستيلاء فقدمه عليه والاستيلاء عند  
استولاد اي طلب الولد وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولد امته اي استحقاقه  
لا يثبت نسب ولد الامه من مولاهما اطلاق الولد فشم الحى والميت والسقط الذي استبان  
بعض خلفه لان كلام الميت والسقط المستبين للخلق ولد بدليل انه يتعلق به لحكام  
الولادة حتى تنفخ به عدة وتصير المرأة نفساً وشكلها ايضاً لان الامه نصير ام ولد  
ايضاً بثبوت نسب حمل الامه من مولاهما في المحيط والحكاية انه لو قال كما رتبته حلها مني  
صارت ام ولد له لان الاقرار بالحمل اقرار بالولد وكذا لو قال هي حيلي مني او ماني بطنها من  
ولد فهو مني ولا يقبل منه بعدها انها لم تكن حاملاً وانما كان رجلاً ولو صدقته الامه  
لان في الحرة حق الله تعالى فلا يحتمل السقوط باسقاط العبد بخلاف ما اذا قال ملكت  
بطنها مني ولم يقبل من حمل او ولد ثم قال بعده كان رجلاً وصدقته لم نصير ام ولد لاحتماله



الولد والرجل ولو قال ان كانت جيلي فهو متى فاسقطت مستبين الخلق كله او بعضه صارت له ولد  
فان ولدت لافل من سنة اشهر صارت ام ولد للبكر بجلها وان ولدته لاكم لم تصير له ولد  
انثى واطلق الامة فشمى القنة والمدة لاستوائها في ثبوت النسب الا ان المدبرة اذا صارت  
ام ولد بطل التدبير لان امية الولد انفع لها لانها لا تسمى على ما في الجرح عن البدائع و مراده  
ببطلان التدبير انه لا يظهر حكم التدبير بعد ذلك لكونها مفقودة من جميع المال لان بطل  
عن اصل اذ لا منافاة بينها كذا في الذخيرة واطلق في المولى فشمى ما اذا كان مولاهما وقت  
الولادة وما لا يكون حتى لو تزوج جارية غيره فاستولدها ثم ملكها ثم ثبوت النسب منه  
وما اذا كان مالكا كلها او بعضها لان الاستيلاء لا يجزئ فانه فرع النسب فيعتبر باصله  
وشمل المولى المسلم والكافر ذميا او مرتدا او مستمنا على ما في البدائع واطلق كون الولد  
من المولى فشمى ما اذا كان بجماع منه او بغير جماع منه لما في المحيط عن ابي ح اذا عام الرجل جارية  
فيادون الفرج فانزل فاخذت الجارية مينة فاستدخلته فرجها في حد ثان ذلك  
فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده والجارية ام ولده الا ان يدعيه ام الولد والحمل وما  
دعوى وطها او مله بطنها فلا يعتبر بها لان المومن وطئ الاماء قضاء الشهوة لا الولد ولا  
صنعت فراشا والولد من ثمرات الفرائش وما في بطنها يحمل الريح فلا بد من دعوى الولد  
او حمل حتى يتقوى الفرائش فثبت وقان في البحر نفلا عن الخائنة وينبغي للمولى ان يشهد على  
ان الجارية ولدت منه خوفا عن ان يسرق ولده بعد وفاته انتهى فلم منه انه اذا مات  
المولى ولم يشهد ان حل الامة منه لم يثبت نسب تلك الحمل منه واذا ثبت صارت ام ولده بطريق  
الاقتضاء والذي يقتضيه هذه الشرطية ان امومة الولد لا يثبت بدون ثبوت النسب  
ولذا قالوا لو ائمت امة لرجل برزق ثم ملكها لا يكون ام ولده فلا يفتق بموته لان النسب  
لا يثبت بالزنا ويرد عليه ما ذكره في دعوى الاصل امة بين رجلين ولدت ولدا فقال كل  
كل واحد منها لصاحبه هو انك لا يكون ابن واحد منها وهو حر وانه بمنزلة ام الولد موقوفة  
لا يملكها واحد منها فقد ثبت لامومة باثبوت نسبها جيب عنه بانه قد ثبت النسب في الجملة  
فانما اتفقا على ثبوت النسب ولذا كان حرا فلم يثبت دون نسبه وقال في فتح القدير وكذا  
ان ثبوت الامومة نفس الامر لا يكون الا باثبات ثبوت النسب واما ثبوت ظاهره في اقتضاء  
فيل من ثبوت نسب الولد ولا قرار وان لم يثبتا انتهى لما كان المراد بام الولد انها هي التي شرعي

لا اللغوي شرع في بيان احكامه فقال لا يجوز اخراجها عن ملكه بشئ ما يملك النكاح من البع والبيعة  
وغيرها الا بالفتق لقوله عم لما ولدت مارية ابراهيم من البني عم وقيل له الا نفقها اغنفا وانما  
رواه ابن عباس ولما اخبر النبي عم فيه عن اعناقها ثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ونحوه  
لان وجود المذموم دليل على وجود لازمه فان قيل هذا الحديث يدل على تجيز الفتق وعنق  
ام الولد مؤجل بموت المولى نعم لكن عارضه قوله عم ايا رجل ولدت امته منه في معتقه  
عن دبر منه رواه ابن عباس ايضا فقلنا بهل جميعا فتمنع البيع ونحوه بالحديث الاول والتخير  
بالثاني لان الثاني صريح في التلجيد ولان الجزية قد حصلت بين الواطي والموطنة بواسطة  
الولد فانه يضاف الى كل منها كما لو خلق من مائها المختلطين بحيث لا يمكن التمييز بينها على ما مر  
في حرمة المصاهرة وهذه الجزية تمنع بيعها وهبتها لان بيع لجزء الحر وهبتها حرام فان قيل  
ان تلك الجزية لو كانت معتبرة لتجيز الفتق لار الجزية نفق تجزئ وكذا ليس بمنجز بل مؤجل  
الى الموت قلنا هذا انما يدخل من ثبوت الجزية حقيقة لكنها تثبت حكما بواسطة نسبة الولد  
اليها ومقتضى ثبوتها حكم حق الفتق في الحال حتى لا يجوز بيعها وهبتها لاحقيقة الفتق في الحال  
بل انما يثبت حقيقة الفتق بعد الموت لثبت الحكم بقدر علته اعني الجزية فانها ضعيفة لعدم  
ثبوتها حقيقة فان قيل لم يعتبر الجزية حقيقة قلنا ان الجزية لا تعلم الا بالولد والولد  
لا يعلم الا بالانفصال وبعد الانفصال تنفي الجزية حكما لاحقيقة فان قيل لو كانت الجزية  
الحكية سببا لثبوت عتق الام بعد الموت لكانت سببا ايضا لعتق الاب بعد موت الام  
لاستواء نسبة الجزية بينهما وذلك بان تزوج عبد حرة ثم ملكت حرة وزوجها العبد  
وقد ولدت منه بلزم على ذلك التقدير ان يثبت لذلك الاب عتق مؤجل الى موت تلك المرأة  
التي هي ام الولد وليس الامر كذلك قلنا ان ثبوت حرية الام بعد موت الاب ليس حكم مطلق  
لجزية بل حكم جزئية مؤكدة بنبات النسب وهذه الجزية هي الجزية المنسوبة الى الاب لا الى  
الام لان الاصل في نبات النسب هو الاباء فكذا الجزية المنسوبة الى نبات يثبت في حق الاباء  
لان حق الامهات فيعتق الام بموت الاب لا الاب بموت الام التي ملك الاب وله وطها  
واستخدامها واجازتها وتزوجها وكما بها لان الاستيلاء لا يثبت حقيقة الفتق بخلاف انما  
ثبت حقه فكان الملك ثابتا من وجهه فصار كالمدبر وهذه التصرفات تدور على الملك  
وقد وجد ذلك ولا يلزم في هذا التزوج الاستيلاء على ما في العناية وقالوا انه مستحب



فان قيل شغل الرحم بما فيه حمل واحتمال ذلك يمنع جواز النكاح كانه القلة لجيب بان تحلبه جواز  
النكاح كانت ثابتة قبل الوطى وقد وقع الشك في زوالها فلا يرتفع به بخلاف النكاح فان الكثرة  
خرجت عن محلبة نكاح البئر فلا يعود اليها الا بعد الفراغ حقيقة وذلك بعد القعدة هذا  
ولو زوجها فولدت لافل من سنة اشهر فهو من المولى وثبت نسبه منه والنكاح فاسد  
ولو ولدت لغيره من سنة اشهر فهو ولد الزوج وان ادعاه المولى كان يفتق عليه لا في الرجعة  
ولم يثبت نسبه منه كذا في البحر وفتق بعد موته من جميع ماله لما رواه محمد بن الحسن من  
حديث سعيد بن المسيب ان النبي عم حكم بفتق امتهات الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلت  
من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية لان الانسان يحتاج الى ابقاء نسله كما انه يحتاج الى  
ابقاء نسله وكل ما كان من الكوائج الاصلية يقيم على حق الورثة والذين كالتجهيز والنكاح  
بخلاف التديب لانه وصية بما هو من زوائد الكوائج فيعتبر من الثلث ثم الموت ههنا اعم من  
الحقيقي والحكي فتشمل من ارتد وكفى بذل الحرب والحربى المستامن اذا اشترى جارية في دار  
الاسلام فاستولدها ثم رجع الى دار الحرب فاسترق اخذ عتق الجارية على ما في البدائع  
ولا نسولديه الا طلاق ما روينا وبنينا ولانها ليست بالمتقوم حتى لو غصبها رجل ولدت  
عنده لا يضمنها الفاضل عندنا وكذا لا يضمن عنده بالقبض في البيع الفاسد ولا بالاعتاق  
بان كانت ام ولد بين اثنين فاعتقها احدها لا يضمن لشريكه شيئا ولا تسعي في شيء ايضا  
وعندهما يضمن في جميع ذلك فاذا لم يضمن عنده فلا يتعلق باحق الفرماد كالتقصاير  
فان من له التقصاير اذا مات وهو مديون ليس لارباب الديون ان يأخذوا من عليه الفضاير  
بدنيهم ويسئفوا منه ربونهم بمقابله ما وجب عليه من التقصاير لان التقصاير ليس بمال  
متقوم وكذا اذا قتل المديون شخصاً لا يقدر الفرماد على منع ولي التقصاير من استيفاء  
التقصاير وكذا اذا قتل رجل مديونا والمديون قد عفي قبل موته صح عفو ولا يقدر الفرماد  
على منع المديون عن العفو ويثبت نسب ولدها بعد ذلك اي بعد ثبوت نسب الولد الاول  
باعتزافه ما يدعوه لانه بالاعتزاف بالولد الاول فيس ان لم يكن وطها هو الولد فصار  
فان سألنا عن النكاح وان هذا ليس مطلق بل مفيد بما كان دعوة الولد الاول قبل ولادة  
الثاني حتى لو كانت دعوة الاول بعد ولادة الثاني لا يثبت نسب الثاني بدعوة الاول فان  
الامه لو ولدت ثالثة او رابعة بطون مختلفة وسكت المولى ثم قال لا يبرئني فانه في الخبرين

فان سكوت في موضع الحاجة في الولد وبيان الاول ليس ببيان للخبرين لاختلاف البصوت  
كما صرح به في الاصول وبما اذا لم يكن وطها حراما عليه بعد ثبوت نسب الاول منه باعتزافه  
بان وطها ابوه او ابنه او بوطله امها او بنتها او حرمة عليه برضاع او بكنابة او بشركة  
فانها لو حرمت عليه وطها بلحده هذه الامور بعد ثبوت نسب الاول باعتزافه ثم ولدت  
بعد ذلك لسنة اشهر او اكثر لا يثبت نسبها منه الا بالدعوة ايضا لان فراشها انقطعت  
منه وحرمت عليه وطها واما لو ولدت لافل من سنة اشهر بعد عرض الحرمة عليه فيثبت  
نسبه منه بلا دعوة لليقين بان العلوق كان قبل عرض الحرمة ولو اعتقها ثبت نسب  
ولدها الى سنتين من يوم الاعتاق وكذا اذا مات لانها معتدة ولا يمكن نفقه لان فراشها  
تأكد بالحرمة حتى لا يمكن نفقه فالتحق بفراش المنكوحة في القعدة بخلاف ما لو عرضت  
لحرمة مجبىض او نفاس او صوم او احرام فانه يثبت نسبه منه بالسكوت بلا دعوة  
لان العقل لم يجرم عليه مطلقا ولا متعلقا باختيارها بل مع ذلك العارض الذي لا يمتنع  
المقتضى عادة بلا اختيارها كذا في فتح القدير وعلله في البدائع بان التحريم العارض  
بهذه الامور اي الحيض والنفس والصوم لا يغير حكم الفراش هذا ولو قال كنت اطاء  
لقصد الولد عند مجيئها بالولد هل يثبت النسب بلا دعوة بانه ولدى في الخبر انه  
لا يثبت النسب بلا دعوة لانه لم يعترف بالولد وفي فتح القدير ينبغي ان يثبت النسب بلا دعوة  
لان ثبوته بقوله هو ولدى بناء على وطئه ح لقصد الولد وعليه هذا قال بعض فضلاء  
زماننا ينبغي ان اذا اقرانه كان لا يبرئ عنها وحصلها ان يثبت نسبه من غير توقف  
على دعواه وان كانا نوجب عليه في هذه الحالة الاعتراف به فلا حاجة ان نوجب عليه  
الاعتراف ليعترف فيثبت عليه نسبه بل يثبت نسبه ابتداء واطن ان لا يبعد في ان  
يحكم على المذهب بذلك انتهى ونفقه في الخبر بانه لا يصح ان يحكم على المذهب به لتصريح  
اهله بخلافه ثم قال نقلا عن البدائع الامة القنة او المدبرة لا يثبت نسب ولدها وان  
حصنها المولى وطلب الولد من وطها بدون الدعوة عندنا لانها لا تصير فراشا بدون  
الدعوة ثم قال فان اراد الثبوت عند القاضي فقد صرحوا انه لا بد من الدعوة مطلقا  
وان اراد فيما بينه وبين الله تعالى فقد صرحوا بان اشتراط الدعوة انما هو في القضاء  
لا فيما بينه وبين الله تعالى فان كان وطها وحصلها ولم يبرئ عنها يلزم ان يعترف به عليه



لان الظان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه وان نفاه ان ينفى نسب  
الولد الثاني بخلاف نفى نسب الولد الاول بعد ثبوته بالافراز فانه لا ينتفى بنفيه بعد  
ثبوته به انتفى بمجرد نفيه بغيره لان فراشها ضعيف حتى يقدر على ابطاله بالزواج  
والاعتناق بخلاف النكاح فان فراشه قوي لا يملك ابطاله فلا ينتفى ولده الا باللعان  
ولكن هذا ليس على اطلاقه لانه في البسوط انه لما علك نفى نسب امه كولد اذا لم يقفل الفخذ  
به او لم ينطاول الزمان فاما بعد القضاء فقد لزمه بالقضاء فلا يملك ابطاله بعده  
والنطاول دليل اقراره لانه يوجد منه في هذه الكدة ما يدل على الافراز من قبول الشهادة  
ومخو فيكون كالنصريح باقراره كذا في العناية واختلاف في مدة النطاول قبل سبعة  
ايام وقبل ثلثة ايام وقد مر في اللعان وفي الخبر ينفى ان يكون هذا القاضى غير كفى  
لان الحنفى ليس له الحكم من غير صريح الدعوة انتهى وهذا لما في الهداية وغيرها ان  
عدم ثبوت نسب ولد الامة بدون الدعوة في حكم القاضى واما في الدنيا فلا ينفى  
لا يقضى عليه القاضى بثبوت نسبه منه بدعوة واما الدنيا فيما بينه وبين الله  
تعالى فالمرى عن الجح انه ان كان حيوها لم يعزل عنها وحصنها عن مظان ربه انما  
يلزمه من قبل الله تعالى ان يتعبد بالاجماع لان الظواهر كلها هذه وكونه منه والتمس بالظ  
واجب وان كان عزل عنها حصنها او لا او لم يعزل ولكن لم يحصنها فتركها تدخل وتخرج  
بلد قريب ما موز جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر كونه منه يعارضه ظاهر اخر  
وهو كونه من غيره لوجود احد الدليلين على ذلك وهما العزل او عدم التحصيل ولو استدل  
بنكاح صحيح او فاسد متأكد بالدخول لان الفاسد المتأكد بالدخول ملحق بالصحيح في ثبوت  
النسب وعدم جواز السبع والهبه على ما في العناية واحتراز بالنكاح عن الاستبعاد بالزنا على ما  
سيأتي ذكره ثم ملكها بشر او هبة او ارض ملكها كلها او بعضها لما في المحيط اذا ولدت  
الامة المتكسرة من الزوج ثم استراها هو واخر نصير ام ولد للزوج ويلزمه فيه نصيب شريكه  
فهي ام ولد له لان نسب ولده منه فلذا امومية الولد اقتضا ولوا دعي المولى هذا الولد لا يثبت  
منه لان فراش الزوج قوي ثبت منه النسب لكن الولد يعق على المولى باقراره وان لم يتبينه  
منه ونصير امه ام ولد له لاقراره على ما في الهداية فان قيل ان امومية الولد مبنية على  
ثبوت النسب بدعوة الولد فاذا لم يتبين النسب كيف يثبت اموميتها اجيب بان اقراره بالاستعداد

كاف بثبوت الامومية وان كان هذا الاقرار في ضمن شيء لم يثبت بعد لصداقته محله وهو الملك  
وهذا الاحتمال ان يكون الولد ثابت النسب من المولى بعقوف سبق النكاح او بشهرته بعد النكاح  
الا ان هذا الاحتمال غير معتبر في حق النسب بثبوت النسب من الزوج واستغنا عن النسب  
فبقى معتبر في حق الام لاحتياجها الى نصير ام ولد وهذا عندنا وقال الشافعي لا نصير  
ام ولد للمولى وكذا لو استولدها بملك يمين ثم استخفت ثم ملكها وقال الشافعي في احد  
قوله انها لا نصير ام ولد له معلل بان امومية الولد باعتبار علق الولد بالزوجة  
الام في حالة العلق والجز لا يخالف الكل فيجب حريه الام في الحال لكنها توجه الى الموت  
لضعف السبي على ما مروى فيها نحن فيه ليس كذلك لان الام رقيقة لمولاه في تلك الحالة  
فلو انفلق الولد حر كان الجزء مخالفا لكل قلنا ان سبب الاستبعاد هو الجزئية بينها  
على ما ذكر من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبه الولد الى كل واحد منها كدونه وثبت  
النسب فيثبت الجزئية ايضا بهذه الواسطة لان وجود المولود دليل على وجود الام  
واذا ثبت الجزئية ثبتت امومية الولد ايضا بخلاف ما لو استولدها بزنى ثم ملكها اي ملكها  
الزاني بشئ من الشراء والهبة والارض حيث لا نصير ام ولد له لان امومية الولد انما  
يثبت بسبب الجزئية الحكيمة الثابتة بنسب الولد الى كل واحد منها ولا نسب للولد في  
الزنا الى الزاني فلا تثبت الجزئية للمعتبر في ثبوت النسب فلا يثبت امومية الولد  
فان قيل اذا لم يثبت النسب من الزاني فكيف يعق عليه الولد من الزنا اذا ملكه لحيب عنه  
بانه انما يعق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة بثبوت النسب فلا يثبت  
من ثبوت العتق اذا ملكه بثبوت امومية الولد لعدم الجزئية للمعتبر في ثبوت امومية  
الولد اعني الجزئية الحكيمة هذا اذا استولد امه الاجنبى بزنا بخلاف ما لو استولد  
امه زوجته او والده بزنى ثم ملكها حيث يثبت نسب الولد منه على ما صرح به في فاضل  
فانه قال ولو وطئ جارية امراته او جارية والده او جده فولدت فادعوا لاثبت  
النسب منه الا ان يصدق المولى في الاحلول وفي ان الولد منه فان صدق في  
الامر بين جميعا يثبت النسب والآفل وان كذب المولى ثم ملك الجارية يوما من الدهر  
يثبت النسب انتهى وجه الفرق انه وطئ جارية زوجته ووالده لبشهرته والوطئ  
لبشهرته مثل الوطئ بالنكاح بخلاف وطئ جارية الاجنبى اذا لبشهرته فيه اصد ولو است



أم ولد النصراني عرض عليه الإسلام فان أسلم فعليه وإن أبى سعت في قيمتها وهي ثلث قيمتها  
 على ما في العناية وهي كالمكاتبنة في أن لا نفق حتى تؤدى السعابة كما أن المكاتبنة لا نفق حتى  
 تؤدى بدل الكتابة إلا أنها لا ترد إلى أرق بالعجز على ما سيصرح به وشرط في قاضها  
 لكونها مكاتبنة قضاء القاضى حيث قال إذا قضى القاضى عليها بالسعابة أنه يخرجها  
 عن ولاية المولى عليها بان يقدّر قيمتها وينجزها عليها فتصير كالمكاتبنة كذا في فتح القدير  
 وهو المراد بقول فخر الإسلام أن القاضى يقدّر قيمتها وينجزها عليها هذا وقال زفر نفق  
 في الحال والسعابة دين عليها لأن إزالة الدل عنها بعد ما أسلمت واجب وذلك بالبيع  
 أو الاعتراف وقد تقدّر البيع لكونها أم ولد له فقياس الاعتراف وقال مالك نفق مجانا  
 وقال الشافعي وحده حال بنيتها فلا يمكن من الخلو بها فضلا عن انتفاع من الانتفاعات  
 ويجبر على نفقتها إلى أن يموت فتتوبهونه أو يسلم فتخل له قلنا إن النفر من بكائين في  
 جعلها مكاتبنة لأنه نيدفع الدل عنها بصيرورتها حرة بدأ ونيدفع الضرر عن الذمى  
 أيضا لا ينفعنا على الكسب بنوا لشرف الحرية فيصلى الذمى إلى بدل ملكه أما لو اعتقت في  
 لكان كما قال زفر وهي مفلسة تتوالى في الكسب فيضرر به الذمى وبه نيدفع قوله مالك  
 أيضا لأن الضرر للذمى في قوله فوق ما في قول زفر وكذا نيدفع به قول الشافعي أيضا  
 لأن فيه زيادة ضرر من حيث المنع عن الانتفاع بها ومن حيث إيجاب النفقة عليها  
 فان قيل إن أم الولد ليس بمال متقوم عندنا فيجوز القول بالسعابة فيقتضى نفقتهما إذ  
 السعابة بدل ما ذهب من مالها الجيبان مالبة أم الولد متقومة عند الذمى وهو  
 مولاهما فيترك على اعتقاده كما أمرنا ولا نرى أي لا ترد إلى أرق بعجزها عن السعابة لأنها  
 لو ردت إلى أرق أهدت مكانة لكونها مسئلة مع كثر مولاها وذلك لأفائدة فيها وإن مات  
 مولاها أي النصراني عنفت بلا سعابة لأنها أم ولد له ومن ادعى ولدا له فيها شركته ثبت  
 نسبته منه لإفراجه ولجلبه الولد إلى النسب وقد ثبت في نصفه لمصادفته ملكه فيثبت في  
 النصف الآخر أيضا ضرورة أن النسب لا يتجزأ لأن سببه وهو الملق لا يتجزأ إذ الولد  
 لا يعلق من ماء رجلين في امرأة وصارت لأمه أم ولد له لأن الاستيلاد لا يتجزأ عندها  
 وعند غيره نصيبه أم ولد له ثم يملك نصيب جليده بالقبول ولذا قال وضرب نصيبها  
 لأنه تملك نصيب جليده لأن القنة يقبل النقل من ملك إلى ملك ونصف عقرها لأنه وطئ جارية مشتركة الملك

ثبت حكم الاستيلاد فيعقبه الملك في نصيب صاحبه فيصير واطنا ملك غيره بخلاف الأب  
 إذا استولد جارية ابنه لأن الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاد فيقتد به فصار واطنا  
 ملك نفسه ولو يضر عقره والمراد بالعقر مهر مثلها على ما ذكره في مبسوط الشرحي وقد  
 ما استلج هذه المرأة لو كان الاستيلاد للزنا حلالا على ما في مبسوط شيخ الإسلام  
 لأفته ولدها لأن النسب يثبت مستندا إلى وقت الملق فلم يعلق شيء منه على ملك الكسبر بل لأنه  
 كما علق الملق حر الأصل لأن نصفه انقلب على ملكه فيصير حرا فيثبت في النصف الآخر  
 أيضا ضرورة عدم التجزئ على ما ذكرناه فان عورض بالقلب بأن أحد النصفين لما لم يثبت  
 فيه الحرية لمصادفته ملك غيره لا يثبت في النصف الآخر أيضا لعدم التجزئ قلنا كما تجزأ  
 جانب الميث للنسب على جانب الآخر احتياطا ولهذا يسقط عنه أحد هذين الطريقين ويجب  
 العقر فكذا لا يثبت النسب منه بالدعوة وإن ادعى ما وكان لكل على ملكها ولا بد من هذا  
 العقيد لأنه إذا كان الحل على ما لم يحد لها نكاحا ثم اشتراها هو مع الآخر فبي أم ولد فقط  
 لأن نصيبه منها صار أم ولد له فيثبت في نصيب شريكه أيضا لعدم تجزئ الاستيلاد  
 ويثبت النسب منها وقال الشافعي يرجع فيه القول الغافه وهو الذي يتبع آثار الأبناء في  
 الأبناء وذلك لأن إثبات النسب من الشخصين منفذ لضرورة أن الولد لا يتخلق من  
 ماء رجلين فقلنا بالمشبه أيما أشبه فهو منه وقد روى ذلك عن رسول الله عم  
 حيث أنه عم سري بقول القائف في أسامة ولما كان عمر الشريح في هذه الكاذبة لبنا  
 فلبس عليها ولو يتبين لبيس لها هو ابنتها يرثها ويرثان وهو للبنا منها بعد موت  
 أحدهما حتى يكون كل الميراث للبنا وكان ذلك بحضر من الصحابة ولم ينكره أحد  
 وقد روى مثل ذلك عن علي أيضا ولأنها استويا في سبب الاستحقاق أعني الملك  
 والدعوة فيستويان فيه أيضا فان قيل إن النسب لا يتجزأ فكيف يثبت منها ما قلنا  
 نعم إلا أن له لحكما يقبل التجزئة مثل النفقة وولاية التصرف في ماله والحضانة  
 والميراث فما يقبل التجزئة منها كالميراث يثبت على التجزئة في حقها وما لا يقبل التجزئة  
 كالنسب وولاية النكاح يثبت في حق كل واحد منها كل واحد ليس معه غيره إلا إذا كان  
 أحد الشريكين ابنا للآخر أو كان مسلما والآخر ذميا أو أحدهما حرا والآخر عبدا  
 أو أحدهما ذميا والآخر من دنا أو كبايا والآخر مجوسيا فانه يرجع الأب على الابن



والمسلم على الكفر والعبد على الكفر والذمي على الكفر والكتابي على الجوس فيثبت النسب على الرأب لا عن  
الرجوع فالمراد بالشركيين في قوله وان ادعيها هو المستويان في هذه الاوصاف وقت  
الدعوة والكتابي في قوله الشافعي ان سرور النبي عم فياروي لان الكفار يطعنون  
في نسب اسامة وكان قول القائل مقطعا لطعنهم فسر به النبي عم هذا فيا اذا ادعاه  
الاثنان واما اذا ادعاه اكثر من اثنين فينبه خلاف بينهم فقال ابو جرح انه يجوز ونفاه  
ابو يوسف وجوزه محمد الى الثلث قال ابو يوسف ثبت ذلك على خلاف القياس بقضية  
عمر فلا تبعده الى اكثر وقال محمد الثلثة قريبة من اثنين وقال ابو جرح سبب الجوار الملك  
والدعوة وقد وجد ذلك ثم على تقدير جوازه في الاكثر لا بد ان تكون الشركاء متساويين  
في الصفات المذكورة ايضا لما في فتح القدير عن المبسوط امه بين مسلم وزني ومكان  
ومدبر وعبد ولدت ولدا فادعوه فالحكم المسلم اولى لاجتماع الكثرة والاسلام فيه مع الملك  
فان لم يكن فيهم مسلم بل من بعده فقط فالذي اولى لانحر والكتاب والعبد وان كانا  
مسلمين لكن بيد الولد فخصم الاسلام دون الكثرة ثم الكتاب لان له حق ملك والولد على  
شرف الكثرة بآراء الكتاب وان لم يكن مكانت وادعى المدبر والعبد لا يثبت من ولدهما النسب  
لانه ليس لهم ملك ولا شبهة ولو كانت الدعوة بين ذمي ومرند فالولد للمرند لان ذم  
لاسلام وغرم كل لصاحبه نصف العقر ونسب الجرح عن الظهيرية ولو كانت الجارية بين  
رجل وابنه وجده فجاءت بولد فادعوه حكم فالحداوى هي ام ولد لها لصحة دعوة  
كل واحد منهما في نصيبه في الولد فنصيب نصيبه منها ام ولد له تبعاً لولدها ولا يضمن  
واحد منها لشريكه شيئاً لان لم ينقل اليه من نصيب شريكه شيئاً وادعاهت ام ولد لها  
تخدم كل واحد منها يوماً كانت تفعله قبل هذا لانه لا تأثير له للاستيلاء في ابطال  
ملك اخدمته وادعاهت احدها اعتق ولا ضمان للحي في تركه الميت لرضي كل منها بفتحها بعد  
الموت ولا يسقى الحي عند باع لعدم نفوسها عنده وتسقى في نصف قيمتها عندها و  
لو اعتقها احدها اعتق ولا ضمان عليه للسكوت ولا سعاية عنده ويضمن عندها  
ان كان موسراً ثم ثبوت النسب وكونها ام ولد لاثنين او اكثر بعد اعتبار التسوية في  
الصفات المذكورة على قدر انصافهم ولا يلزم التسوية في قدر انصافهم ملك البائع  
وان كانت الانصاف مختلفة بان كان لاحدهم السدس والاخر الربع والاخر الثلث والاخر

ماضي فيثبت نسبته منهم على قدر نصيبهم ويصير كل واحد من الجارية ام ولد له لا يتعدى الى نصيب  
صاحبه حتى يكون اخدمته والكسب والقلة بينهم على قدر انصافهم لان كل واحد منهم ثبت  
لاستيلاد منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه استيلاء غيره وجواب ما قبل هذا  
ان الكتاب لا يتجزى فكيف يثبت منهم على قدر انصافهم قد منا آنفاً وعلى كل نصف عقرها لوطي  
كل منها جارية مشتركة ونفاصا لعدم فائدة الاشتغال بالآلة استيفاء فان قيل فافادته  
ليجاب كالمفرع النفاصا ليجب بان احدهما لو ابر الآخر عن حقه بغير حق الآخر ويرت  
الابن من كل منها ميراث بن وبرتان منه اي من الابن ميراث اب واحد ما كونه وارثا  
من كل منها فلا فلائ كلاً منها اقر له ميراثه كلاً وافرار كل حجة في حقه واما كونها وارثين منه  
اذا مات هو وهما حيان فلا يستويان في السبب وهو الملك والدعوة وان ادعى ولداً  
مكاتبه فصدقه الكتاب ثبت نسبته منه في ظاهر الرواية وعن ابو يوسف انه لا يعتبر  
نصف بقة بل يثبت بحجة دعوة المولى اعتباراً بالاب يدعي الجارية ابنة بجامع ان جارية  
الكتاب كسب كسب المولى وجارية الابن كسب كسب الاب بل هو اولى من الاب لان المولى في  
الكتاب ملك رقة وهو مفتقن بحقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه حقيقة ملك  
كان له فيه حق كلاك للاب ملك حقيقة في رقة ولده بل له حق الملك في ماله عند  
الحاجة وحق الملك اقوى من حق كلاك فلا يثبت نسب ولد جارية الابن من الاب بمجرد  
دعوته من غير تصديق الابن فثبتت من المولى في الكتاب اولى ووجه الظاهر الفرق  
بين جارية الابن وجارية الكتابان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه بسبب  
جرح نفسه عن ذلك بعد الكتاب حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك تملكه كالحاجة  
فلا يعتبر بتصديق الابن واعتراض عليه بان لا معنى لاشتراط التصديق لانه اذا اخط  
جرح المولى عن التصرف في مال الكتاب فنصف بقة لا يوجب فالحج بل غايته ان اعترف  
له انه وطى الجارية فيقتضى ان لا يثبت النسب ان لم يرتفع به المانع من ثبوته وهو الجرح لا يري  
ان المولى لو اقام البينة على انه وطىها لا يثبت نسبته اذ كان الكتاب مكذباً له مع ان اثبات  
بالبينة اقوى من التصديق فظهر ضعف اشتراط التصديق ويجاب عنه في فتح القدير  
بان هذا الجرح حتى ادعى لكونه هو لحي بالدعوى فلا يظهر حقه في الاستحقاق في مقابلة  
من هو لحي به منه الا ان تصدق الجوار ان يكذب به بان يدعيه هو فلا بد من استعلام



تصدقته وكذبته بخلاف ما اذا اقام كولي بينة على الوطى فان كذب الكتاب قائم واعتبار التصديق  
ليس لاستعلام الوطى قطعا بل بتقديمه للاحق على غيره بخلاف احد الشريكتين اذا استحق قائم  
لا يتوقف على تصديق الآخر لانه ليس احدهما الحق من الاخر انتهى وعليه فبنه لانه في معنى  
المفروق حيث اعتد دليله وهو انها كسب كسبه فلم يرض برقبه ولدها فيكون حرا بالقيمة  
ثابت النسب منه الا ان قيمة الولد هنا يعتبر يوم ولد وقيمة ولد المفروق يوم الخصومة والفق  
ان العلوق هنا حصل في ملك الولي وهو مقتض ثبوت نسبته منه بحق ملكه ثمانية لكها الا  
ان يجوز حجج شرعية عنها فشرط تصديقه فاذ اجاء التصديق صح الدعوى وثبت له حق  
الملك بالقيمة فوجب اعتبارها في اقرب اوقات الامكان واما المفروق فحما نه قيمة الولد  
لانه امانة حبسها عن صاحبها فقبر القيمة يوم الحبس ونحقق هذا الحبس والمنع ان يكون  
يوم الخصومة فقبر يومها وعقرها لان الملك لا يتقدم الوطى بناء على ان ماله من الحق كاف  
لصحة الاستيلاد لاحاجة له بالانقضاء للملك فكان الوطى واقعا في غير الملك وهو يستلزم  
الحلول والفقر وقد سقط الاول بالمشبهة فتعين الثاني بخلاف ما لو استولد جارية ابنه  
فانه يفرم قيمتها لاعقرها كما صرح به في استيلاد فاضح ان بخلاف ما لو وطى جارية ابنه  
ولم يستولد فان على الاب عقرها لا فيمنها كذا في التناظر خائفة ولا تصير بكارية ام ولد  
لانه لا ملك له فيها حقيقة كما لا تصير ام ولد للمفروق وان لم يصدق الكا نه لا يثبت  
النسب لما مر انه لا بد من التصديق في ظاهر الرواية فلو ملك هذه بكارية في يوم من ايام  
عجن الكا نه او غيره ثبت نسب ولده منها منه وتصير بكارية ام ولده لقيام الموجب وهو  
الاقرار بالاستيلاد ونزول المانع وهو حق الكا نه في الزيلعي ولو ولدت منه جارية  
غيره وقال احباها الى مولاها والولد ولدى فصدق المولى في الاحلال وكذب في الولد  
لم يثبت نسبته منه فان ملكها يوما ثبت نسبته منه وصارت ام ولد له ولو صدقه  
في الولد ثبت نسبته منه ولو استولد جارية احد ابويه وامرته وقال ظنت انها حمل لم يثبت  
نسبه منه ولا عليه وان ملكه يوما عتق عليه وان ملك امه لا تصير له ولده لعدم  
ثبوت نسبته وفي التناظر خائفة ولو وطى جارية امرته او جارية والده اوجده ثم ولدت  
واذعاه لا يثبت النسب منه وبدواه عنه كذا للشيء فان قال احباها الى المولى لا يثبت النسب  
الا ان يصدق المولى في الاحلال وفي ان الولد منه فان صدقه في الامر جميعا

ثبت النسب والافلو وان كذب المولى ثم ملك جارية يوما من الدهر ثبت النسب وقد ذكرناه من قبل  
ايضا **كتاب الايمان** لما اشترك كل من اليقين والعناق والطلاق والنكاح في ان البرز و  
والاكره لا يؤثر فيها جعلها منعاقبه ولما كان النكاح اقرب الى العبادات قدمه على الكل ولما كان  
الطلاق رفعه بعد تخفقه عقبه به ولما كان العناق مناسبا للطلاق في كونها استقاطا  
جعلها عقبه وقدمه على اليقين وهو في اللغة اللقوة القوة قال الله تعالى لاخذنا منه باليمين  
وبمعنى خلاف اليسار ايضا وفي الشريعة ما ذكر في الكتاب ولما سمي القسم عينا لان الحالف  
يتقوى باليمين على الفعل او المنع ولا يتم بما سميون بايمانهم حالة التحالف على ما في المغرب وشرطا  
كون الحالف مكلفا وركنه اللفظ بنعقد به اليقين على ما سمي في ذكره وشرطه كون الحالف عاقل  
بالفا على ما صرح به في فتح القدير وزاد في البحر الاسلام ايضا وليس على ما ينبغي لان يمين  
الكافر منعقد ايضا وزاد بعضهم الحرية ايضا وليس على ما ينبغي ايضا لان عين العبد  
منعقد وبكفر بالقصوم على ما صرحوا به وزاد في المحيط كون الحزب المضاف اليه اليمين  
محملا للصدق والكذب وحمله في الخلاصة محلا لليمين حيث قال ومحل اليمين خبر  
يحتمل الصدق والكذب وحكم البر فيما يجب فيه البر والكفارة عند فواته على ما في العتابة  
والذي ظهر منه ان الكفارة حكم اليمين عند فوات البر يعني ان له حكيم البر فيما يجب البر فيه  
والكفارة عند فواته وبه صرح في البحر نفل عن المحيط وفيه بحث لان الكفارة حكم لخت  
عندنا واليمين انما وضع للبر ولهذا فان في الخلاصة وحكم اليمين وصفا وجوب البر في  
الخبر وحرمة الخسف الكفارة محبة عند لخت خلفا عن البر الواجب وانما قيدوا البر  
الواجب لان من الايمان ما يجب لخت فيه على ما سمي في وسببها الفاني نارة ابقاع صدقه  
في نفس السامع ونارة حل نفسه او غيره على الفعل او الترك واما انقارده في المنفعة  
فقد يكون على نية الحالف وقد يكون على نية المستخلف على ما سند ذكره وهو نوعان  
احدهما القسم بالله او بصفته والثاني بتطبيق الخبر بالشرط على وجه ينزل الخبر عند  
وجود الشرط وهذا النوع ثبت بالاصطلاح الشرعي ولم ينقل عن اهل اللغة ولكن المعنى  
اللفظي لليمين موجود في هذا النوع ايضا لانهم يقولون كلامهم بالتطبيق بالشرط كما يفرض  
بالقسم بالله لان المق منها اما الحلال والمنع هذا اليمين في اصطلاح الشرع تقوية لحد  
طرز الخبر والمراد بالخبر هنا هو لا فعل كذا مثلا والمراد بطريقه الصدق والكذب



او طرقة الغفل والترك بالمقسم به من اسماء الله تعالى او صفاته دون غيره على ما يدل قوله عم من  
كان حالف فلخلق بالله اولى صحت متفق عليه فلم يشمل النوع الثاني على ما ذكرناه وهي اى اليمين  
بالله تعالى او صفته اى النوع الثاني ثلث غموس وفي المبسوط ان الغموس ليست بيمين حقيقة  
لانها كبيرة محضنة واليمين عقد مشروع والكبيرة ضد للشروع ولكن سميت بيميناً مجازاً كما  
سج تحت بيعاً مجازاً لوجود صورة البيع وهي حلفه على امر ما ضا غلبا نحو والله كان الامر  
كذا او لم يكن كذا وهو يعلم خلافه او حال نحو والله ان لم يرد وهو يعلم خلافه كذا بعد  
والناسى هنا غموساً لانها تفسر صاحبها في الذنب ثم في النار وحكمها الاثم لانه الجارى  
مرفوعاً الكبار الاشرار بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس والاكفارة  
فيها الا التوبة وقال الشافعي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هناك حرمة اسم الله  
تعالى وقد تحقق ذلك في الغموس ولنا قوله تعالى لا يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته  
اطعام عشرة مساكين رتب الكفارة على المعقودة والغموس ليست بمعقودة ولقوله عم  
حسن من الكبار لا كفارة فيمن وذكر منها الغموس وذكر فيها الوعيد ومذهبنا قول ابن مسعود  
وابن عباس والحسن البصري والثوري والاوزاعي ولان الكفارة عبادة فلا يناط  
بالكبيرة ولو هو حلفه على امر ما ضا غلبا وقد يكون على امر حال نحو والله ان هذا  
الطير غراب فاذا هو حمام ولا يؤخذ باللفظ صاحبها لانه العناق والطلاق والتكفير  
كذانه الخروص بظنه انه كاذب وهو بخلافه اى في كل من الامر الماضي والحال  
وهذا التفسير في الغموس هو المروي عن ابن عباس وعن زرارة بن ابي وهب وعن عاصم  
حاصله ان اللغو في اليمين هي اليمين الكاذبة بخطاء او غلطاً في الماضي او في الحال وهي  
ان يخرج عن الماضي او الحال على ظن انه حق في النفي والاثبات وليس بحق في نفس الامر  
هكذا روى عن ابن رستم عن محمد وقال الشافعي يمين الغموس هي اليمين الذي لا يقصد بها  
الحلف وهو ما يجري على السنن في كلامهم من غير قصد اليمين من قولهم لا والله  
وبلى والله سواء كان في الماضي او في الحال او في المستقبل فلنا لا لغو في المستقبل  
بل اليمين على امر في المستقبل يمين مقصودة وفيها الكفارة اذا حلفت فغيب اليمين او لم يقصد  
ولنا لغو في الماضي او حال فقط وما روى عن محمد في بعض الروايات ان كانو مبادي  
بين الناس من قولهم لا والله وبلى والله كما فسره الشافعي فذلك محمول عندنا على الماضي والحال

وحكمها رجاء الغفو اعترض عليه بان ما معنى رجاء الغفو ههنا مع ان عدم التواخذ بما هو لغو بالغفو  
منصوص عليه بقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ليجيب بان المنصوص عليه عدم  
التواخذ بما هو لغو في نفس الامر والغفو المطلق بالرجاء هو الغفو ما هو لغو على التفسير  
المذكور ثم اللغو انما لا يؤخذ به كالحلف في غير الطلاق والعناق والنداء واماً في هذه الثلاثة  
فيؤخذ به صاحبها على ما صرح به في الخلاصة والبرازية ومنقذة وهذا هو النوع الثالث  
وهو يفقد على نية الحالف او على نية المستخلف ففي البرازية واليمين على نية الحالف  
لو كان الحالف مظلوماً وعلى نية المستخلف لو كان ظالماً وهذا في الماضي كما لو اكره على  
بيع عين فخلق بالله انه دفعه الى فلان يريد به بايعه ليقع عند الكره انه ملك غيره  
فلا يجبر على بيعه وفي المستقبل على نية الحالف ثم قال نفاد عن القناوى لو حلف بالطلاق  
او العناق او ما شاكلة فعلى نية الحالف ظالماً او مظلوماً اذا لم ينو الحالف خلاف القل  
وان بالله تعالى فان كان الحالف مظلوماً فالنية له وان كان ظالماً يريد بيمينه ابطال حق  
الغير للمستخلف وهو قولها انتهى واعلم انه ليس معنى قولنا ان اليمين يفقد على نية الحالف  
او على نية المستخلف انه يتوقف في انقاده على كسبه لانه لا يتوقف في انقاده عليها  
على ما سياتي بل معناه ان النية نائبة اذا وجدت في انقاده على نية الحالف او على نية  
المستخلف وهي حلفه على فعل او ترك في المستقبل وحكمها وجوب الكفارة ان حنفت  
وفي العبارة بحث على ما في الاصول من ان سبب الكفارة عندنا هو الحنث واليمين عند الشافعي  
والحنث شرطه فقوله ان حنث شرطنا سبب مذهب الشافعي لكن الامر فيه سهل ثم لا اقل  
ههنا ما يكون من قوله تعالى وكفى يؤخذكم بما عقدتم الايمان ثم شرع في بيان اقسام المنقذة  
فقال منها ما يجب فيه البر كقفل الفرائض وترك المعاصي كقوله والله لا صوم رمضان  
او اصيل النظر او والله لا اشرب الخ ومما ما يجب فيه الحنث كقفل المعاصي وترك الواجبات  
نحو والله لا اشرب الخ او ليقبل فلانا اولاً اصوم رمضان فانه يحنث البتة ويكفر عنها  
ومما ما يفضل فيه الحنث كجران السلم ونحوه فانه يحنث عن يمينه ويكفر لقوله عم من  
حلف على يمين وراى غير خير منها فليات بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وما عدا ذلك  
نحو والله لا اكلم رندا يفضل فيه البر حفظاً لليمين لقوله تعالى وحفظوا ايمانكم ولا فرق  
في وجوب الكفارة بين المعاصي والتناسي هكذا وقع في اكثر نسخ الهداية واعترض عليه



بان النسيان لا يتصور في الحلف وان كان متصور في الحنث وانما المتصور في الحلف هو  
الخطأ ولجيب بان المراد بالنسيان في الحلف هو الخطأ على ما وقع في بعض نسخ الهداية  
بدل الناس وذلك بان يريد ان يقول اسقني الماء فيقول والله لا اشرب الماء خطأ وقال اكثر  
العلماء المراد به حقيقة النسيان وذلك بان تلفظ باليمين ذاهلا عنه ثم تذكر انه تلفظ  
باليمين فادلحنت لزمته الكفارة واستدلوا عليه بقوله عم ثلث جاتهن جدة وهزلت  
جدة النكاح والطلاق واليمين ونقته في فتح القدير بان ثبوته غير مسلم لان الثابت العناز  
بدل لفظ اليمين والمخفوظ من حديث ابي هريرة النكاح والطلاق والرجعة وعلى تقدير ثبوته  
لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل اليمين باليمين جذا والهازل قاصد لليمين غير راض  
بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه به شرعا بعد ما شرته السبب مختارا والناسي بالتفسير المذكور  
لم يقصد شيئا اصلا ولم يدر ما صنع وكذا المخطئ لم يقصد قط التلفظ باليمين بل قصد  
شيئا اخر وجري على لسانه اليمين بلا قصد فلا يكون الوارد في الهازل وادان في الناسي  
ولا في المخطئ فلا ثبت وجوب الكفارة في حق الناسي لانصا ولا قياسا وايضا اذا كان  
النفس تفسيرهم المذكور اعني ان يقصد اليمين مع ظن ابر ليس لها حكم اليمين اي الكفارة فيما  
لم يقصد اصلا بل هو كالناثم يجري على لسانه طلاق او عتاق لاحكم له اولى ان لا يكون  
له حكم اليمين وايضا ففسير النفس المذكور في حديث عائشة مرفوعا وهو انه كلام الرجل  
في بيته كروا لله وبلي والله وان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسروا به الناسي فان التكم  
كذلك في بيته لا يقصد التكم به بل يجري على لسانه بحكم العادة غير مراد لفظه ولا معناه  
كالناسي لا يقصد التكم بما جري على لسانه ولو لم يكن اياه كان اقرب اليه من الهازل فحل الناسي  
على المخطئ بالتفسير المذكور اولى من حله على الهازل انتهى واعترض عليه ايضا بان اليمين  
من الافعال الاختيارية لانها من العفود الشرعية نفوي بها عن الحالف على الفعل او الترك  
فكيف يكون الناسي فيه كالمالمد لجيب بان ذلك هو القياس وقد ترك بالكنز الذي  
روناه فان في هذا النص معارضا بلزمتا وهو قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان  
لجيب بان احتمال رفع الائم ولفه احكم وما روينا من نعت اليمين مفسر فلا يعارضه قول  
فعلى هذا يلزم ان يكون تعريفهم المذكور لليمين اعني نفوية لحد طنة الحنث تعريفا على خلاف  
النص موافقا لقياس المذكور والمكره في تلف لما روينا من قوله عم ثلث جاتهن جدة

وقال الشافعي واحد ومالك لا ينعقد بين الناسي والمكره والمخطئ لقوله عم رفع عن امتي الخطاء  
والنسيان قلنا ان شرط الانقار هو الفعل الحسن وقد وجد ذلك عند الحنث فليزمه الكفارة  
والفعل الحقيقي لا يصير معدوما بالنسيان والمكره الحنث اي لو حلف عامدا فحنث ناسيا  
او مكرها او مخطئا تجب عليه الكفارة كالوحت عامدا وكذا لو حنث مجنون او مغمى عليه  
لما ذكرناه ان شرط الانقار هو الفعل الحسن وقد وجد ذلك فان قيل الحكمة في اجاب  
الكفارة رفع الذنب ولا ذنب في الناسي والمكره والمخطئ والمجنون والمغمى عليه فكيف تجب  
الكفارة قلنا الحكم يدار على دليله ودليل وجوب الكفارة هو الحنث وهو دليل الذنب  
وقد وجد الحنث من هؤلاء ولا يلزم حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء وترجع وجوب  
دليل شغل الرحم وهو استحداث الملك لا مع حقيقة الشغل حتى انه يجب وان لم يوجد  
الشغل اصلا بان اشترى جارية بكر او اشترى امراة فان قيل ان اقامة الدليل مقام  
الدلول لئور ان الحكم عليه انما يكون اذا كان المدلول امر خفيا في الاصل فيدور عليه  
وان لم يتصور في بعض الصور كما ذكرنا في شغل الرحم والمدلول وهو الذنب في هذه الصور  
عند الحنث محقق ظاهر فلا يصح اقامة الدليل مقام المدلول قلنا ان الحنث قد يكون ناسيا  
وقد يكون خطاء وقد يكون مكرها وقد يكون لروية غير خيرا وقد يكون في الجنون  
والاغناء ولا اثم في شئ من ذلك لانا الا اثم في الحنث عندنا فخرنا عالما بكونه شرعا ولا يخفى  
كونه امر خفيا ثم لما ذكرنا وجوب شرع في بيان الوجوب وهو الكفارة لكنها انما تكون جوا  
لها عند الانقلاب لان اليمين لم يشرع لكفارة بل شرع للبر المتنافي للكفارة لكنها تنقلب  
موجبة لها عند انتفاها بالحنث ولهذا قالوا ان اليمين سبب مجازي للكفارة تسمية  
الشيء باسم ما يؤل اليه لانه يصير سببا لها في المال عند وجود الحنث بزوال البر وان  
السبب الحقيقي لها هو الحنث فعلى هذا فالاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة  
الى السبب المجازي ومن هنا قالوا لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث وقال الشافعي  
يجوز تقديمها على الحنث على ما سنبينه فقال وهي اي كفارة اليمين عنقر قبله كاملة اي  
اعتاقها لانفس العتق فانه لو رث من يفتق عليه فنوى عن الكفارة لا يجوز ولو ملكه  
بشر او هبة او قبول صدقة ونوى عن كفارتها حين ملكه يجوز ثم لا بد من ائنه لصحة  
التكفير في الانواع الثلاثة وان مصرفا مصرف الزكاة فلا يعطىها لا بويروا عدا ولله



وان سفل ولا الزوجته كذا في الحج نفل عن الحاجة ثم تقبله بان الكفارة ويجوز دفعها الى  
الذي دون دفع الزكاة او اطعام عشرة مساكين لقوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين  
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة كان عتق الظهار واطعامه يعني يجوز  
فيها عتق الكافر والمسلم والصغير والكبير والذكر والانثى والخنثى والاعور والاصم الذي  
اذا صبح يسمع ومقطوع احد البدين واحدى الرجلين من خلاف والكاثر الذي لم يؤد  
شيئا من بدل الكتابة ولا يجوز الاعي والاصم الذي لا يسمع اصلا والآخرس ومقطوع  
اليدين او ايها او الرجلين او بدو رجل من جانب واحد وغيرهم ما فات جنس النفقة  
فبهم على امر في الظهار فارجع اليه ويطعم العشرة كالفطرة في قدر الواجب حتى يبر عليه  
نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير ويصح اطعام واحد في عشرة ايام كفارة مسكين  
ويصح التملك والاباحة ايضا كان في الظهار بدلالة ما تلونه لان معنى الاطعام جعل  
الفطر طاعما وليس فيه شيء من التملك والملك لان معنى الطعم هو الاكل لا التملك ويلي التملك  
اي جعل الغير ما كاه دلاله فكان لفظ الاطعام دالا على الاباحة بعبارة وعلى التملك  
بدلالة فاذا اباح الطعام غدا وعشاء بل وتملك تاردي به الكفارة عندنا وهو مذهب  
على ومحمد بن كعب والقياسم والسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والنوري والوزاري  
وقال الشافعي لا تتأدى الا بالتملك لان الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لآخر طعمك  
هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى لو سلمه صار مأكالا ولما تكون اباحة ادراك  
اطعمتك هذه الارض لان عنها لا تنظم فيصرف الى منافعها معنى بالزراعة مجازا ولان  
المقصد خلة الفقير وافتاؤه وذلك يحصل بالتمليك لا التملك فلا يتأدى الواجب به كما  
في الزكاة وصدقة الفطر والكسوة التي هي احد انواع هذه الكفارة والجواب عن الاول  
ان لا يمنع استعماله في التملك مجازا وانما الكلام في ان العمل بحقيقته ممكن او لا وقد امكن  
ذلك ههنا بدلالة الكتاب فلا يصح الى الجواز بلا ضرورة وعن الثاني ان قوله المقصد  
خلة الفقير مسلم وقوله وذلك يحصل بالتمليك لا التملك ثم لان باباحة الطعام يحصل  
ستخلة الجوع وعن الثالث اي قياسه على الاستيلاء الثلاثة فاسد لانها لم تأت بنصر  
الاطعام فلم يترك ما نص عليه وايضا ان من شروط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي  
الثابت بالنصر بعينه الى فرع هو نظيره الذي لا نص فيه ولا يتم وجور هذا المعنى فيما نحن فيه

فان الكسوة ليست حكم شرعي بل هو اسم لغوي ولو سلم ذلك لكان لا يتم كونه بعينه لان المنصوص عليه  
في الاصل هو العير وهو الثوب لان الكسوة بالكسر اسم للثوب لا القفل الذي هو التملك  
بل يشترط التملك ضرورة عدم كون العير كفارة ولو سلم ذلك فلا يتم النقص الى فرع وهو  
نظيره لكون الاباحة دون التملك ولو سلم ذلك وكذا الفرع منصوص عليه ههنا لما تلونا  
فكان قياس الطعام على الكسوة قياسا في محل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضا انصر  
في ذلك المحل وهو باطل او كسوتهم ولما ذكره بعد التشبيه المذكور اذ لا كسوة في كفارة  
الظهار ثم الاصل ههنا ما تلونه من قوله تعالى فكفارة اطعام اية اي كفارة ما عقدتم من  
الايام اذ احشتم احدها الثلاثة على سبيل التحخير لان اوجوب التحخير في موضع الاشياء  
واعلم انهم اختلفوا في حصول الكفارة فذهب العراقيون من مشايخنا الى ان اكل الواجب  
على البدل فاذا قل احدنا سقط البلاء وذهب الجمهور واخترنا في الاسلام الى رد  
الى ان الواجب واحد من هذه لجهة يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قوليا ثم لو  
اتي بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل بقاء على واحد وهو ما  
كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فيما بينهم فقال ابو الحسبين البصري المراد بوجوب الجميع  
عدم جواز الاختلاف بينهما ولا يجب الايمان به ولكل مكلف اختيار واحد منها وهو مذهب  
الجمهور بعينه فكان الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك  
الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستند العراقيون الى ان الواجب اشياء  
غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين او في واحد معين او في جميع  
على سبيل الجميع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثاني والثالث لانه خلاف الكيفية والاطاع  
ولا الى الاول لانه تكليف بالجهول وذلك تكليف باليسر في التوسع فتبين الرابع اي وجوب  
الجميع على سبيل البدل وهذا طريق موافق للاصول فان فرض الكتابة يجب على الكل بطريق  
البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقي فلنا ان كلمة او ذكرت في موضع الاشياء  
فيوجب التحخير بين الثلاثة على الحال الاباحة حتى اذا قل الكل جاز ايضا فالحمل على وجوب  
الكل على البدل القاء للنصر عن مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فيكون الواجب  
احدها لانه عمل بمقتضاه والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجميع لكنه  
يسقط باثبات البعض عن الباقي بخلاف ما نحن فيه وقولهم التكليف بالجهول تكليف ما



ليس في الوضع ثم لان التكليف بنوعه على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة لا على حقيقته  
وهو حاصل لان باختيار الكلف وشروعه في العقل تغيير معلوما وانما قلنا على احتمال الاجابة  
لان التجيز الثابت كلمة او على وجهين احدهما ان يتناول واحدا ولا يجوز ارادة الجمع بين  
الكل نحو طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق من عبيدي فلانا او فلانا فانه ثبت التجيز  
ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مخطورة على المأمور قبل الامر وثبتت الاباحة بالامر  
وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت التجيز ويجوز الجمع بين الكل  
كقولك جالس الحسن وابن سيرين وكما يخفى فيه من حصول الكفارة فيجوز الجمع  
لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فثبتت على الاباحة بعده وكل واحد من المشرقة  
ثوبا واحدا وهو ادناه فان قيل النص ورد بصيغة الجمع فكيف يكون لكل واحد ثوبا قلنا  
بناء على قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد ليستر عامه بدنه  
وهو الصحيح احتراز به عاروي عن محمد ان ادى الثوب الذي يجزيه عن الكفارة هو ثوب  
يجوز فيه الصلوة فلا يجزي السر او يل على الصحيح لان لا يسر السر او يل يستجيزه بانواعها  
ففي هذا لا بد ان يعطيه قيمتها او جبة او رداء او قباء او ازارا سائلا بحيث يتوشح به  
وعلى ما روي عن محمد يجوز ان يعطيه السر او يل وروي عنه تعينه بالرجل حتى لو  
اعطى السر او يل لامرأة لا يجوز لانه لا ينعى صلواتها فيه وجه الصحيح ان المعبر ما ثبت به اسم  
المكتسب وانفي عنه اسم اعرابان لاصحة الصلوة وعدمها فانه لا دخل له في الامر بالكسوة  
اذ ليس معناه الاجل الفقيه مكتسبا وكرارة اذ كانت لابسة فيصا سائلا وازارا واما  
اغتراسها وادينا دون عنقها لاشك في ثوبها اسمها مكتسبة لا عريانة ومع هذا  
لا ينعى صلواتها فالعبارة لثبوت ذلك الاسم صحت الصلوة او لا فاذ لم يجز السر او يل عن كسوة  
على الصحيح فلا يجزي عن الطعام اذ كان قيمة السر او يل يساوي نصف صاع من بر او صاع  
من تمر او شعير فالوا ان يجزي عن الطعام وكذا لو اعطى كل مسكين نصف ثوب يساوي  
قيمة ذلك النصف نصف صاع من بر او اعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم وهو ثوب كبير القيمة  
يعيب كل واحد منهم اكثر من قيمة ثوب لم يجزه من الكسوة يجزيه من الطعام اذ كان قيمة ما  
يعيب كل واحد منهم نصف صاع من بر او صاع من شعير وهل يشترط النية او لا ذكر  
شيخ الاسلام انه يجزيه في ظاهر الرواية نوى ان يكون بدلا عن الطعام او لم ينو في  
استيف

اذ نوى ان يكون بدلا يجزيه عن الطعام والا لا يجزيه وقال زفر لا يجزيه نوى او لم ينو وفي  
الخلاصة وفي الثوب يعتبر حال الثا بغير ان كان يصلح للثا بغير مجوز والافلا وقال بعض  
مشايخنا ان كان يصلح لا وساطة لنا س يجوز قال نفس الائمة وهذا اشبه بالعتوب  
ولو اعطى ثوبا خفيفا عن كفارة البين ان امكن الانتفاع به اكثر من نصف مدة الحد بداعي اكثر  
من ثلثة اشهر جاز انتهى فان عجز عن احدهما اى احد الثلثة المذكورة عند الاداء اما في قد  
العجز بوقت الاداء لان العجز قبل وقت الاداء غير معتبر عندنا حتى لو حنت وهو معسر ثم  
ايسر لا يجوز له الصوم وفي عكسه يجوز له الصوم وقال الشافعي العجز والكسار معتبر  
لوقت الحنت لا بوقت الاداء حتى عكس الامر فيما ذكرناه قلنا ان الصوم بدل عن التكفير  
بالمال فيعتبر فيه وقت الاداء كما لستم بدله عن الماء فيصار اليه عند عدم الماء وقت الاستاء  
عند عدم الاصل ثم بشرط استمرار العجز الى الفراغ من الصوم فلو صام يوما ثم ايسر  
لا يجوز له الصوم على ما في الثانية ثلثة ايام متتابعات وقال الشافعي بخير لا طلاق النص  
وهو قوله ثلثا فصيام ثلثة ايام قلنا بقيد قراءة ابن مسعود صام ثلثة ايام متتابعات  
وهي كالحجر المشهور يصح ان يقيد به المطلق فقيد به فان الحادثة متحدة والنصين المطلق  
والمقيد ورده في الحكم بخلاف ما ورد في صدقة الفطر من قوله عم ادوا عن كل حر وعبد  
وفوله عم ادوا عن حر وعبد مسلم حيث لم يخل المطلق على المقيد بل علمنا بكل من المطلق والمقيد  
لان النصين هنا وراية في الاسباب اعني كراس ولا منافات في الاسباب حتى يجي لكل  
على المقيد دفعا للثان في كايما نحن فيه فثبت ان الفعل الواحد كالصوم فيما نحن فيه يستعمل  
ان يكون مطلوبا بقيد التتابع وباطلاقه لان الاطلاق يوجب جوازه مفرقا ومتابعا  
والقيد اذا وجب يلزم التتابع بالضرورة فيجب الحمل على المقيد وهذه المنافات منقبة  
في صدقة الفطر اذ لا منافات في الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سببا وحقيقته  
انا لو قلنا بمفهوم المخالفة في يكون الحاصل من المطلق ان ملكه العبد مطلقا سبب لوجوب  
الاداء عنه مسلما او كافرا والحاصل من المقيد ان ملكه العبد المسلم سبب لوجوب الاداء  
وغير المسلم ليس سببا فيتمارضنا المطلق والمقيد في غير المسلم يقتضي مفهوم المخالفة فاذ افر  
تقديم المفهوم على الاطلاق لم ينتفاه سببية غير المسلم ولزم ان المولى ان المسلم هو السيد  
لا غير وهو الحمل على المقيد ضرورة كئنا لم ننقل بمفهوم المخالفة فيبقى مقتضى المطلق لا معارض



فصار المسلم وغير المسلم ولا يجوز التكفير قبل الحنث لا بالمال ولا بالقوم وقال الشافعي يجوز  
بالمال قبله واصل الخلاف ان سبب الكفارة هو الحنث عندنا وعند الشافعي هو اليمين والحنث  
شرطه بدل اليمين تضاف الى اليمين كانه قوله تشار للتكفارة ايمانكم وكان في قوله لاهل اللغة  
والعرف كفارة اليمين ولا يقولون كفارة الحنث والاضافة دليل سببية المضاف اليه  
للمضاف الواقع حكما شرعيا او متعلقا كما في الحنث فيه فان الكفارة متعلق الحكم الذي هو  
الوجوب واذا ثبت سببية جاز تقديم الكفارة على الحنث لانه شرط لوجوب ادائها على ما  
دل عليه التعليق في قوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذ حللتم وحنثتم والتقديم على شرط  
وجوب الاداء بعد وجوب السبب جائز عقلا وثابت شرعا كتقديم الزكاة على الصوم بعد وجود  
السبب الذي هو ملك النصاب وكتقديم الدين المؤجل وكتقديم التكفير بعد الحج على الموت  
بالسريرة ومقتضى هذا الاصل ان لا يفتقر بين المال والصوم وهو القول القديم وفيه كيد  
لا يقدم الصوم لان تقدم الواجب بعد وجود السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعا الا في  
المالية كالزكاة فيقتصر عليه ولان اصل الوجوب حاصل بالسبب وجوب الاداء  
متراخ الى وجود الشرط والحقوق المالية تنفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان  
المال مع الفعل يتغيران فجاز ان يتصرف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو  
الفعل كالتمن المؤجل يجيء في الذمة ولا يجيز ادائه واما البدي فلا يحتل الفضل لان الصوم  
والصلوة عبارة عن الفعل المخصوص ولا يتصور وجوب الفعل بدون وجوب ادائه  
فلما تأخر وجوب الاداء بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز  
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قلنا ان السبب هو الحنث لان  
ادنى درجات السبب هو الافضاء الى السبب واليمين غير مفض اليه بل مانع له لانه لما منع  
للبر المنافي للزوم الكفارة فافى الافضاء اليها فلا يكون سببا لكنه يسمى سببا مجازا بلعبا  
ما يؤول اليه لانه بصير سببا في المال ومفضيا اليها ولهذا اضيفت اليه لالكونه سببا  
حقيقيا على ما زعمه اخصم واذا كان السبب حقيقيا هو الحنث لم يجز تقديمها على الحنث لان  
تقديم السبب على السبب لا يجوز وما ذكره من تقديم الزكاة وتقديم التكفير وتقديم صدقة  
القطر ثابت بالنص على خلاف القياس فيقتصر على مودعه ولا يقاس عليه غيره ثم  
اذ لم يجز تقديمها على الحنث قبل يسرد من التكفير على التكفير دفعه لها اليه قبل الحنث قالوا

لا يسرد لوصول الثواب اليه وان لم يجز عن كفارته ولا كفارة في حلف كافر وان حنث مسلما  
وقال الشافعي عليه الكفارة بالمال لان اليمين تفقد للبر والكافر اهل له لا اعتقاده تعظيم  
اسم الله تعالى ولنا قوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم والكافر ليس باهل للبر لانه لما يكون  
من يعظم اسم الله تعالى والكافر ليس كذلك بل هو نكاح بجرمته وفي فتح القدير وكذا اذ حلف  
مسلم ثم ارتد ثم اسلم فحنث لا يلزمه شيء وكذا ايضا اذا نذر الكافر ما هو فدية من صدقة  
او صوم لا يلزمه شيء عندنا بعد الاسلام ولا قبله انتهى ولا يصح بين الصبي والمجنون وكنائهم  
لعدم الاهلية في الصبي والمجنون ولعدم الاختيار في الكنائم والمغني عليه والمعنوء مثل الكنائم  
فان في الاشياء ولا ينعقد بين الصبي فلو كان مأذونا فباع فوجد المشتري عبدا لا يحل له  
حتى يدرك كانه العدة ولو ادعى على صبي مجبور ولا يبينه له لا يحضره القاضي لانه لو حلف  
فكل لا يقضي عليه وقال في النوع السابع من كتاب القاضي من البرازية والصبي لما زون  
يحلف كالبالغ قال نصير لا يحلف الصبي لما زون لانه لا يحنث ولا يلزمه الدين الا باقرار  
او بينة وعلم اننا على انه يحلف وبه نأخذ ويجوز ان يكون على الاختلاف الذي ان النكول  
او اقرار وكذا المكاتب والعبد التاجر وفي الافضية ادعى على صبي مجبور ما لاوله بينة  
يحضره مجلس الحكم وبشير اليه في الدعوى ويدعى على ابيه ويقسم البينة وهكذا ذكره في  
باب اليمين من دعوى قاضيان فقال ان الصبي لما زون اذا ادعى عليه مال وانكره قال  
بعضهم لا يحلف وقال ابو الليث يحلف في قول علمائنا وبه نأخذ وقال بعضهم انه لا يحلف  
على قول ابي ح لان فائدة التحليف عنده النكول والنكول عنده بذل والصبي لا يملك الكبدل  
وعنده لا يحلف لان النكول عندهما اقرار والصبي من اهل الاقرار وذكر شمس الائمة حسن  
انه يحلف عند الكل فصل وحروف القسم وهو جملة انشائية غير مستقلة تؤتى بها  
جملة اخرى الواو والباء والتاء لان كل ذلك معهود في الكلام ومذكور في القرآن ومستعمل  
في القسم وان لم يوضع له في اصل الوضع وانما الموضوع له هو لفظة ايم الله وما تورد  
معنى القسم من نحو لعمر الله على ما سياتي بيانا اما الباء فهو موضوع للصاق ومستعمل  
في القسم بهذا المعنى ايضا لانهم لما احتجوا الى الصاق الحلف بما قسمون به استعمالوا فيه  
استعمالهم في نحو كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم كنفاء لاله  
الباد كالحذ فواتي بسم الله فقالوا بالله لافعل كذا يريدون به لحلف بالله او اقسم بالله



واما الواو فانها استعملت في القسم بدلا من الباء المناسبة بينها صورة ومعنى ما الصورة  
فلا يخلو من شفة واما اللين فان العطف بين الشئين نظير الا لسان بينهما واما التاء فلانها  
ليست من حروف المعاني ولكنها استعيرت ليعني الواو توسعة في القسم لشدة الحاجة الى  
القسم كثرته والمناسبة بينها كونها من حروف الزيادة ثم الباء اصل في هذا الباب تدخل  
على الف والضمير نحو يا الله وبه وبك لا فعله ويجوز اظهار الفعل معها واظهاره نحو اخط  
بالله وبالله لا فعله والواو تدخل على الف دون الضمير ولا يقال ولا ويجوز اظهار  
الفعل معها ولا يقال الحلف والله لا فعله كذا وكذا تدخل على لفظة الله خاصة ولا يجوز  
اظهار الفعل معها ولا يقال الحلف بالله لا فعله ومن حروف القسم ايضا اللام وحرف  
التبنيبة نحو لله وها الله وقد ضمير حروف القسم للخصيص لانها متعارف وانما قد ر  
باصار حرق القسم لانه محيط ان حرق التاكيد في القسم عليه وهو اللام والنون  
لا ضمير اصل بل لا بد من ذكرها ولذا قالوا الحلف بالقرينة ان يقول في الاثبات والله  
لا فعله كذا او والله لقد فعلت كذا بكلمة التوكيد وفي الثاني يقول والله لا فعله كذا  
والله ما فعلت كذا حتى لو قال والله فعل كذا اليوم فلم يفعل لا يلزمه الكفارة ويكون معنى  
قوله لا افعل كذا فيكون كذا لا مضمرة فيه لان الحلف في الاثبات عند العرب لا يكون  
الا بحرف التوكيد وهو اللام والنون نحو والله لا فعله كذا قال الله تعالى وتالله لا كبدت  
اصنامكم كذا في البحر كذا الله لا افعله واختلفوا في نصيبه فقال البصريون انه منصوب  
على نزع الخافض الا اذا عوض بمنزلة الاستفهام او هاء التنبية كانه ما فعلت كذا وها  
الله ما فعلت كذا وقال الكوفيون يجوز اخفض سواء كان بعوض او بغير عوض ثم على جواز  
حذف حرف القسم لو قال والله الله لا اكلم زيدا فكلمه فعليه كفارة واحدة لان التثنية  
تدل من الاول لانفت لان غير مشتق عند الجمهور فكانه سكنت واستأنف الحلف بقوله الله  
وكذا الوجهل فعنا للقول على تقدير جواز الاستفهام على ما ذهب اليه البعض فكانه قال  
والله المعبود الحق لا اكلم زيدا وكذا لك قوله والله الرحمن لا اكلم زيدا ولو قال والله والرحمن  
يلزمه ان يقران وعندنا في يوسف وزفر كفارة واحدة لا تخاد القسم عليه لان قوام اليقين  
بالقسم به وبالله فلا يخاد اليقين باخذ القسم به مع فقد القسم عليه فكذا يتحد باخذ  
القسم عليه مع فقد القسم به قلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

فكان غيره في تسمية الحالف فتعد الاستشهاد فتعد والبتك فتعدت الكفارة لانها جزاء  
البتك فصارت في حق القسم به بمنزلة اليقين وان كان البر واحد الا ان ينوي بالواو في  
الرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدا لا يقطع الاول بخلاف قوله والله والله لا اكلمه  
حيث يحمل الثاني على واو القسم بلا حاجة الى يمينه حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية  
لان عطف الشئ على نفسه فيجب فيجعل للقسم وعن محمد انه يمينان كذا في الكشف والتفسير  
وقد وقع في اكثر نسخ الكتاب هكذا الله افعله في صورة الاثبات وهو في معنى الله  
لا افعله لما ذكرناه في قوله هذا ثم لما ذكر حروف القسم شرح في بيان الالفاظ التي  
ينعقد بها اليقين فقالوا اليقين بالله اي ينعقد بهذا اللفظ بلانية ولذا لو قال لله بالدم  
بدل الباء وهو المختار على ما في الهداية وعن ابي ابراهيم انه لو قال لله على ان لا اكلم زيدا لا يكون  
يمينا لان الصيغة صيغة نذر ويحمل معنى اليقين ولو قال والله بغيرها يكون يمينا وكذا بالله  
بغيرها يكون يمينا كذا في البحر بخلاف نحو باسم الله ولا اله الا الله او سبحان الله افعل  
كذا فانها لا تكون يمينا ما لم ينو بها اليقين على ما في الخلاصة لكنه ذكر في المتن رواية  
ابن رستم عن محمد ان اسم الله يمين مطلقا والمختار هو الاول ولو قال وبسم الله بالواو  
في الخلاصة انه يمين وقد لا يكون يمينا وفي فتح القدير وهو المختار وفي البحر مثل  
الحلف بالله بالذي لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين وما لك  
يوم الدين والاول الذي ليس قبله شئ والآخر الذي ليس بعده شئ انتي والذي ظهر  
منه انه لا يخرج منه الى اليمين او اسم من اسائه والمراد بالاسم ههنا ما يكون دالا على  
ذات موصوفة بصفة كالرحمن والرحيم والحق لخص به عن حق منك وعن حق الله  
بالاضافة لانها لا يكونان يمينا لا ما يكون من اساء الله تعالى هو الحق اعراف باللام  
بخلاف المنكر والمضاف على ما سبقت ولا يفتقر الى الحالف بالله وباسم من اسائه الى يمينه  
كنهه لو نوى يقع على ما نوى ولهذا قال في البرزخ لو قال الله سيفك كذا او مع الواو  
فقال الاخر نعم ان اراد المبتدى الحلف والمجيب ايضا فها الحالفان لان نعم تقتضي الجادة  
ما في السؤال وان قصد المبتدى الاستخلاف والمجيب الحلف فالحالف هو المجيب  
وان لم ينو كل منها شيئا فالمجيب هو الحالف في قوله الله والمبتدى في قوله والله وان  
قصد المبتدى الاستخلاف والمجيب ان لا يكون عليه يمين ويكون قوله نعم على معناه بل يمين



فهو نوى ولا يمين على واحد منها انتهى الا فاستي بغيره كالحكم والعلم ولعلم ان الحلف بالله واليمين  
والرحيم والحي وغيرهما من اسماء الله تعالى كلها سواء كان تايستي بغيره او لا يصح منعقد  
سواء تعارف الناس الحلف به او لم يتعارف ولا يحتاج فيه الى التنية في ظاهر الرواية لانه  
يعتقد تعظيم الله تعالى فيصيح ذكره حاشا او ما نفا لان اليمين بالله تعالى ثبت نصا لقوله  
عم من حلف فليحلف بالله او ليصمت متفق عليه والحلف باسماء الله تعالى كلها كالحلف بالله  
تعالى وما ثبت بالنصر او بدلالته لا يراعى فيه العرف وقال بعض مشايخنا كل اسم لا يستي  
به غير الله تعالى كالله والرحمن والرحيم فهو يمين لا حاجة فيه الى التنية وما سمي به غير الله  
تعالى كالحكم والعلم والحي والبار فان اراد به الله تعالى يكون يمينا والافلاو في الحلف  
والنيزانية والنبين الصحيح هو ظاهر الرواية لا ما اختاره بعض المشايخ لان الحلف بغير  
الله تعالى حرام والظن من حاله انه لا يباشر الحرام فحل على اليمين بالله تعالى ما لم ينو خلافا  
ذلك فان نوى خلافا لا يكون يمينا لانه لو نوى تحتل كلامه فيكون صحيحا فلي هذا  
استثناء لكس ماستي بغيره عما قبله انما يخشى على قول بعض المشايخ ثم ان كلف جعل الرحيم  
ما لا يستي به غير الله تعالى وجعلناه في النيزانية ما يستي بغيره كالحكم ولعل الصواب  
ما ذكره المصنف لا يستي بغيره الا باضافة العبد اليه نحو عبد الرحيم وقال في قاضينا  
ولو قال بالله لا افعل كذا وسكر كذا او نصيها او رفعها يكون يمينا لانه ذكر اسم الله  
تعالى بحرف القسم والخطا في الاعراب لا يمنع صحة اليمين ولو قال الله لا افعل كذا وسكر  
الهاء او نصيها او رفعها لا يكون يمينا لان افعال حروف القسم الا ان يعربها بالكسر فيكون  
يمينا لان الكسر لا يقتضي سبق تخافض وهو حرف القسم وفيكون يمينا بدون الكسر  
ايضا ولو قال بالله بكسر اللام لا افعل كذا قالوا لا يكون يمينا لانه لم يذكر اسم الله تعالى  
الا اذا اعزها بالكسر وقصد اليمين انتهى كذا في البحر عن الظهيرية ثم قال وينبغي انه  
ان نصب الهاء يكون يمينا بالانفاق لان اهل اللغة لم يختلفوا في جواز كل من الوجهين  
ولكن النصب اكثر كذا في غاية البيان وبه نيدفع مانع البسوط من ان النصب مله  
اهل بصيرة واخفف ذهب اهل الكوفة الا ان يكون مراده ان الخلاف في الارجحية  
لان اصل الجوار او بصفا عطف على بالله والمراد بالصفة ههنا ما يكون قائما بالذات  
لا المشتقات ما كان متعارفا لا مطلقا ولهذا قال يحلف بها عرفا في الخلاصة ان اليمين

ما يكون باسم من اسماء الله تعالى او بصفاته ما كان متعارفا ثم الحلف باسم يثنى على حروف  
القسم وهي الهاء والواو والياء انتهى فظهر منه ان الحلف بصفة لا يثنى على حروف القسم  
من صفاته يحلف بها عرفا بصفة ذات او صفة فعل كقوله الله وجلاله وكبريائه وعظمته  
وقد رتب هذا عند مشايخنا فانهم قالوا من حلف بصفة من صفات الله تعالى ذات او صفة  
فعل ينظر ان تعارف الناس الحلف بها يكون يمينا والافلاو لان صفات الله تعالى وكبريائه  
كذات الله تعالى فانها ليست بمخارج في ذاته خلافا لما يقوله الكرامية والمنزلة على ما بين في  
محله وقال مشايخنا العراقيون ان حلف بصفة من صفات الذات يكون يمينا الا العلم  
وان حلف بصفة من صفات الفعل لا يكون يمينا وقرئوا بينها بان كل وصف جار ان يوصف  
به الله تعالى وبضده فهو من صفات الفعل كالرضا والغضب والسخط والرحمة والكرامة  
والمنع والاعطاء وكل وصف جار ان يوصف به الله تعالى لا بضده فهو من صفات الذات  
كالقدرة والمنة والعظمة والكبرياء والجلال وغيرها الحفوا صفات الذات بالاسم  
ولم يلحقوا صفات الفعل به وعليه خرجوا المسائل وفي النبيلين الصحيح ما اختاره العلامة  
من عدم الفرق بينها بعد تخفيف العرف بالحلف بها لان صفات الله تعالى كلها قديمة فلا يستقيم  
الفرق بينها واليمان مبنية على العرف فتعارف الناس بالحلف به يكون يمينا بصفة ذات  
او فعل وما لا فلا وعلم ان مشايخنا الحنفية لما زيدت في مشايخ الاشعرى اختلفوا  
في صفات الافعال التي تدل على التأثير ولها اسماء يجمعها اسم التكوين ومحل بيان هذا  
علم الحزبين ثم فارجع اليه لا بغير الله تعالى لما روى عن ابن مسعود لا ان الحلف بالله كذا  
لحب من ان الحلف بغيره تعالى صادقا وما روي بانه مرفوعا من قوله عم من كان حاكفا في الحلف  
بالله او ليصمت كالقرآن لان الحلف بغير متعارف ولانه قد يرد به الحروف والنقوش  
فيكون حلفا بغير الله تعالى كذا علوه وقال في فتح القدير لا يخفى عليك ان الحلف بالقرآن متعارف  
لان فيكون يمينا كما هو قول الائمة ثلثناه ونيل عدم كونه يمينا بانه غير متعارف لانه مخلوق  
لان حروف ونقوش وغير المخلوق انما هو الكلام الكفسي منع بان القرآن كلام الله تعالى منزلا  
غير مخلوق ولا يخفى ان المنزل في الحقيقة ليس بالحروف المنقضية المتقدمة وما ثبت  
قدمه امتنع عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العلوم اذا قبل مع القرآن مخلوق بقدره الى الكلام  
مطلقا وانما الحلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما الحلف بخان شريف او شاة الحلف



بحياة راسك وجيوة راسك سلطان فذل للغان اعتقدان كبر ولجبه فيه يكفر انتم ثم قال فقلوا  
عن ثقة الفناوي اخاف على من قال بجيوت وحيوتك انه يكفر ولو لان التامة يقولون ولا يملكون  
لقلت انه شره والبنى ما رويته وذكرناه ونه في فتح القدير هذا اذا قالوا القرآن والبنى لا اقل  
كذا وما اذ حلف بان قال انا بري من القرآن والبنى كان يمينا لان البرى منها كفر فيكون  
في كل منها كفارة يمين وكذا اذا قال هو بري من الصلوة والكسوم يكون يمينا عندنا وكذا  
هو بري من الاسلام ان فعل كذا ولو رفع كتاب فقه او كتابا بحسنات فيه التيسر  
فقال هو بري ما فيه ان فعل ففعل لزمته الكفارة انتهى فان قيل سلمنا ان البرى من القرآن  
والبنى ومن سائر الكتب السماوية والاسلام والاحكام الشرعية كفر لكن كونه كفر ليس  
بيمين ولا يستلزمها الا ترى انه لو قال بجيوتك لا فعلت كذا واعتقدان البرى وجبه فوكفر  
وليس بيمين لجبه باننا قال ان فعلت كذا انا بري من البرى مثلا ففعل جعل لذلك علما على الكفر  
الحاصل بالبرادة منه فاعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجمله  
فكان يمينا والكعبة ما رويته وذكرناه ولا بصفة اى من صفات الله تعالى لا يحلف بها عرفا  
كرحمته وعلمه ورضائه وغضبه وسخطه وعذابه لعدم العرف فيها ولان الرحمه يراد بها  
غاياتها وانها اعنى المحبة والكره وغيرها لان معناها الحقيقية اعمى رقة القلب غير متصور  
في حقه تعالى والعلم يراد به المعلوم والغضب والسخط يراد بها العقوبة فلا يكون يمينا وقوله  
عمر الله يمين لان الكبر بالنية والضم البقاء لا ان الفتح في القسم غلب حتى لم يجز فيه الضم  
والبقاء من صفات الذات فيكون لعمر الله مبتداء والكبر محذوف تقديره لبقاء الله تعالى  
اى هو الذى قسم به وفيه في القدير المضموم لا يستعمل في القسم ولا يلحق المفتوحة الواو  
في الخط بخلافه عمرو العلم فانها الحقت به للفرق بينه وبين عمره هذا اذا دخل عليه  
اللام واذا لم يدخل عليه اللام نصب نصب المصاير فيقول عمر الله ما فعلت ويكون  
على حرف القسم كما في الله لا فعلت واما قولهم عمر الله ما فعلت فمعناه باقراره له  
بالبقاء وينبغي ان لا ينفرد يمينا لان حلف بفعل الخطاب وهو اقراره وكذا وايم الله ان معناه  
ايم الله مختلف النون للتخفيف وهو جمع يمين على قول اكثر من والاصل في حمزة ايم  
للفتح الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحها ولو كانت للوصل كانت مكسورة  
وعند التعبيرين في كلمة بنفسها مفردة ليس جمع لوصل بها القسم كابد في بالله وفي قوله

ثم الاصل في كونها يمينا العرف وسوكتى خورم بخداي للعرف ولانه الحال بخلاف ما لو قال  
سوكند خورم بطلاق زعم لا يكون يمينا لعدم التعارف على ما في الخلاصة ولو قال سوكند  
خورم بخداي قبل يمين وفيه لا يكون يمينا لانه وعد وكذا قوله وعهد الله وميثاقه اعني  
وعند مالك واحد ولو بدينه وقال الشافعي لا يكون يمينا بل دينه لان العهد والميثاق  
يحتمل العبارات فلا يكون يمينا الا بالنية وقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا  
الايمان لا يفيد ان العهد يمين يجوز كونها شيئين الامر بالايفاء بالعهد والنقض عن نقض  
الايمان المؤكدة باى معنى فرض النقص قلنا ان اهل التفسير لما جعلوا المراد بالايمان هي  
العهود للنقد ذكرها او ما هو في ضمنها وجبا حكم باعتبار الشرع اياها يمينا وان لم يكن  
حلقا بصفة الله كالحكم بان اشهد بيمين وان لم يكن فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لها  
في معنى ايمين فيصرفان اليه ولا يصرفها عنه الا بنية عدمه فالحالات ثلثة بنية ايمين  
ونية عدمه وعدم النية بشئ من ايمين وعدمه في الاول والثالث يكون يمينا وفي الثاني  
لا يكون يمينا لان نية عدمه يكون صادقا عنه وكذا الذمة والامانة كان يقول وذمة  
الله لا فعلت والميثاق بمعنى العهد وكذا الذمة ولهذا يسمى المعاهد والامانة على هذا  
الخلاف يمينا وبين الشافعي ولو قال على عهد الله وامانته وميثاقه ولا بنية له فهو يمين  
واحد عندنا ولو حث لزمته كفارة واحدة واذا كثر مع الواو نحو والله والرحمن والرحيم  
يجب عليه بكل لفظ كفارة لان كل لفظ يمين بنفسه وهو ايقنا سرور وروى الحسن بن ابي  
ان يمين واحد لزمته كفارة واحدة عندنا كذا اذا ذكر بدون الواو كذا في فتح القدير  
واقسم ولحلفت واشهد وان لم يقل بالله واعلم انه اذا حلف بفعل القسم او الحلف او الشهادة  
فاما بلفظ الماضي او المضارع وكل منها اما موصولا باسم الله تعالى او بصفة من صفاته  
او لا يكون كذلك فاذا كان ماضيا موصولا باسم الله تعالى مثل اقسم بالله او حلفت بالله  
او شهدت بالله لا فعلت كذا يمين مطلقا بل بخلاف وكذا لو قال عزمت بالله على ما في  
فتح القدير واذا كان مضارعا موصولا بالاسم مثل اقسم بالله ولحلف بالله او اشهد بالله  
او اعزم بالله فكذلك عندنا ولو بدينه وقال الشافعي لا يكون يمينا الا بالنية لاحتمال  
ان يريد به الاستيقيل وعدا لا الا نشاء الحال قلنا ان هذه الصيغ حقيقة في الحال  
مجانزة في الاستقبال على مذهب المنصور ولهذا لا يصرف اليه الا بقرينة السياق ونحوه



فوجب صرفه الى حقيقته وقد يستدل بان المعروف في هذه الالفاظ هو الانشاء الكمال لا  
الوعد وان لم يكن موصولا باسم الله تعالى والماضي والمضارع نحو اقسمت او حلفت او عرفت  
او اقسمت او حلفت على ما ذكره المصنف فندنا هو بين ايضا نوى او لم ينو على ما اشار اليه المصنف  
باطلاقه وقال زفران نوى يكون بيننا والافلا وقال الشافعي ليس بين نوى او لم ينو  
واستدلوا عليه بان اقسام والحلف وغيرها يحتمل ان يكون بالله وبغيره وكذا يحتمل  
ان يكون وعدا استقباليا وانشاء حالي فلا ينبغي ان يكون بيننا ولا ينبغي عليك ان هذا  
انما يكون وجه القول في قولنا ان هذه الصيغة حقيقته في الحال فينصرف  
اليه والان الحلف بالله هو المهور المشروع وبغيره محذور فينصرف الى الحلف بالله ولهذا  
قالوا لا يحتاج الى ائنة على اشعره اطلاق المصنف وقيل لا بد من ائنة لاحتمال الوعد الاستقبالي  
وللمصنف بغير الله تعالى هكذا ذكر هذا الخلاف في الهداية وغيرها ومنهم من صرح ان هذه الالفاظ  
ولو بلا موصول باسم الله تعالى بين نوى او لم ينو ومرادهم اذا نوى البين او لم ينو شيئا اما  
اذا نوى غيره او عدم كونه بينا فلا شك انه لا يكون بيننا فيا بينه وبين الله تعالى الا ان يكون  
حاليا فيستحق البين عليه شرعا فان ائنة المستحلف لا الحالف كذا في فتح القدير  
وقد ذكرنا في اول الباب ان ائنة الى الحالف او الى المستحلف فارجع اليه ثم اعلم انه اعترض  
بعض مشايخنا على قولهم ان اقسام والحلف بين بان البين ما كان حاملا على فعل شئ او تركه  
موجبا للبر وعند قوات البر يكون موجبا للكفارة على وجه الخلاف عن البر وقولهم  
اقسم او حلفت لا يكون موجبا من البر شيئا بمجرد لانه لم يقع بينه على فعل شئ او تركه  
فكيف يكون بينا لان الكفارة انما يكون لستر الذنب الذي وقع فيه بسبب هتك حرمة  
اسم الله وليس في اقسام مجرد ائنة اسم الله تعالى فكيف يكون موجبا للكفارة ولانه  
صيغة مضارع فكما يكون للحال يكون للاستقبال فلو وجبت الكفارة من حيث انها  
الحال لم تجب من حيث انها للاستقبال ولم تكن واجبة قبل هذا فلا تجب بالشك لا سيما  
في حق الكفارة فانها ملحقه بالحكم وحسب انها اذا اجتمعت تداخلت كالحدود ثم اجاب  
عنه بان قولهم اقسام والحلف ائنة بقولهم على بين وهو يوجب الكفارة على ما صرح به في  
النخبة لانه على الايجاب واليمين لا يوصف بالوجوب وانما الموصوف بالوجوب موجبه  
اعنى البر وهو غير ممكن هنا او خلفه اعنى الكفارة وهو ممكن هنا بان يجعل كلامه اقرا

بالكفارة صونا لكلامه عن الالفاء فاذا امكن يحمل عليه وكذلك قوله اقسام اجزاء عن القسم  
في الحال وما في قسم لانه عبارة عن جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى على ما تقدم ولم يرد  
منه شئ فيجعل اقرا بالوجوب موجب اليقين بطريق الخلاف وهو الكفارة واذا كانت  
اقرا بها لم يجز الى وجوب البر ابتداء ولا الى تصور هتك اسم الله تعالى ولا الى جعل تلك  
الصيغة للاستقبال هذا ولا ينبغي عليك ان مبنى هذا الاعتراض والجواب ان مجرد قولهم  
اقسم او حلفت بين وموجب للكفارة من غير ذكر مخلوف عليه ولا حنت وليس الامر  
كذلك لانه لا بد من ذكر المخلوف عليه في اليمين والافلا فيعقد بينا ومرادهم بقولهم  
اقسم او حلفت واشهد بين ان هذه الالفاظ يصلح ان يكون بينا فان ذكر القسم عليه فيعقد  
اليمين ويوجب الكفارة عند الحنف والافلا كذا في البحر ثم قال تايداه وقد ذكر محمد في هذا  
هذه الالفاظ كلها ثم قال في هذه الالفاظ ايمان فان حلف بشئ منها لم يفعل كذا  
وحنت وجبت عليه الكفارة انتفى وقال في فتح القدير تشبيها على ما ذكرناه من بعض المشايخ  
ان البين لا يكون الا بذكر القسم عليه وما ذكرنا في النخبة وغيرها من قوله على بين  
موجب للكفارة بدون ذكر المخلوف عليه معناه اذا وجد ذكر القسم عليه ونقصت  
اليمين تجب الكفارة ولا شك في ذلك ولما تركنا ذلك للعلم به ثم قال ان قول محمد في  
الاصول واذ حلف بشئ من هذه الالفاظ ليفعل كذا فحنت وجبت الكفارة صريح في  
اشتراط الحنت في وجوب الكفارة ثم قال رد على الجواب المذكور ان من الظاهر ان مجرد الاقرار  
بوجوب الكفارة لا يوجب الكفارة الا اذا كان في القضا لانه لو اخذ باقراره وليس  
الكلام في ان يقول اقسمت عند القاضي بل لو اقر به كان سبيله ان يفتيه بقوله ان كنت  
صادقا فعليك الكفارة وانما الكلام في الحنت في اليمين وهو الانشاء والحق ان قوله  
على بين اذا لم يزد عليه شئ على وجه الانشاء لا الاخبار يوجب الكفارة بناء على انه  
التزام الكفارة بهذه العبارة ابتداء كان في قوله على نذر اذا لم يزد عليه فان مثله من  
صبيغ النذر ولو لم يكن كذلك لفا بخلاف نحو اقسام والحلف واشهد فانها ليست من صبيغ  
النذر فلا يثبت به الا التزام ابتداء انتفى وكذا على نذر او عيى او عهد وان لم ينفذ الى  
الله وهذا ليس على اطلاقه لانه انما يكون بينا اذا ذكر المخلوف عليه بان قال على نذر  
لا فعل كذا او لا افعل كذا او على نذر الله لا افعل كذا او لا افعل كذا حتى ان لم يفعل لم يحلف



عليه لزمته كفارة بيمين وهذا اذا لم ينو هذا النذر لمطلق شيئا من التبرع او صوم فان نوى  
بقوله على نذر ان فعلت كذا فبرته مقصودة يصح النذر بها ففعل لزمته تلكا لفبرته قال  
الحاكم وان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج او عمرة فعليه ما نوى وان لم يكن له بينة  
فعليه كفارة بيمين وقوله عم من نذر نذر لم يستمر فكفارة كفارة بيمين وان كان يوجب الكفارة  
مطلقا الا انه لما نوى بالمطلق في اللفظ فبرته معينة كانت كالمساة لانها مسآت باكل  
النفس فينصرف هذا الحديث الى ما لا ينة معه من لفظ النذر واما اذا قال على نذر  
او على نذر الله ولم يزد على ذلك فلم يكن يمينا لان اليمين انما يتحقق بذكر المقسم عليه فالحكم  
فيه ان يلزمه الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة هذان لفظا لنذر  
بدون تسمية المندور واما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول لله على صلوة ركعتين او  
صوم يوم مطلقا عن الشرط او معلقا به نحو ان جاد فلان فعلى صوم يوم او ذكر لفظ  
النذر مستقي معه المندور ومنه الله على صوم يوم معلقا او منجزا فسيأتي بيانه عن  
فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر وبيان قوله على بيمين سبق انفا وانهد معناه  
وكذا قوله ان فعلت كذا فهو كافر او يهودي او نصراني او برى من الله بيمين لانه لما جعل  
الشرط المذكور علما على الكفر ومعنقه حرمة الكفر فقد اعتقد الشرط واجب الامتناع  
فكانه فان حرمت على نفسي فعل كذا كدخول الدار مثلا ولو قال دحول الدار على حرام كان  
يمينا فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يمينا فان قيل فهل يمكن القول بوجوب امتناعه  
حتى يعتبر اعتقاده ذلك قلنا قد امكن وجوبه بغيره بجعله يمينا فيعتبر اعتقاده ذلك  
ولا يصير كافر باحتسابها سواء علقه بماض او مستقبل ان كان يعلم انه يمين وان كان  
عنده انه يكفر اي بالحلف في العنوس او بما شره الشرط في المستقبل يصير به اي بالحلف  
او بالما شره كافر على الصحيح على ما في الهداية والنهاية واليمين انه ان كان جاهلا بانه  
يمين وبان الحالف يصير به كافر او لا يصير ايضا كما قلنا ذلك لان الجهل في الامور  
الدينية ليس بعذر وقال محمد بن مقاتل انه ان قال ذلك لشي قد فعله في الماضي فان كان  
صادقا فادخله في صفة اهل الكفر وكذا اذا كان يعلم انه صادق عنده وان كان يعلم انه كاذب  
ينفذ لانه علق الكفر بما هو موجود والتعلق بالموجود تنجز فضا ركانه قال هو كافر  
وعن ابي يوسف انه لا يكفر باعتباره بالمستقبل وعن محمد انه اذا قال هو يهودي ان فعلت كذا

هو نصراني ان فعلت كذا فها يمينان وان قال هو يهودي هو نصراني ان فعلت كذا فها يمينان واحدة  
لان في الاول كل واحد من اللفظين كلام تام بذكر الشرط والجزاء وفي الثاني كلام واحد  
حين ذكر الشرط مرة واحدة وفي لسان الاحكام عن فتاوى كولو لحي قال ان فعلت كذا  
فانا برى من الله او من هذه القبلة او من صوم رمضان او من الصلوة فهذا كله يمين  
لان البراءة من هذه الاشياء كفر ولو قال ان فعلت كذا فانا برى من اكتب لاربعة ففعل  
فعليه كفارة واحدة ولو قال انا برى من التوراة وبرى من الانجيل وبرى من الزبور  
وبرى من القرآن فعليه اربع كفارات لانها اربعة يمينان ولو قال انا برى من الله ورسوله  
فعليه كفارة واحدة ان حثت لانها يمين واحدة ولو قال انا برى من الله وبرى من رسول  
فعليه كفارتان ولو قال انا برى ما في المصحف ومن كل اية من المصحف فعليه كفارة واحدة  
لان يمين واحد وقوله ان فعله فعليه غضب الله او سخطه او لغته او هوذا او سارق  
او شارب خمر او اكل ربوا ليس يمين لعدم الكفار فيها كلها ولان الثلاثة الاول دعا على نفسه  
ولا يتعلق ذلك بالشرط والباقية تحتل النسخ والتبديل لان الفعل المقصود بالزنا والعين  
المق بالسرقه يحتمل ان يكون حلا لا على وجه النكاح او ملك اليمين والخمر والربوا يحتمل النسخ في  
الحقيقة وان لم يرد فيها النسخ فاذا احتمل ذلك لم تكن حرمة هذه الاشياء في معنى حرمة  
اسم الله لانها لا تحتل السقوط اصلا فلا يكون يمينا وكذا قوله حقا او وحق الله لان التكرار  
به التحقيق فكانه قال افعل كذا لتحقيق الاحالة والمضاف بربا به طاعة الله تعالى ما ورد  
فيما روى عن النبي عم مرفوعا فيكون الحلف بالحلف بغير الله تعالى فلا يكون يمينا بخلاف الحق  
مرفعا باللام على ما سبق وحرمة الله مثل حق الله على ما في البرازي خلافا لابي يوسف في  
المضاق في الحديثين عنه وله ان الحق من صفات الله تعالى فضا ركانه قال والله  
الحق والحلف بهذا اللفظ متعارف فوجب كونه يمينا وهو قول مالك واحمد والشافعي والجمهور  
حتى ما ذكرناه من انه يمين بغير الله تعالى فلا يعتبر ولو قال وحده الله لا يكون يمينا خلافا لابي  
ولو قال امانة الله يكون يمينا في رواية عن محمد خلافا لابي يوسف ايضا على ما في البرازي  
وفي البرازي لو قال حقا لا يكون يمينا وقيل انه يكون يمينا انتهى وكذا قوله سوكتة روم  
بجداي بطلاقه اي لا يكون يمينا لعدم التعارف فيه ومن حرم ملكه بان قال مل على  
حرام او توبى هذا او جازي فلانته على حرام او حرمت على نفسي توبى هذا او طامى هذا لا يحرم



لأنه قلب المشروع ولا قدرة له على ذلك وتكرار المحرم لنفسه والأكسح قوله وان استبطله أي  
فعل شيئا ملحقه على نفسه قليلا أو كثيرا على ما صرح به في الهداية فليهذا الاحكام الى  
عطف قوله او شيئا منه للاستغناء عنه بالتفسير المذكور فعليه الكفارة أي كفارة  
يمين لان اللفظ ينفي عن اثبات الحرمة ولا يجوز ان يكون حرمة لعينها لانه قلب المشروع  
فتكون حرمة لعينها باثبات موجب اليمين وهو البرصالة والكفارة خلافه ان حنث  
وفيه اعمال اللفظ ما امكن وهو واجب عند الامكان فيصاريه وقال الشافعي والاك  
للكفارة عليه لانه قلب الموضوع فلا ينفع به اليمين فليقلوا لانه النساد والجواري  
لانه ورد الشرح في الجواري والنسابة معناها فتتصر على مودة ولا يتجاوز  
غيره وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الي قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم  
فبين سبحانه وتعالى انه حرم شيئا ما هو حلال له وان فرض له محلته فبعد عن ذلك  
بقوله تحلة ايمانكم فعلم انه سبحانه وتعالى جعل تحريم ما احل الله له بينا يجب فيها الكفارة  
وهي نزلت في تحريم ما ربه قلنا انه كما ورد انها نزلت في تحريم ما ربه ورد ايضا  
انها نزلت في تحريم المسمل على ملكه الصحيح عن عائشة انه عم شرب عند زبيب  
عسل فحرم على نفسه فنزلت فلا تكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت في تحريم ما ربه  
لكن العبرة عندنا بالعموم اللفظ لا بخصوص المورد وقوله ما احل الله لك عام لكل حال  
ثم اعلم ان نفي الحرمة بملكه في قوله ومن حرم ملكه ليس على ما ينبغي ولو قال ومن  
حرم شيئا كان أولى لبطل الاعيان والافعال وملكه وملك غيره وما كان حلالا  
وما كان حراما فيدخل فيه مثل كلام زيد على حرام وكلامك على حرام ومنزل دخول هذا  
الكل على حرام وخوؤه وبدخل ايضا نحو هذا الطعام على حرام لطعام لا يملكه لان ما  
لا يملكه وان حرم عليه التصرف فيه لكنه يصير به حلالا حتى لو اكله حلالا او حراما  
لزمته كفارة لان حرمة لا تمنع تحريمه حلقا الا يرى الى قولهم فيا لو حرم الحر على نفسه  
فقال الحر على حرام ان الخمار للفتوى انه اراد به التحريم بمعنى الانشاء يجب الكفارة اذا شربها  
كما نعت لا شرب الخمر وان اراد الاخبار او لم يرد شيئا لا يجب الكفارة لانه امكن  
تصححه اخبارا ولو قال اخبر على حرام ففيه فتح القدير انه ليس بين الا ان يقول ان اكله  
وبنا هو على قياس حرم وهو الوجه واعلم ان الظن تحريم هذه الاعيان التصرف اليها

الى الفعل المقصود منها كما في تحريم الشرب لانه في نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر والخنزير  
انه ينصرف الى التلذذ والشرب والاكل ولذا قال في الخلاصة والبرازية لو قال هذا الثوب  
على حرام فليس به حنثا لان ينوي غيره ولو قال ان اكلت هذا الطعام فهو على حرام  
فاكله لا يحنث وكذا لو قال ان اكلت عندكم طعاما فهو حرام لا يحنث بالاكل وفي المنقح  
اذا قال لغيره كل طعام اكله في منزلك فهو على حرام ففي القياس لا يحنث اذا اكله هكذا روى  
ابن سماعه عن ابي يوسف وفي الاستحسان يحنث والناس يريدون بهذا ان اكله حرام  
انقح وعلى هذا فيجب في التي قبلها وهو قوله ان اكلت هذا الطعام فهو على حرام ان يحنث  
اذا اكله في الاستحسان وكذا في الخلاصة عن الحيل ان اكلت طعاما عندك ابداهم  
حرام فاكله لم يحنث ينبغي ان يكون جواب القياس وفي الاستحسان يحنث ولو قال  
لقوم كل منكم على حرام ايتهم كلهم منهم حنث ولو قال والله لا اكلهم لا يحنث حتى يكلمهم وفي مجموع  
النوازل وكذا لو قال كلام فلان وفلان على حرام فكلم احدهما حنث وكذا كلام اهل بيته  
وكذا لو قال هذا الرغيف على حرام فاكل منه لقمة حنث كذا في الخلاصة وقان في فضيلة  
قال مستانجا الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله والله لا اكل  
هذا الرغيف ولو قال هكذا لا يحنث باكل البعض فكذا على هذا الرغيف على حرام وقوله كل من  
على حرام يحل على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يعم الاكل كلها ويحنث  
كما فرغ منه لانه باشر فلهذا ملحا وهو النفس وتحريك الجفنين وفتح العينين وهو قول  
زفر بناء على انقاده على العموم ووجه الاستحسان ان الحق وهو البر لا يحصل مع اعتبار  
العموم لعدم امكان ان لا يتنفس وان لا يتحرك العينان والجفنان والظان ليس القدر  
منه الحنث فلا بد ان يعرفه من العموم لصروحة سقوط اعتبار العموم فاذا وجب  
صرفه ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فان هذا اللفظ يستعمل فيما يتناول عادة  
وهو الطعام والشراب فلا يتناول المرأة ايضا لعدم العرف بها الا بالينة فاذا نوى  
صح دخولها فيه لا يتناول البينة بلفظ صالح لها بخلاف نحو اسقى اذا اراد به الطلاق  
حيث لا يصح لعدم الصلاحية ثم اذا نواها كان ايلا لان الحلف على قربانها ايلا ومع  
هذا لا ينصرف عن الطعام والشراب فايها حل يحنث وان كان ايلا فهو ايلا مؤبد  
فان تركها اربعة اشهر بانها في الخمر ما من احكام لا يولد كؤيدا وهذا كله جرب بظاهر



الرواية وفرد مشايخ بل كافي بكر الاسكاف والي بكر بن أبي سعيد والي جعفر نفع به الطلاق  
 من اجل بلائيه لغلبة الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبه اخذ ابو الليث  
 وعليه الفتوى على ما في الهداية ولهذا قال المصنف والفتوى على انه لا يخلو ما رآه بل لا يثبت  
 لما ذكرناه من غلبة الاستعمال فيه ولكنه قال الامام الزيدوي ولم يتضح لي عرف الناس  
 في هذا لان من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف مستفيضاً  
 في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة فالصحيح ان يقيد بكوايه في هذا ويقول ان نوى  
 الطلاق يكون طلاقاً واماً من غير دلالة فالاحتياط ان يقع الانسان فيه لا يخالف  
 المتقدمين ومثله حلول بروي حرام للعرف فيه ايضاً وقوله هرجه بدست راست كرم  
بروي حرام قبل شترط في هذا اللفظ الينة والظاهر انها لا يشترط للعرف فيه في الطلاق  
 ومن نذر مطلقاً اي غير معلق بشرط لا المطلق عن تسمية المذنب ولا بد من التسمية  
 به كان يقول لله على صوم شهر او حجة او صدقة او صلوة ركعتين ونحوه ما هو طاعة  
 مقصودة لنفسها ومن جسدتها واجيب عليه الوفاء به وهذه شروط لزوم النذر فخرج  
 بالاول نذر المعصية سواء كانت حراماً ام عينها مثل الله على ان اقل فلان فانه يمنع انعقاد  
 النذر لو حراماً لعينها كذا صوم يوم العيد فانه يقع نذراً ولا يلزمه الوفاء به  
 بل يفطر ويصوم في يوم اخر ومع هذا الوصامه يوم العيد يخرج عن العهدة ويخرج بشرط  
 الثاني النذر بالوضوء لكل صلوة ويخرج بالشرط الثالث النذر بعبادة كريض وقد ذكرناه  
 في آخر كتاب الصوم ولما قلنا لا بد من تسمية المذنب ولا بد من لوم لستم المذنب فقال ان هلك  
 كذا فلي نذر فقيهه بفضيل ان نوى قربية من القرب التي يصح النذر بها كالحج والعمرة فعليه  
 ما نوى لانه يحتل لفظه وان لم يكن له نية بقربيه من القرب فعليه كفارة اليدين بخلاف ما  
 اذا سعى المذنب فانه يكون نذراً قطعاً او معلقاً بشرط يريده ولا بد من تسمية المذنب  
 ايضاً لما ذكرناه كان قد غاب الله على كذا وان يشفي الله مرضي هذا قلله على كذا ووجد  
 الشرط كذا يريده لزومه الوفاء بالنذر المستتي في الصور بان ولا ينفعه كفارة اليدين  
 في نذره المعلق بشرط لا يريده في ظاهر الرواية وبه اتفق الاضواء امام علي السعدي  
 والارباب بل لزوم الوفاء لزومه من حيث انه قربية لا بكل وصف الزم به او عين حتى لو نذر  
 ان يتصدق بهذا الدرهم فتصدق بغيره عن نذره او نذر التصدق في هذا اليوم فتصدق

في غد او نذر ان يتصدق على هذا الفقير فتصدق على غيره عن نذر اجزاء في كل ذلك  
 اوقال الله على ان اذبح جزوراً واتصدق بلحمه فذبح مكانه وسبع شيئاً جاز على ما صح  
 به في الخلاصة او نذر لفقره مكة او مدينته وصرف الى فقره غير هاجار لان المقصود  
 القرب الى الله ولا مدخل لحصول المكان خلافاً لرفزله انه اني بغير ما نذره ولنا ان  
 لزوم ما التزمه باعتبار ما هو قربية لا باعتبار ارات لخر لا دخل لها في صيرورة  
 قربية وقد اتى بالقربية للتمزيم كذا في فتح القدير وكذا اذا نذر ركعتين في المسجد  
 احرام فاداهما في اقل شرفاً منه او بما لا شرف له اجزاء خلافاً لرفزله انه نذر زيادة  
 قربية فلزمه فلما عرف من الشرع ان التزامه ما هو قربية موجب ولم يثبت من الشرع  
 اعتبار تخصيص العبد بالعبادة بكان بل ما عرف ذلك لله تعالى فلا يتعدى لزوم اصل  
 القربية بالتزامه الى لزوم تخصيص بكان فكان ملغى وبقي لا رما بما هو قربية ولما قلنا  
 لا دخل لها في صيرورته قربية لان ماله دخل في صيرورته قربية معتبر في التزامه  
 حتى لو نذر ركعتين بل وضوء يصح نذر عند اني يوسف وعليه الوفاء بالوضوء لانه  
 حين نذر ركعتين لزمناه بوضوء لان التزام المشروط التزام الشرط فقول بعد ذلك  
 بغير وضوء لغو ونظيره ما اذا نذر لها بل وضوء لزمه ركعتان بقراءة او نذر ان يصلي  
 ركعة واحدة لزمه ركعتان او نذر ثلثاً لزمه اربع وقال محمد لا يصح النذر بالصلوة  
 بل وضوء لانه من باب نذر المعصية قلنا نعم انما تكون معصية ان لو الزمناه كذلك  
 وليس كذلك بل الزمناه مع الوضوء كما ترى فان قبل ما الفرق لمحمد بين نذر الصلوة  
 بل وضوء ونذر لها بل وضوء حيث ابطال الاول واجاز الثاني اجيب بان الصلوة بلا طهارة  
 ليست بعبادة والصلوة بلا قراءة فتكون عبادة كصلوة الامي ثم المراد بالوفاء هو الوفاء  
 بما لزمه من المستحق لا الوفاء بالمسمى مطلقاً حتى لو قال ان فعلت كذا فالف درهم من  
 مالي صدقة ففعل وهو لا يملك الا بمائة لا يلزمه الا المائة لانه فيالم بملك لم يوجد  
 في الملك ولا مضافاً الى سببه فلا يصح فيه كفو له مالي في المساكين صدقة ولا مال  
 له فانه لا يصح فكذا هذا كذا في البحر ومن هذا قال في الخلاصة والمحيط لو الزم بالند  
 اكثر ما يملكه فقط وهو المختار ثم اعلم ان مجرد التعليق بشرط يريده لا يكون نذراً  
 وان وجد الشرط بل لا بد من ذكر لفظه الله او التصدق لما قال في الخلاصة والزيادة



وفتح القدير والجراح لو قال ان برئت من مرضي هذا تحت شاة او على شاة اذبحها فبرأ لا يلزمه  
شي ولو قال على شاة اذبحها واتصدق بلحمها لزمه وقال في قاضيه ان لو قال ان برئت  
من مرضي هذا اذبح شاة فبرأ لا يلزمه شي الا ان يقول ان برئت فله على ان اذبح  
شاة فظهر منه انه لا يكون نذرا مجردا عن التعليق بشرط يريد به ما لم يذكر لفظة الله او ما دل  
على القرينة مثل لفظة التصديق وهذا الماعرفان من شرط النذر ان يكون المنذور قرينة  
مقصودة والذبح ليس بقرينة ولو علقه بشرط لا يريد به كان ربيبا وان دخلت الدار  
فعلني صوم شهر خير بين الوفاء بالمسعى والتكفير كفارة بين هو الصحيح اي التفصيل بين شرط  
يريد به وبين شرط لا يريد به هو الصحيح على ما في الهداية والاصل ههنا ان ابلح قال  
اولا ان من نذر مطلقا او معلقا بشرط يريد كونه او لم يريد كونه وسعى المنذور فعليه  
الوفاء بما سعى لكن في المطلق في الحال وفي المكيد عند وجود الشرط ولا ينفعه كفارة  
اليمن لقوله من نذر وسعى فعليه الوفاء بما سعى حيث اطلق ولم يفصل بين المطلق والمكيد  
ولان المعلق بالشرط كالمخرج عنده ولو تجزى النذر عند وجود الشرط لم يكفه الكفارة  
كذا ههنا ثم رجع عن هذا الى القول بالتحجير بين كفارة اليمن وبين الوفاء بالنذر المستحق  
في المعلق بالشرط حيث قال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجة او صوم شهر اجزاه عن ذلك  
كفارة بين ويخرج عن الهدية بالوفاء بما سعى ايضا روى عن عبد العزيز بن خالد عن  
ابن ابي عمير عن ابيه عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
اسماعيل الزاهد والاصل فيه ما روى في السنن مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كفارة النذر  
كفارة اليمن وقال مشايخنا هذا اذا كان شرطا لا يريد كونه دفعا لعارض الحديث  
فخلوا حديث الاول على النذر المرسل وعلى المكيد بشرط يريد كونه والحديث الثاني على  
النذر المكيد بشرط لا يريد كونه جمع بين الدليلين فاختره المصنف في ذلك  
ان في الشرط النذر لا يريد كونه كلامه يشتمل على معنى النذر واليمن جميعا اما النذر فقط  
واما اليمن فانه قصد به المنع عن ايجاد الشرط فتجبر ويحيل الى اي جهة يشاء بخلاف  
ما اذا كان شرطا يريد به الاقدام معنى اليمن فيه كذا قالوا وفيه بحث لانهم ان ارادوا  
حصر الصحة في هذا المعنى القول المجوع اليه من حيث الرواية فليس صحيحا لانه ليس على  
ظاهر الرواية بل على رواية النوار لان ظاهر الرواية يلزمه الوفاء بالنذر المستحق

وان ارادوا حصر الصحة من حيث الدراية لدفع التعارض فالدفع مكن من حيث حل احدهما على  
المرسل والاخر على المعلق من غير تفرقة بين ما يريد وما لا يريد من الشرط اللهم الا ان يتخا  
الثاني ويقال ارادوا الحصر من حيث الدراية لكن لا لدفع التعارض فقط بل له وللعنى  
الفقهى النذر هو وجود معنى اليمن وعدمه واعلم ان لفظ النذر يمين لا نذر الا ان يتوبه  
كاتب البزازية ان فعلت كذا ضل نذر فهو يمين عند عدم اليمة وفي قاضيه ان لو قال  
عليه نذر الله او عليه نذر ان لا افعل كذا يكون بينا وفي النذر اذا نذر بان قال الله على  
ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يفي به ولو لم يفي باثم ولكن لا يجبره القاضي انتق  
ومن وصل بجلعة اي بحيث لا يمتنع في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه او سعال  
ان شاء الله فلا حنت عليه لما رواه ابن مسعود وابن عباس مرفوعا من حلف على يمين  
وقال ان شاء الله فلا حنت عليه وقوله على يمين اي على مخلوق عليه **باب اليمن في النذر**  
والخروج والايان والسكنى وغير ذلك لما كان انفاد اليمن على فعل شي او تركه لم يكن بد  
من ذكر انواع الافعال التي نذر فيها اليمن ولا سبيل الى حصرها لكن نذكر النذر الذي  
ذكره الاصحاب في كتبهم في ابواب خمسة على ما نرى واعلم ان الايمان منبئة على العرف  
الذي وقع به الخطاب عندنا لا على الحقيقة اللغوية مجردا عن كونها عرفا كما هو عند الشافعي  
ولا على الاستعمال القرآني كما هو عند مالك ولا على اليمة مطلقا كما هو عند احمد وذلك  
لان المكمل لما بالفاظ يقع بها الخطاب ويراد بها معانيها التي وضعت لها في العرف سواء  
كان العرف لغويا او غيره وعلى هذا يبنى الفروع الآتية فلو حلف لا يدخل بيتا قد حل  
الكعبة او المسجد او الكعبة بكسر الباء معبد النصارى او الكنيسة معبد اليهود لا يحنث  
لما ذكرناه من ان الايمان منبئة على العرف والبيت في العرف ما اعد للبتوتة وهذه البقاع  
ما اعدت لها بل للعبادة فسقط ما قيل ان الله تعالى سمي الكعبة وبيت العنكبوت في  
القرآن بيتا فيجب ان يحنث بها لانها ليست منبئة على الاستعمال القرآني بل على العرف  
واعترض عليه بما في الذخيرة والظهيرية انه اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت العنكبوت  
حنث واجاب عنه بعض المشايخ بالحج على الخطاء علوا بالعرف على اطلاقه ولجاب  
بعضهم بان حل الكلام على العرف معبد بما اذا لم يكن العمل بحقيقته واما اذا امكن  
العمل بحقيقته فعمل بحقيقته والحل عليها مكن فاذا ذكر ورده في فتح القدير وقال



ونسحق ان هذا يعتبر المعبر الخفيفة اللغوية الاما ليس له وضع لغوي من الالفاظ بل احده  
 اهل العرف وان ماله وضع لغوي ووضع عرقى يعتبر معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من  
 اهل العرف وهذا مبدء قاعدة حل الايمان على العرف فانه لم يصير المعبر الا اللغة الا ما  
 تذر وهذا بعيد ان لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي وقع به التخاطب سواء كان  
 عرف اللغة ان كان من اهل اللغة او غيرها ان كان من غيرها نعم ما وقع استعماله مشتركا  
 بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف واما المسئلة المذكورة في الفقرة  
 والظهيرية فالوجه فيه ان كان نواه في عموم بيتا حنت وان لم يحط له وجب ان لا يحنت  
 لا نصراف الكلام الى المتعارف عند اطلاق لفظ بيتا ظهر ان مرادنا بانصراف الكلام  
 الى العرف انه اذا لم يكن له بنية كان موجب الكلام ما يكون معنى عرفي له وان كان له بنية  
 شئ واللفظ يحتمله ان فقد اليقين باعتبار ان شق قوله واللفظ يحتمله لحدارنا لا يحتمله  
 اللفظ فانه لو نوى ما لا يحتمله اللفظ لا يتعقد اليقين باعتبار ان شق قوله وهل سيفقد باعتبار ان يفرض  
 في الجواب ان كان في اليقين ملفوظ به يجوز تعيين احد احتمليه بالفرض واما الزيادة على  
 الملفوظ فلا يجوز با لفرض فلو حلف لا ابيعه بعشرة فباعه بتسعة لا يحنت وان كان  
 غرضه المنع عن النقصان لان لنا فرض عن العشرة ليس مذكورا في لفظه ولا يحتمله  
 لفظه وفي الخلاصة ولو حلف ابيع فقال عبده حر ان بعت هذا منك بعشرة فباعه  
 بعشرة دراهم ودينار او باحد عشر دراهم لم يحنت ولو باعه بتسعة لم يحنت استحسانا  
 انتهى في الحاوي الحصري والمعتبر في الايمان الالفاظ دون الاغراض مراد صاحب الجي  
 بنو له فباعه بتسعة لا يحنت جواب القياس وكذا مراد الحصري وكذا لو حلف ابيع  
 هو كسر الدال المدخل الى الدار اي ما بين الباب والدار على ما في الصحاح والراهمنا  
 هو دهلز البيت وبيان دهلز الدار سياتي من بعد قبل ان كان دهلز بيتا لا يخلو  
 الباب يكون دخلا وهو مسقف يحنت لانه بيات فيه عاده وقبل ان كان دهلز  
 كبير لا يحنت بيات فيه يحنت بدخوله لان مثله مقياد بيتوته للضيوف في بعض  
 الذي وفي المعبر بيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات وظلة باب الدار كما  
 لو غلق الباب يبقى خارجا قال في المغرب قول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها  
 السدة التي فوق الباب وذكر صاحب الحفر ان الظلة هي التي احد طرفي جندوعها على

هذا الدار وطرفها الاخر على حائط الجدار المقابل انتهى وفي الهداية الظلة تكون على الشبكة  
 وقان في العناية اربابها السباط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء وانما  
 لم يحنت فيها مطلقا لانه لا ينطلق عليها اسم البيت ولعدم البيوتنة فيها ولو كان فوقها  
 بناء الا ان مفتحه الى الطريق لا يحنت ايضا اذا كان عقد بمينه على بيت شخص بعينه لانه  
 ليس من جملة بيته والاى وان لم يبق خارجا حنت لانها بيات فيها كما لو دخل صفاة قبل  
 لا يحنت في الصفة ايضا قبل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في معنى الصفة قبل  
 الصفة ذات حوائط اربعة بنى للبيتوتة في ذات الصيف وهكذا صفات اهل الكوفة  
 ولهذا حكم محمد في الجامع الصغير انه يحنت بدخول الصفة وقبل الصفة هي الذات  
 حوائط ثلثة ولا بنى على هيئة البيت ولا يكون للبيتوتة فيها فلا يحنت بدخولها والصحيح  
 انه يحنت مطلقا سواء كان ذات حوائط اربعة او ثلثة على ما في الهداية وعلله في  
 الهداية والعناية بان البيت اسم لبنى مسقف مدخله من جانب واحد بنى للبيتوتة فيلهو هذا  
 المعنى موجود في الصفة ايضا الا ان مدخلها اوسع من مدخل البيوت المعروفة  
 فكان اسم البيت متناولا لها فيحنت بسكنها الا ان نوى غيرها من البيوت فيكون  
 بينه وبين الله تعالى لانه حفر العام بنية كذا قالوا وتقيد في القدير ان السقف ليس  
 شرطا في مستي البيت فيحنت وان لم يكن دهلز مسقفا وفي لا يدخل دارا فدخل دارا خربة  
 لا يحنت ولو قال هذه الدار فدخل خربة صمرا او بعد ما بنيت دار اخرى حنت لان الدار  
 اسم للعرصة عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار عامرة وقد شهد بذلك كلام البلغاء  
 وانما البناء وصف فيها الا ان الوصف في الحاضر لغو وفي انقائب معتبر للتعرف و  
 والمخلوق عليه لا يدوان يكون معلوما فاذا كان مشارا اليه كان في الصورة الثانية كان معلوما  
 فلا حاجة الى وصف معروف بخلاف الكثر كان في الاولى فانه لا معرف له سوى الوصف فيكون  
 معتبرا فان قبل لو كان الوصف معتبرا فيه لما وقع الدار المشتركة للموكل فيما اذا وكل جلا  
 بشراء دار فاشترى دارا خربة لغوات الوصف لجيب بان الدار في الوكالة تعرف جلا  
 لحر لان التوكيل بشراؤها انما يصح عند بيان الثمن والمحللة وليست في اليقين كذلك فلا يلزم  
 من صحة انعقاد الوكالة صحة انعقاد اليقين بل الوصف فيكون معتبرا فيها فان قبل فخلو  
 اما ان يكون داخل في المستي والافضل الاول يجب ان لا يختلف الحال بالقيمة والحضور



في الدخول كالفرصة وعلى الثاني يجب ان لا يختلف الحال ايضا في عدم الدخول لجيبا بانه غير  
 داخل في كسبي وقوله يجب ان لا يختلف الحال ايضا قلنا نعم لان الكثرة تمنحنا الى التفرقة بخلاف العفة  
 وبهذا يختلف الحال في عرف الشريعة حلف لا يدخل دار فلان فخرج الدار عن ملك فلان بالبيع  
 ونحوه ثم دخل الحالف تلك الدار فهل يحث ام لا هيبتا في بياننا في احراز الباب الذي يلي هذا  
 وكذا لو وقف على سطحها اي لو حلف لا يدخل هذه الدار فقصده من خارجها الى سطحها حث  
 لان السطح من الدار لانها عبارة عما احاط به الدائرة علوا وسفلا ولهذا ان كلفك  
 لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد والابحور للجيب والخاص الوفاق عليه وقيل  
 لا يحث به في عرفنا قال في التنازل ان كان الحالف من بلاد الحج لا يحث ما لم يدخل الدار  
 لان الناس لا يعرفون ذلك دخولا في الدار وهو المختار على ما في التبيين ولو دخل  
 طاف بلها اي باب الدار اي العتبة او ما عطف من الابنية على ما في الفاموس ولو دهلها  
 ان كان كل من الطاق والدهليز يحث لو غلق باب الدار ببق كل منها خارجا عن الدار لا يحث  
 لان باب الاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار والفرق بين دهل البيت ودهليز  
 الدار ان كونه مستقفا شرط في دهل البيت وليس في دهل الدار لان اسم الدار اشتغال  
 بدون البناء بخلاف البيت كذا في التبيين والا اي وان لم يبق خارجا حث لان ما كان  
 داخل في الدار يكون من جملتها ولو جعلت الدار بعد حلفه لا يدخل هذه الدار مسجد او ما  
 او يستأنا او يتأ بعد ما حثت فدخلها لا يحث لاعتراض اسم الحز عليه وهو هذه الاشياء  
 ومن ضرورة حدود اسم الحز والاسم الاول واليمين قد انعقدت لاسم الاول  
 وهو الدار بخلاف ما لو جعلت ذلك الدار والخرى بعد ما حثت ودخل بها حث  
 لبقاء الاسم والمستمي بما وكذا اي لا يحث لو دخل بعد اتمام الحام واستباده من الحان  
 والمسجد يعني لو حلف لا يدخل هذه الدار فحزبت وبنيت مسجد او حاما او يستأنا  
 فانهم المسجد والحام والبستان فدخل بها لا يحث لان بالانتهام لم يعد اسم الدار لبقاء  
 اسم الحام والمسجد بعده وانما بعد الاسم ببناء دار الكثرة بصيغة جديدة فكان غير  
 الحلف عليه على ما في التبيين وفي لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انتهت وصار  
 صحرا او بعد ما بني بيتا اخر لا يحث لانتهام اسم البيت عنها وانما صار بيتا بسبب جارت  
 فلا يكون داخل في الحلف عليه لان اختلاف السبب وجب اختلاف العيان بخلاف ما

لوسقط السقف وبقي جدران فانه يحث بدخوله لبقاء اسم البيت فيه لقوله تعالى فلك  
 بيوتهم خاوية في بيوت مهندمة السقف ولان العرف جار فيه ايضا لانه قد يبات  
 فيه وفي لا يدخل هذه الدار وهو بها لا يحث بالملك فيها ايا ما لم يخرج ثم يدخل والقبيل  
 ان يحث لان الدوام له حكم الاندائه حتى صححت ارادته بالدخول كما لو حلف لا يدخل هذه  
 الدار ونوى به الملك والدوام صح حتى لو دخل ابتداء لا يحث فيما بينه وبين الله تعالى  
 قلنا سلمنا ذلك لكنه فيما له دوام والدخول ليس له دوام لانه عبارة عن انتقال  
 الجسم من خارج الى داخل وليس له دوام وكونه ما يفتح ان يراد باللفظ مجاز لا يقف  
 الحث به لان اليقين لا ينفك عن المعنى المجازي للفظ بل كحقيق فان قيل ان الانتقال  
 من اين الى اين قد يمتد من مبداء الى منتهى فله دوام قلنا ذلك لا منداد امر جبال لا يوجد  
 له في الخارج وانما المراد في الشئ هو الوجود في الخارج والوجود في الخارج  
 هو الانتقال بمعنى الحركة التوسعية وهي كيفية يكون الجسم بها متوسطا بين المبداء  
 والكنه وهو امر وجداني لا دوام له وفي لا يلبس هذا الثوب وهو لا يلبسه ولا يركب  
 هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها ان احدا في شئ في الزرع  
 والنزول والنفقة من غير لبت لا يحث وقال في زرع الحث لوجود الشرط وان قل ولنا  
 ان اليقين تفقد للبر فاستثنى منه زمان تحقق البر والا اي وان لم يلحق في الزرع والنفقة  
 بل ليس على حاله ساعة حث لان هذه الافاعيل لها دوام بنجد امثالها ولهذا تفر  
 لها مدة يقال ركبت يوما ولبت يوما وسكنت يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال  
 دخلت يوما بمعنى المدة والتناقض بل بمعنى الجح وكذا الخروج والنزوح والنظر  
 ونحوها اذ لا يقال خرجت يوما تزوجت يوما نظرت يوما بمعنى المدة والتناقض  
 بل بمعنى الجح فلو حلف لا يخرج وهو خارج لا يزوج وهو متزوج لا ينظر وهو منظر  
 فاستدام على الخروج والنكاح والظهادة لا يحث ما لم يدخل ثم يخرج وينزوح ونظر  
 اخرى فاذا كان الافاعيل المذكورة لها دوام فالاستدامة على امر منتهى منزلة الاشياء  
 ولهذا قالوا اذا قال لها كلما ركبت فانت طالق فكنت ساعة يمكنها النزول فيها طلقت  
 وان مكثت مثلها طلقت اخرى لان الدوام حكم الاندائه وكله كلما تعم الافعال فيتكبر  
 اجزاء بتكرار الشرط ولو نوى في هذه الافاعيل لا ابتداء الحالف بصدق لانه محتمل كذا



فما اذا كان لا يسا او راكبا او ساكنا فلا يحنت با ستماره عليها وقال في فتح القدير لا يحنت  
 في الاقاعيل المذكورة بلبسة ساعة اذا امكنه النقل فيها من ساعتها واما اذا لم يقدر  
 بان كان بعد الليل وخوف اللص او منع ذي سلطان او عدم موضع ينقل اليه  
 او غلق عليه الباب فلم يستطع فتحه او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على حمل المتاع  
 انفسه ولم يجد من ينقلها لا يحنت ويلحق ذلك الوقت بالعدم للعذر انتهى وقس عليه  
 حال النزح والنزول جعل كون اخلاق ابواب مانعا اتفاقا وفيه خلاف فانه قال في  
 الخلاصة لو حلف لا يسكن هذه الدار فوجد باب الدار مغلقا يحنت لا يمكنه الفتح ولا يمكنه  
 الخروج يحنت في رواية النوازل وقد قيل بخلافه ولو قيد الحالف فلم يمكنه الخروج لا يحنت  
 قول واحد فان قيل لو قال ان لم يخرج من هذا المنزل اليوم ففي طالق فبعد او منع من  
 الخروج حنت على الاصح على ما في الفتاوى وكذا اذا قال لامرأته وهي في منزل ابها  
 ان لم تحضري الليلة منزل فطالق فمنها ابوها حنت ولم يغير هذا عذر الجيب بالعرف  
 بين كون المحلوف عليه عدما فيحنت بتحقيقه كيف ما كان لان العدم لا يتوقف على  
 الاختيار وبين كونه فعلا فتوقف عليه كالسكن لان المعفو عليه الاختيار  
 ينعدم بانعدام الاختيار فيصير مسكنا بسكنى العذر لا ساكنا باختياره فلم يتحقق  
 شرط الحنت والحاصل ان ائتمتع قد يجعل الوجود معدوما بعد زمانه ولا يجعل  
 المدوم موجودا وان وجد العذر ثم الشئ الواحد قد يجعل عذرا في حق شخص ولا يجعل  
 عذرا في حق شخص اخر لما في الخلاصة لو قال لامرأته ان سكنت هذه الدار فانت  
 طالق وكان ابلا في معذرة حتى تصبح ولو قال ذلك لرجل لم يكن معذورا على الصحيح  
 لا تحرف لقن وغيره انتهى ثم اعلم انه اذا خرج من ساعة قوله في طلب المنزل وبقي  
 ابنا ما في طلب منزل يسكن فيه وترك الامتعة والاهل في هذه الايام لا يحنت في الصحيح  
 لان طلب المنزل من عمل النقل فصار مدة الطلب مستثنى اذا لم يفرط في الطلب ثم اذا وجد  
 المنزل واخذ في النقلة شيئا فثبتا فان كانت النقلة لا تنصرف لا يحنت ولو امكنه  
 ان يستأجر من ينقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل باسرع الوجوه  
 لا يقدر ما يستحقنا في عرف واعلم ان البيهقي في المسألة اما مطلق او مقيد بالوقت  
 فنذكر ما يتعلق بها من الفروع لو قال ان ساكنة في رمضان او سنة في هذه الدار

فبيده حر فسكانه ساعة يحنت ولو قال عنت به كل المدة صدق ديانه لا قضاء ويكون  
 ذكر الوقت والسنة لبيان نافية اليقين فلا يبقى اليقين بعد معنى السنة كذا في الجامع  
 وذكر في الخلاصة والبزازية نقل عن الفتاوى انه شرط للحنت فيها استيعاب المدة  
 حتى لا يحنت ما لم يسكنه جميع الشهر او السنة ولو حلف لا يسكن فبدا راولا يسكن  
 فلانا لا يحنت ما لم يسكن خمسة عشر يوما فيلما ذكر في الجامع جواب الرواية وما ذكر  
 عن الفتاوى جواب المشايخ قال لا يبين على سطح هذا البيت ولهذا البيت غرفة فارض  
 الغرفة سطح هذا البيت فبات فيها لا يحنت لانه يقال بات في الغرفة قال لا يقيم  
 بالكوفة شهر الا يحنت حتى يقيم شهرا تاما بخلاف ما لو قال لا ينزل بالكوفة شهر الا يسكن  
 بها شهرا فليسكن يوما يحنت كذا في الخلاصة والبزازية قلت والذي يقتضيه ما ذكره  
 عن الفتاوى في المسئلة الاولى التي نقلناها انما ان يشترط الاستيعاب للحنت  
 لو قال درين ده بناشم فذهب بنية ان لا يعود ثم عاد يحنت اذا عاد للسكنى اما اذا عاد  
 زائرا او لنقل المتاع ثم اذا عاد للسكنى يحنت سكنى ساعة بلو شرط الدوام لو قال لا اسكن  
 هذه الدار الا ثلثين يوما او قال لا اسكن هذه الدار ثلثين يوما له ان يفرق لو قال  
 لا يسكن بيتا ولا ينة له فسكن بيتا من شهر او فسطاط او حجرة لا يحنت ان كان الحالف  
 من اهل المصر وان كان من اهل البادية يحنت ولو قال لا يصوم رمضان بالكوفة فهو  
 محمول على صوم جميع رمضان بالكوفة ولو قال ان افطرت بالكوفة فكذا هذا على المقام  
 هناك يوم الفطر لا على الاكل والشرب ولو حلف لا يرى هلال الشهر الداخل بالكوفة  
 فاهل الهلال وهو فيها حنت والمراد كونه فيها وقت الاهلال ولو قال عنت به الرؤية  
 صدق ولو قال ان ضحيت العام بالكوفة فكذا هذا على حقيقة التفجئة ولو قال عنت  
 انكون يوم الاضحى صدق ولو حلف لا يقتل فلانا بالكوفة فقتله ببغداد ومات  
 بالكوفة يحنت لو قال لا يسكن هذه الدار فاشترى صاحبها في جنبها بيتا من دار  
 اخرى وفتح باب البيت الى جنب هذه الدار وجعل طريقه فيها وسد باب البيت الذي  
 كان في الدار الاخرى فليسكن الحالف هذا البيت وجعل يدخل من غير ان يدخل الدار  
 يحنت حلف لا يشترى من هذه الدار شيئا فاشترى هذا البيت لم يحنت واشترى اخاه  
 للشك ولو حلف لا يسكن فلانا ولا ينة له فسكانه في دار كل واحد منها في مقصود



على حدة لم يحنث قال الامام الترمذي في الاصل هذا اذا كانت اذار كبيرة اما اذا كانت صغيرة  
يحنث وان كانت مشتملة على البيوت والمقاصير هكذا روى عن ابي يوسف ولو كان في  
الدار مقصورة فسكن لحد هاء في الدار والاخر في المقصورة يحنث ولو نوى ان لا يسكنه  
في بيت واحد او حجرة او منزل واحد يكونان فيه جميعا لم يحنث حتى يسكنه فاما نوى او نوى  
بينا بينه لا يعمل بينه ولو نوى ان لا يسكنه في مدينة او قرية وسعى ذلك فان ساكنه  
في شيء من ذلك يحنث ولا تكون المساكنة في ذلك الا ان يسكنها بيتا واحدا او دارا  
واحدة في تلك البلدة وقائدة تخصيص البلدة لخراج سائر المواضع من بينه ولو ساكنه  
في حانوت يعاون فيه لم يحنث واليه على المنازل التي فيها اللؤل وفيها الاهل والعيال  
الا ان تكون هناك دلالة على ترك المساكنة في السوق او يقول غيبت المساكنة في السوق  
يحنث ايضا لانه شدد على نفسه ولو حلف لا يسكن فلانا فدخل فلان داره غصبا  
ان لم يأخذ هو في النقلة حنث ولو دخل عليه زائرا او ضيفا فاقام فيه يوما او يومين  
لا يحنث والمساكنة بالاستقرار والدوام وذلك باهله ومناعه ولو سافر اكان  
وسكن الخلو فعليه مع اهل الكا لحنث عند ارجح بناء على ان السكني يديم بالاهل  
والمناخ وعند ابي يوسف لا يحنث وعليه الفتوى الكل في الخلاصة والبرازية واكتفى  
ثم في لا يسكن هذا البيت وهذه الدار لا بد من خروج جميع اهله ومناعه اي ان  
كان متاهلا حتى لو لم يكن متاهلا بل هو ممن يقوله غيره فخرج بنفسه لم يحنث على ما صح  
به في الفناية حتى لو بقي وتحدث عند ارجح لان السكني وهو الكون في مكان على  
سبيل الاستقرار مبينا باهله قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء من ذلك الكل فان قيل  
الكل ينبغي بان تنفذ جزئه فكيف يصح القول ببقاء السكني بعد اخرج البعض لانه عبادة  
عن كل اجيب بان الكل ينبغي بان تنفذ جزئه الحقيقي وما ذكرتم ليس كذلك بل جزاء اعتبار  
وذكر في فتح القدير نفاد عن السبوط ان هذا اصل الابح حتى جعل بقاء مسلم وحدا  
آمناء بل انه ارنداهلها ما نفا من ان نصير دار حرب الا ان مشايخنا قالوا هذا اذا كان  
البناء يباقي السكني واما بقاء مكنسة او تد او قطعة حصير فلا يبقى بها ساكن  
فان يحنث وحنثا وحده فله ان قوله السكني قد ثبت بالكل ان اراد ان يجمع الكل  
هو القلة في سكناه مع انقطاع نفسه الى القرارة في المكان منعاه والا لزم انه لو سرق

بعض تلك الامتعة انتقلت السكني فلم ان السكني ثبت مع الكل بانفاق الحال فانما هي منوطه  
في العرف بقراره على وجه الانقطاع اليه مع ما يباقي به دفع حاجاته الكا سنة في السكني  
فكانت السكني ثابتة مع الكل بدون الكل على ان الكلام هنا باعتبار العرف والعرف  
يعد من يخرج لا يريد العود ونقل اهله وبعض ماله يريد ان ينقله بعد ذلك او تركه  
لتفاهته وعدم الالتفات اليه تارك السكني ذلك المكان انني وعند ابي يوسف يعتبر  
نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر ولاكثر حكم الكل وعند محمد نقل ما تقوم به كخزائنه  
اي حكمته عليه لان ما وراء ذلك ليس من السكني اذ ليس من حاجاتها وهو الاحسن  
والارفق اي للناس لعدم الجح فيه كذا في الهداية ومنهم من صرح بان الفتوى عليه وفي  
فتح القدير ان كثيرا من المشايخ كصاحب المحيط والفوائد الظهيرية والكا في قالوا ان الفتوى  
على قول ابي يوسف ثم نقبه بفترة لقول محمد وقال لا شك ان المدا هنا ليس على نقل الكل  
ليقوم الاكثر مفاه بل على العرف في انه ساكن او لا والحنث ان خرج على بنية ترك  
المكان وعدم العود اليه ونقل من امتعته فيه ما يقوم به امر سكناه ويظهر عليه سلطانه  
وهو على بنية نقل ابائه يقال ليس ساكن في هذا المكان بل انتقل عنه وسكن في المكان  
الفلان ثم هذا الخلاف بينهم في نقل الامتعة واما الاهل فلا بد في كونه بار في بينه  
من نقلهم كلهم اتفاقا لم لا بد من نقله الى منزل اخر اي من ساكنه قالوا هذا اذا امكنه  
النقلة من ساكنه وان لم يمكنه ذلك بعذر من الاعذار التي ذكرناه انفا من عند الليل  
او منع ذي السلطان او عدم وجدان منزل اخر او غلق الباب عليه او كونه نيزا او ضعيفا  
لا يقدر بنفسه ولم يجد احدا ينقلها لم يحنث بعدم نقله حتى يرتفع المنع ويجد المنزل  
واورد عليه بما ذكره محمد بن الفضل ان من قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأته  
طالق ففقد ومنع من الخروج يحنث وان من قال لامرأته وهي في منزلها ان لم تغضني  
الليلة منزلي فانت طالق ففعلها الوالد عن الحضور يحنث واجيب بما ذكرناه انفا من الفرق  
بين كون الخلو عليه عدم ما كان في هاتين السكتين وبين كونه فدا اختيارا باطافنا  
نحن فيه حتى لا يترى بنقله الى السكة او المسجد قيل يترى لانه لم يبق ساكنا كذا في الفناية  
ووجه ما ذكره للص ما ذكر في الزيارات ان من خرج بعباله من مصره فاما يحنث ولما  
لحزبني وطله الاول في حق الصلوة كذا هذا صورته كونه نقل عباله الى مكة ليتوطن



بها فلا دخلها وتوطن بها بدله ان يخرج الى خراسان فربا الكوفة فانه يصلي بدار كعبين لان طنجه  
 بالكوفة استقضى بوطنه بمكة وان بدله في الطريق قبل ان يدخل الى مكة ان لا يتوطن  
 مكة ويرجع الى خراسان فربا الكوفة فانه يصلي بالكوفة اربعا لان وطنه بالكوفة فانه  
 ما لم يتخذ وطنا اخر فكذا هنا يبقى وطنه الاول ما لم يتخذ وطنا اخر والسكنة والمسجد  
 لا يصلح ان يتخذ وطنا وكذا في لا يسكن هذه الحلة يعني لا بد من نقله مع اهله وماله  
 كانه في الدار والبيت وفي لا يسكن هذه البلدة او القرية يبرح وجهه نفسه وترك اهله  
 وماله فيها وفي الخلاصة وههنا ثلث مسائل للمصر والقرية والدار ففي الدار  
 يشترط نقل الامتعة وفي المصر لا يشترط وفي القرية اختلف المشايخ قال بعضهم القرية  
 بمنزلة الدار وقال بعضهم بمنزلة المصر وهو الصحيح ذكره الكرخي في مختصره والسكنة والمنزلة  
 بمنزلة الدار انتهى ففي الكتاب جعلها بمنزلة المصر لاختيار القول هو الصحيح والحاكم ههنا  
 هو العرف وقال في الخلاصة ايضا حلف لا يسكن هذه القرية فذهب على ما هو المشهور  
 ثم عاد وسكن بحيث على ما في الفتاوى الصغرى وافق القاضي الامام انه ان نوى الفور  
 لا يحنث اذا عاد وسكن وكذا ان كان هناك مقدمة الفور قلت وجه ما في الفتاوى  
 الصغرى ان كل ما له امتداد اذ لم يوقت يحل على العرف على ما في البرازية وغيرها فيحل  
 اليمن على العرف فيحنث بالسكنة في العمر واما اذا وقته فهل يشترط استيعاب ذلك الوقت  
 او لا ففيه اختلاف ففي البرازية لو قال ان ساكنته في رمضان او سنة فكذا يحنث  
 بمساكنة ساعة وان نوى كل امددة دين لا قضاء وفي الفتاوى يشترط لحنث استيعاب  
 تلك المدة كذا في الخلاصة وفي لا يخرج فامر من حمله واخرجه حنث كالوركب دابة  
 في بيع معها لان فعل الدابة مضاف اليه فكذا فعل المأمور مضاف الى الامر لكنه ليس على  
 اختلاف بل في الامر ان يأمر به والا لا يفتن امره فلا يحنث لما في المحيط وغيره حلف  
 لا يضرب عبده فامر غيره بضربه حنث كالحالف بخلاف ما لو حلف على ان لا يضرب  
 لا يحنث بالامر لانه لم يملك ضرب عبده فصحة امره بعينه بخلاف آخر فانه لا يملك ضربه فلا يحنث  
 امره بضربه حتى لو ماله بضربه بان كان سلطانا او قاضيا يحنث بالامر ولو حلف  
 لا يضرب ولده الكبير فامر غيره بضربه لا يحنث والزوجة فقير العبد وقيل نظير  
 الولد من القاضي البديع انما ان حنث فنظير العبد وان لم يحنث فقير الحر وقيل

لو فصل في الولد تفصيل الزوجة فحسن وفي الخلاصة والبرازية في ثلث وعشرين  
 موضعاً يحنث بالامر النكاح والطلاق والخلع والنفقة والنفقة والنفقة والنفقة  
 والصدقة وضرب العبد وضرب الحر ان كان سلطانا او قاضيا والكسوة في  
 الخلع على ان لا يكسوه او لا يحمله على دابته والحنطة وذبح الشاة وبناء الدار وفضاء  
 الدين وقض الدين والصلح عن دم القتل والقرض والاستفراغ والابداح والاستبلاح  
 والاعارة والاستفارة وفي سنة مواضع لا يحنث الا بالباشرة فقط البيع والشراء  
 والاجارة والاستيجار والقسم والصلح على مال ومن المشايخ من الحق الخصومة بهذه  
 السنة وبه نفى ولا بد ان يلحق التزويج بهذه السنة ايضا فراقبته وبين التزويج  
 لما في الخلاصة والبرازية نقل عن التوليد لو قال والله لا ازوج فلانة فامر بطلاقها  
 لا يحنث بخلاف التزويج فانه يحنث بالامر به والفرق بينهما ان التزويج بامر لا يلحق حكم  
 والتزويج بامر يثبت وهو الحلف وسبب ان تفصيله في اول باب اليمن في البيع والشراء  
 ثم اعلم ان الحالف لا يحنث بالامر في هذه السنة اذا كان كالحالف من يباشر هذه القوة  
 بنفسه واما اذا كان شريفا لا يباشرها بنفسه فيحنث بالامر على ما صرح به في المحيط  
 ولهذا قال في الخلاصة وفي البيع لا يحنث بالامر اذا كان من يتولى بنفسه اما  
 اذا كان يفوض الى غيره كالسلطان يحنث ولو كان بحال يتولى بنفسه مرة ويفوض  
 الى غيره مرة يعتبر الغلبة وقالوا لو حلف لا يتزوج امرأة فزوجه فضول واجازه  
 بالقول يحنث لان الاجازة بمعنى الامر ولو حلف بالخروج بداره مكرها او راضيا لا يحنث  
 لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر منه وبجرد الرضا لا ينتقل بدون الامر على الصحيح  
 وقيل يحنث في الرضا لانه لما رضى فصار كالامر بالاجازة فلنا الاحكام منبهة  
 على الظواهر دون البواطن والضمينات واما اذا هدوه غيره فجرح هو بنفسه خوفا  
 من المكره فيحنث لوجود الفعل منه بالاختيار لان الاكراه لا يبطل الاختيار بل يفسد  
 على ما في الاصول ثم هل تحنث اليمن اذا حمل مكرها قبل تحنث كالو حلف لا يدخل دار  
 فلان وهبت به البرج والفتة فيها لم يحنث وان حمل اليمن وقيل لا تحنث وهو الصحيح على ما في  
 العناية ومثله لا يدخل عدم الفارق بينهما وفي لا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها ثم الى  
 حجة اخرى لا يحنث لان الوجود خروج مستثنى والمضى بعد ذلك ليس بخروج لان الخروج



عبارة عن الانتقال من الداخل الى الخارج وهو اني لا ازال في مكة والذهاب ليس كذلك بل هو مني  
 وفيه لا يخرج الى مكة يخرج يريها ثم يرجع حنت وكذا لا يخرج الى دار فلان يخرج يريها  
 ثم يرجع قبل ان يصل اليها حنت وهذا لان الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج وقد وجد  
 ذلك بقصد مكة ودار فلان وهو المحلوف على عدمه في حنت رجوع ولم يرجع وفيه القدير  
 ومقتضى هذا الوجه ان يحنت بالخروج اذا رجع وان لم يجاوز عمران مصره وقد قالوا انما  
 يحنت اذا جاوز عمران على قصد ما كانه ضمن لفظة الخروج معنى اسافر للعلم بان المعنى اليها  
 سفر لكن على هذا لو لم يكن بينه وبين مكة مدة سفر ينبغي ان يحنت بمجرد انفصاله من  
 الداخل انتي وعلى ما يقتضيه الوجه المذكور المراد من الخروج والافصال من الداخل  
 ههنا هو الخروج والافصال من باب دار حتى لو كان في منزل من دار مخرج ثم يرجع  
 قبل ان يخرج لا يحنت ما لم يخرج من باب داره كذا في الخلاصة وقال في البحر ثم يخرج  
 كما يكون من البلدان والدور والمنازل والبيوت يكون ايضا من الاجبية والفساطيط  
 والنجيم والسفن او جود حده وهو الانفصال من الداخل الى الخارج والخروج من الدور  
 المسكونة ان يخرج الحالف بنفسه ومناعه وعياله كما اذا لحق لا يسكن والخروج من بلدان  
 والقرى ان يخرج الحالف ببذنه خاصة انتي وفيه فاضيل لو حلف ان لا يدخل قرية كذا  
 فدخل باراضي القرية لا يحنت ويكون اليمن على امرائها وكذا لو حلف ان لا يشرب الخمر في قرية كذا  
 وشرب في كرومها وصناعتها لا يحنت الا ان يكون الكرم والضياع عند عمران وكذا لو حلف  
 ان لا يدخل على بلدة كذا يكون اليمن على عمران لان البلدة اسم لما هو داخل الرض ولو قال  
 والله لا ادخل كورة كذا او رستنا ما كذا فدخل لا راض حنت انتي وفيه لا يابها لا يحنت  
 ما لم يدخلها لان الايتان عبارة عن الوصول الى اللقاء قال الله تعالى فانتم فقولوا لا انا رسول  
 ربك والذهاب بالخروج في الاصح اي لو حلف لا يذهب الى بعد اختلاف فيه المشايخ  
 قبل هو الايتان فلا يحنت حتى يدخلها كذا في الايتان وهو قول نصير وفيه الخلاف وهو  
 الصحيح وقبل هو الخروج وهو قول محمد بن سلمة واختاره في الاسلام وفيه الهدى وهو  
 الاصح واختاره المعروف لا ينبغي عليك ان هذا الاختلاف فيما اذا لم ينبو به شيئا من الايتان  
 والخروج اما اذا نوى الايتان والخروج فهو محمول على ما نوى به بخلاف كذا في الخلاصة  
 والبرائة وفيه ليان فلان فام يات حتى مات الحالف والمحلوف عليه وليس لفاعل الضمير لجا

الى الحالف فقط على ما هو الظاهر من سوق كادله بل الى احدها ولهذا قال في فتح القدير لا فرق في  
 ذلك بين موت الحالف وموت المحلوف عليه وقال في غاية البيان واصل هذا ان الحالف  
 في اليمن المطلقة لا يحنت ما دام الحالف والمحلوف عليه قائمين لمصور البر فاذا مات احدهما  
 فانه يحنت انتي حنت في اخر اجزاء حيوته اي حيوة من مات من الحالف والمحلوف عليه  
 وهذا لان البر قبل ذلك انجز مرجو حصول وكذا الحال في الحلف على سائر الافعال  
 المستقبلية مثل لسفيرين زيدا او ليعطيان فلانا او ليطلقن زوجته فانه لم يحنت حتى  
 يقع اليأس عن اكبر لان اليمن بقى ما امكن البر هذا فيما اذا لم يوقت بوقت واما اذا وقته  
 وقال لا فعلن غدا او فيا بيني وبين يوم الجمعة فالحنت يتعلق باخذ ذلك الوقت حتى لو مات  
 قبل مضى ذلك الوقت ولم يفعل لم يحنت لعدم اليأس عن البر فلو قال ان لم افعل غدا فبئس  
 حرضات قبل الغروب ولم يفعل لا يقتضيه عبده واحاصدان اليمن على الفعل المستقبل لا ينقد  
 على الفور الا بالقرينة حتى لو حلف ان راي فلانا لبضربته فالرؤية محل على القريب والبعيد  
 والضرب محل على الضرب متى شاء الا ان يفي الفور على ملته الجرح عن الظهيرة وفيه ايضا  
 عن فتاوى ابي الليث رجل اراد ان يواقع امرأة وكانت امراته على باب الدار فقال لها  
 ان لم تدخلي معي في الدار فانت كذا فدخلت بعدما سكنت شهوته وقع الطلاق عليها  
 وان دخلت قبل ذلك لم تطلق ولو قال ان لم اذهب غدا عن هذه القرية فامر الى طالق  
 فذهب في الغد ثم جاء الى تلك القرية بعد ايام قبل تطلق امراته فافتي مشايخ الاسلام  
 انه ان نوى مجرده الذهاب عن تلك القرية لا يحنت بالعود اليها بعد الذهاب عنها وان نوى  
 الا بد يحنت وكذا لو قال ان لم اخرج من هذه القرية كذا فخرج منها الى درب القرية ثم رجع  
 الى القرية بر لا رزوجه هو الانفصال من الداخل الى الخارج وقد وجد ذلك  
 ولهذا قال في القنية من باب اليمن على الدخول والخروج قال للزوجة اخرجي معي  
 الى حيث كان فيه فانت الى الجمعة فقال ان لم تخرجي معي فكذا فان الزوج قد ناهى للخروج  
 فهو على الفور والآفل وان خرجت الزوجة معه في الحال الى درب القرية ثم رجعها  
 بر في منية وان اراد خروجها اصلا الى حيث كان فيه انتي وفيه فاضيل ان رجل قال  
 لا اخرجت مع فلان العالم الى مكة اذ اخرج معه فجاوز البيوت ووجب عليه قهر القتل  
 فقد بر وان بداله ان يرجع رجعت انتي وان قيد الايتان غدا قيد للايتان بالاستعانة



متعلق بقيد وذلك بان يقول لبايتنه غذا ان استطاع فهو على سلامة الآلات وعدم الكوانع  
واعلم ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما سلامة الآلات والاسباب وعدم الكوانع  
ويسمى بالقدرة الكمية يتمكن بها المأمور على اداء المأمور به بلا مرجح غالباً وهي شرط لاداء كل  
واجب كالزاد والراحلة للحج والكنصاب للزكاة وهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وثانيها  
القدرة الحقيقية المستجبة لجميع الشرائط ويسمى القدرة الكيسرة بنسبتها للمأمور اداء  
المأمور به وهي مع الفعل عند اهل السنة والجماعة زماناً لا قبلاً والآن لم تخلف المعلوم  
عن علته التامة وذلك باطل وليس لها تأثير افعال عند الاشاعة سوى انها تقارن  
مع الفعل وهو المستحق بالكسب عندهم ولها تأثير ما عند مشايخنا المانزوية على ما بيناه في  
شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذا عرفت هذا فيما نحن فيه نجعل على المعنى الاول كونه متافاً  
ان لم يكن له نيته والافقلى ما نوى فلولم يأت ولا مانع من مرض او سلطان حنت اوجود شرط  
وهو سلامة الآلات وعدم الكوانع في الفد ولو نوى الحقيقة أي القدرة الحقيقية  
وهو المعنى الثاني على ما ذكرناه صدق ديانة لانه نوى حقيقة كلامه فان قيل الحقيقة  
لا تخلق الى الابد قلنا نعم الا ان الابد ههنا لدفع التراجع وبقين المحتمل لانهم الحقيقة من  
اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظل ان الظاهر المعنى الاول للسفار في الحنك الحزبه عملاً  
بعض المشايخ انه يصيد قضاء ايضا لانه نوى حقيقة كلامه في قوله لبيد ولا امره  
لا يخرج الابا ذنه شرط لاداء كل خروج حتى لو اذن مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى فغير ذنه  
حت ولا بد من الاذن في كل خروج لان المستثنى في قوله الابا ذنه خروج مقرون بالاذن  
فما ورد في خروج المصق بالاذن داخل في الخط العام وهو التكرار المأولة من الفعل في  
سياق النفي فان المعنى لا يخرج الاخر وجا ملصقاً باذني وطريق اسقاط هذا الاذن  
ان يقول كما اردت الخروج فقد اذنت لك فان قال ذلك ثم نهاها لم يعمل نهيه عند  
ابي يوسف خذ فالحمد وسباني وجه قولها ولو اذن لها اذنا غير مسموع بان كانت ثائمة  
مثلاً لم يكن اذنا في قول الحج وحده وقال ابو يوسف هو اذن لانه لم يفصل بين المسموع  
ونهيها وان كان اذن مسموعاً لكان لكونه معلوماً ولو وقع في الاذن ولم يوجد ثم انقضاء  
البيان على الاذن في قوله ان خرجت الابا ذني فانت طالق او والله لا يخرجك الابا ذني  
مفيد بقاء المسموع لان الاذن انما يصح لمن له المسموع وهو مثل السلطان فالحلف انساناً لا يرفع

اليدخيز كل داعية كدنية كان على مده ولايته فلو بانها ثم تزوجها فخرجت بلا اذن لا تطلق  
وان كان زوال الملك لا يبطل الكمين عندنا لانهم تفقد الاعلى مدة بقاء الكساح ولو نوى  
الاذن مرة واحدة باللفظ المذكور يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف  
الظ فلا يصحده القاضي اما ان خلق الظ فلما مر من انه لا بد من الاذن في كل مرة واما  
انه محتمل كلامه فلان الاذن مرة موجب الغاية في قوله لا يخرجك حتى اذن لك وبيان الغاية  
والاستثناء مناسبة من حيث الحكم كل واحد منها بعد الاستثناء والغاية مخالفة لما قبلها  
فيسفار الابا ذني المعنى حتى اذن في حتى اذن نخل برة واحدة وفي الا ان اذن لك  
يكفي الاذن مرة وعن احمد لزوم تكرار الاذن فيه ايضا مثل الابا ذني لان المعنى الاخر جاز  
باذني لان مع الفعل في تاويل المصدر ولا يصح الاخر جاز اذني فلزم ارادة ابا فصار  
باذني والجواب انه لا بد من احد الامرين اما ما ذكر من ارادة ابا محذوفة او جعلها يفتح حتى  
مجازاً اي حتى اذن لك وعلى الاول يكون كالمسئلة الاول وعلى الثاني ينفق على اذن واحد  
واذا لم يكن في الا ان اذن لك احد الجارين وجب ابراج منها ومجاز غير الحذف اول من مجاز  
الحذف عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ ومجاز الحذف تصرف في ذاته بالاعدام  
مع الادارة وقوله لا يخرج الى ان اذن لك مثل قوله حتى اذن لك وقوله وبغير اذني مثل  
قوله الابا ذني وكذلك ان خرجت لا يفتاع او يملحفة مثل الابا ذني وانما يفتدنا بعبده  
وامرانه لانه لو قال لا اكلم فلانا الابا ذن فلان او حتى يا ذن او الا ان يا ذن او الا ان يفتد  
فلان او حتى يقدم او قال الرجل في داره والله لا يخرج الابا ذني فانه لا يتكرر الاذن في  
هذا كله لان قدوم فلان لا يتكرر عادة والاذن في الكلام ثباتاً ولا يوجد من الكلام  
بعد الاذن وكذا خروج الرجل ما لا يتكرر عادة بخلاف الاذن للزوجة فانه لا يتناول  
الاذن ذلك الخروج المادون فيه عادة لا يخرج الا نبيق صريح فيه مثل اذنت لك ان يخرج  
كما اردت الخروج ومخو كذا في فتح القدير وسياتي في الكتاب ايضا وفي لا يخرج الا  
باذنه لو اذن لها اي لزوجه فيه اي في الخروج متى سادت هذا بيان لطريق اسقاط شرط  
الاذن لكل خروج في الحلف المذكور وذلك بان يقول كلما شئت الخروج فقد اذنت لك  
فيه فاذا قال هذا ثم نهاها فخرجت لا يحسن عند ابي يوسف حلوا فالحمد لابي يوسف انه يه  
بعد اذنه انما يقول كما اردت الخروج فقد اذنت لك لا يفيد لا ارتفاع كمين بالاذن كعام



ولما أنه لو اذن لها بالخروج مرة ثم نهاها بعمل فيه اتفاقا فكذلك لا يذون العام ولو اراد أن يخرج  
 فقال الزوج أن خرجت فانت طالق أو ارادت ضرب العبد فقال رجل لفران ضرب عبدك  
 فبقي حتر بغير الحنث بالعبد فوراً حتى لو فطمت المرأة الخروج أو الضرب طلقته عنق  
 عبد الرجل فلو لبنت ساعة بان جلست مثلاً ثم فعلت الخروج أو الضرب لا يحنث وهذه بشي  
 يمين فور تفرقة به ابوح وكان الناس في القرن السابق يعلمون اليمين نوعين مؤبدة وهي  
 أن يحنث مطلقاً وموقلة لفظاً مثل أن يحنث أن يفعل كذا اليوم إلى زمن الحج ثم استنبط  
 ابوح هذا النوع كثنائث وهو المؤبد لفظاً والوقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه  
 حين دعيا إلى بضرة رجل فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه ولم يحنثا والمعتبر في ذلك هو المعروف  
 فإن اختلفت في العادة يقصد بهذا اللفظ منعها عن الخرجة التي نهيات لها لا من الخروج  
 على التابيد فإذا عادت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك وإن جرت  
 أو ضربت العبد ولعلم أن يمين الفور أما تنقيد في الحال أو تكون بناء على امر حال فمن الثاني ما ذكره  
 من المستقلين ومن الأول ما ذكره بقوله قال الأحرار لو اراد رجل الخروج فقال الأحرار  
 فتقدمي فقال ذلك الرجل أن تغديت فكذلك أي عبيد حر لا يحنث بالتغدي لا معه ولونه  
 ذلك اليوم لأن كلامه خرج جنيح الجواب فينطبق على السؤال فينصرف إلى الغد المدعوا إليه فكأنه  
 قال أن تغديت معك فلم يوجد شرط الحنث إلا أن قال أن تغديت اليوم لأنه زاد على حرف  
 الجواب فيجمل كلاماً مستبداً لا جواباً عن السؤال حللاً للزيادة على الفائدة فيحنث بالتغدي  
 في ذلك اليوم الغد المدعوا إليه أو غيره ومعها أو بدونها ولو قال غديت الجواب صدق ديانة  
 لأنه تحت كلامه لا قضاء لكونه خلاف اللفظ وعند الشافعي يحل على الجواب لا الابتداء  
 وفي لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد له أي لفلان ما ذون مدبونا كان أو غير مدبون  
 لا يحنث عند الحج ما لم ينو ركوب دابة للما ذون وأما إذا نواه فالبينة أشد بقوله إلا أن  
 نواه أي نوى ركوب دابة العبد الما ذون وهو غير مستغرق بالدين فإنه يحنث  
 وإنما حصل أن العبد ما أن يكون له دين أصلاً أو يكون له دين مستغرق أو غير مستغرق  
 فإن لم ينوله لا يحنث مطلقاً عنده لأن ملك الما ذون وإن كان للمولى عنده إلا أنه مضاف  
 إلى المعبود فيقال دابة عبد فلان ولا يقال دابة فلان وبه ورد الشرع أيضاً فلا بد له  
 من بينة وإن نواه فليلاً أو ليلتين يحنث لأن الملك للمولى وخمسة بالينة وعلى الثاني

لا يحنث لأنه لم ينو للمولى الحق فيما ملكه الما ذون المديون المستغرق عنده فلا فائدة في البينة عنده  
 إلى يوسف يحنث مطلقاً أي في الوجوه المذكورة كلها إن نواه أما الحنث فلا للملك للمولى في  
 الحقيقة والدين لا يمنع وقوعه له عنده وأما البينة فلا حنث إلا إضافة إلى المولى بالإضافة  
 إلى العبد على ما ذكرناه وعند محمد يحنث مطلقاً وإن لم ينو اعتبار الحقيقة للملك إذا الدين  
 لا يمنع وقوعه للمولى عنده أيضاً وأعلم أن مسألة الركوب على العرف فإذا حلف لا يركب  
 دابة فلان انعقد على حارده وبقله وفريسه فلور كبحله أو فياه لا يحنث وإن كان اسم  
 الدابة لما يدب على الأرض لأن العرف يختصه بالركوب المعتاد هو ركوب هذه الأنواع  
 الثلاثة فينقيد به وإن كان ليكل ما يركب أيضاً في الأسفار وبعض الأوقات فلا يحنث  
 بالكل إلا إذا نواه وكذا العبد والبغاة نواه حنث والآلا وينبغي أن كان الحالف من أبوه  
 أن ينعقد على الكل أيضاً لأن ركوبها معتاد لهم وكذا إذا كان حضرياً جالاً والمخوف على  
 دابته جال دخل في يمينه بدوينة وإذا كان مقتضى اللفظ انعقادها على الأنواع الثلاثة  
 فلو نوى بعضها دون بعض بان نوى الحار دون الفرس مثلاً لا يصدق ديانة ولا قضاء  
 لأن بنية المحصور لا تنعكس في غير اللفظ ولو حلف على ديانة مكرها لا يحنث على وزان ما نطق  
 ولو حلف لا يركب مركباً ولا يمينه له حنث بكل مركب سفينة أو محل أو دابة ولو ركب  
 ظهر انسان ليعبر الكهز مثلاً ينبغي أن لا يحنث كذا في **باب اليمين في الأكل والشرب**  
 واللبس والكلام وأعلم أن ما يصل إلى جوف الإنسان لا يخلو عن أربعة أوجه مأكول  
 ومشروب ومصوص وملغوف فالما كمول ما يتأق فيه المضغ والشم سواء مضغه  
 ثم ابتلعه أو ابتلعه بلامضغ حتى لو ابتلع ما يتأق فيه المضغ كالجوز واللحم والفاكهة  
 ونحوها من غير مضغ سمي أكل لأن معناه اتصال ما يتأق فيه المضغ إلى الجوف وإن ابتلعه  
 بلامضغ على ما صرحوا به في كتب هذا الفن وأما في المصباح من أن الأكل حقيقة  
 يبلغ الطعام بعد مضغه فبلغ الحصى ليس بكل حقيقة انتهى معناه بلغ الطعام  
 بعد أن كان ما يمتصغ ويشعر هذا المعنى تفرقة بقوله فبلغ الحصى أنه والمشروب  
 ما لا يتأق فيه ذلك كالماء والبنيد واللبن فلو حلف لا يأكل لبنا فشربه لم يحنث ولو حلف  
 لا يشربه فشربه وأكله لم يحنث والمصوص هو ما يحصل بغير اللهاة فلو حلف  
 لا يأكل عينا أو رماناً فصده ورجى ثقله وانبلع ما لم يحنث لأنه الأكل ولأنه الشرب



والمعقوف هو ما تناول بالحسن بالاصبع والشفاه كذا في العناية فالوصول الى الجوف معتبر  
في مفهوم كل من هذه الاربعة فبقى المنقوف وهو من مسائل هذا الباب فان قيل يجوز ان يكون  
المراد بالمعقوف هو الذوق قلنا قد عرفت ان الوصول الى الجوف معتبر في مفهوم المعقوف  
وليس معتبر في مفهوم المنقوف لان الذوق ما عبارة عن عمل الشفاه او عن عمل الفم مجرد  
معرفة الطعم وصل الى الجوف او لم يصل على الاختلاف في تفسيره على ما في فتح القدير  
وعلى التفسير بان الوصول الى الجوف غير معتبر في مفهومه ولهذا لم يكن الذوق مفطرا  
بل قيل ان المعتبر في مفهومه عدم الوصول الى الجوف حتى لا يثبت بالاكل في الحلف على الذوق  
نعم هذا اصل يفرع عليه مسائل الباب وهما اصل اخر وهو انه اذا عقد بغيره على كل ما  
هو ما كول بعينه ينصرف الى اكل عينه واذا عقد على ما ليس بما كول بعينه او على اكل ما هو ما كول  
بعينه الا انه لا يؤكل كذلك عادة ينصرف بعينه الى ما يتخذ منه مجازا كذا في الخلاصة  
اذ عرفت هذا فلو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان نوى ما يحتمله كلامه فعلى ما نوى والا  
فان كانت الشجرة ما يؤكل عينها كالزيتون فليس فعلى الحقيقة والا فان لم تكن ثمرة على ثمرها  
كشجرة الخلاف وان كانت ثمرة فهو على ثمرها وليس غير المطبوخ لما اصلناه من ان اليمام  
متى اضيفت الى ما لا يؤكل ينصرف الى ما يتخذ منه مجازا وهما اضيف الى ما لا يؤكل ومثله  
لا يحلف على عدم اكله لانه يمنع الاصل الاكل فيلزم اليمام فيلحق الحلف فوجب صحيح كلامنا قل  
بعرفنا الى ما يخرج منها يجوز اذ ذكر السبب واردة للسبب لكن بشرط ان لا يتغير بصفة جديدة  
لان ما يتغير بها ويتوقف عليها ليس ما خرج من النخلة مطلقا ولذا عطف عليه في قوله  
لباكلوا من ثمره وما علمته ايديهم فكان في معنى لا اكل ما يخرج من النخلة وعلمه بعض متسلخا  
بان ما يحصل بالصفة ليس ما يخرج ابتداء من النخلة واليمام انما انعقد على كل ما يخرج منها  
على وجه لا ابتداء للون من ابتداء سوا كان خرج حين الحلف او بعده وفيه نظر لان  
من المذكورة دلالة على النخلة بنفسية لا ابتداءية نعم ان من المذكورة في تاويله اعني لا اكل  
ما يخرج من هذه النخلة ابتداءية لكنها غير مذكورة فيما نحن فيه اعني لا اكل من هذه النخلة  
ولهذا الشرط قيد ليس بغير المطبوخ والمراد باللبس الغير المطبوخ ما يسيل من الرطب  
في عصيه ولا اللبس الحقيقي لانه لا يكون الا بالصبغ فيكون ما يتغير بالصفة الجديدة  
فلا يثبت به واشار بالنخلة الى انه لو حلف لا ياكل من هذا الكرم فهو على عينه وحصره

وزبيبة وعصيره بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذا العنب لا يثبت بزبيبة وعصيره لان حقيقته  
ليست بمجودة فيعلق الحلف بمسمى العنب ولو حلف لا ياكل من هذا الشجر فقطع غصنا من هذا الشجر  
ووصل لشجر اخر فاكل من ثمر ذلك الشجر من هذا الغصن لا يثبت وقيل يثبت كذا في الخلاصة  
لا يثبتها وحلها ورأسها المطبوخ فلو اكل شيئا منها لا يثبت لانها تغيرت بصفة جديدة  
وكذا بالاكل المضاف الى هذه الاستيلاء يعني الشرب لما ذكرناه من الاصل الاول وفي الخلاصة  
لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فاكل من ثمرها او من طلعها او بسرها حلت ولو اكل من ناطقها  
او بيده ثمرها لم يثبت ولو اكل نخل النخلة من الكرم لم يذكر في الكتاب فالواو ينبغي ان لا يثبت  
وفي فاضل الان ولو حلف ان لا ياكل من هذا الكرم فاكل من عصيره او خله او ربه او فاحته او ما  
استبد به ذلك لا يكون حاشا ولو اكل من عينه او زبيبه او خوخه او كثره يا بسا او غير يا بسا  
كان حاشا لان عين هذه الاشياء يخرج من الكرم بغير صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج  
من الكرم من غير صنع العبد انتهى وحلف لا ياكل من هذه الشاة فهو على اللحم دون ما يخرج منها  
من اللبن والزبد لان عين الشاة ما كول واليمام اذا عقد على اكل ما هو ما كول بعينه ينصرف  
الى اكل عينه على ما اصلناه ولو حلف لا ياكل من هذا العنب فهو على عينه وفي لا ياكل من هذا  
البسر فاكله رطبا لا يثبت وكذا من هذا الرطب او اللبن فاكله ثمر او شيرازا وفي المصباح الشيراز  
اللبن الزائب يستخرج منه ماؤه وقال بعضهم لبن يفلح حتى تخن ثم ينشف حتى ينشعب ويميل  
طبعه الى الخوضه انتهى وكذا لو حلف لا يذوق من هذا الخمر فذاقه بعد ما صار خمر لا يثبت  
كذا في الخلاصة وهذا لان الاصل ان المحلوف عليه اذا كان بصفة داعية الى اليمام يقيد  
به في المعرف والمكفر فاذا زالت تلك الصفة زال اليمام عنه وما لا يصح داعية اعتبر في المكفر  
دون المعرف وصفة البسورة والرطوبة واللبنية والخميرة ما تدعو الى اليمام فاذا زالت زال  
ما عقد عليه اليمام فاكله اكل ما لم ينعقد عليه اليمام وفي الهداية ولان اللبن ما كول  
عينه فلا ينصرف اليمام الى ما يتخذ منه من زبد وسمنه او شيرازه وقان في شرح الجمع  
لو حلف لا يشرب اللبن فاكل لبنا مصبويا فيه الماء لا يثبت اتفاقا انتهى وفي البرازية لا يشرب  
لبننا لهذه البقرة فضبت لبننا الحز بقرة اخرى فالامام الثاني يعتبر الغالب وعند محمد يثبت  
بكل حال لان الحش لا يغلب الحش عنده بل كثر وان صب فيه الماء وشربه ان كان اللون  
والطعم لبن يثبت وان كان الماء لا يثبت عند الثاني ومحمد يعتبر الغلبة بالاجزاء وان ساء



يحت استحقاقا واخلاقا فيما يمتزج واما ما لا يمتزج كالدهن اذا عقد بمينه عليه بحيث اتفقا  
انتهى مراده بالاكل هنا بمعنى الشرب لان الكلبين من المشروبات على ما ذكرناه وبه صرح  
في الخلاصة ايضا وانما عبر عنه بالاكل اشارة الى ان الوصول الى البطن معتبر في مفهومها  
على ما ذكرناه بخلاف الذوق فان الوصول ليس معتبرا في مفهومه في الخلاصة عن المحيط في  
حلف لا يذوق فاكل او شرب بحيث ولو حلف لا ياكل او لا يشرب لا يحت بالذوق وروى  
هشام حلف لا يذوق فيمنه على الذوق حقيقة وهو ان لا يوصل الى جوفه الا ان يتقيد  
كلام يدل عليه نحو ان يقول رجل فقال تقدم معي فحلف لا يذوق طعاما ولا شرابا فهذا على  
الاكل والشرب انتهى فظهر منه ان بين الذوق وبين الاكل والشرب عموما وخصوصا مطلقا  
مختلف كذلك هذا القبي فكله شابا او شيخا او لا ياكل حكم هذا الحلف هو فحتمين ولد الشاة  
فاكله كبشا دفع لما يرد نقضا على القاعدة المذكورة بان القبي في العبي والصف في لكل  
وصفان داعيان الى اليمين فينقيد اليمين بها فينبغي ان لا تحت بعد ذوالها مع انه تحت ذوق  
ان دفع سلمنا ان العبي وصف داع الى اليمين لكونه مظنة السفه وان القاعدة المذكورة  
ينفي ذلك لكن الشرح اسقط اعتباره حيث نهى عن مجاز المسلم منع الكلام وقال من لم يرم  
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا الحديث والمجوز شرعا كالمجوز عادة فان فقدت اليمين على الذات  
بدون الوصف والذات موجودة حاله الشيخوخة فحت واما وصف الصفرة لكل  
فلانم انه داع الى اليمين فان المنع عنه اكثر امتناعا من حكم الكلبين واذ لم يكن داعيا اليه لم ينقيد  
به فانقيدت على انه فحت به كبشا لوجود زانه فيه ولا ياكل بسراى بالتكثير لان حكم  
المعرف نفتم فاكله رطبا لا تحت لما مر من ان المخلوق عليه اذا كان بصفة داعية الى اليمين  
ينقيد للمعرف والمنكر فاذا زالت زال اليمين وصفه البسورة ما ندعوا الى اليمين ولو كل  
مدببا بسراى النون وهو ما بدأ الرطاب من قبل ذنبه وهو ما سف من جانب النعم والنعمة  
فتفسره وهو انه عامته بسراى وفيه شيء من الرطاب فحت وكذا لو اكله اي المذنب بعد ما  
لا ياكل رطبا وقال لا تحت فيها هذه المسئلة على وجوه منها انه حلف لا ياكل بسراى فاكله  
رطبا فلا تحت بالاتفاق لما ذكرناه وكذلك عكسه ومنها انه حلف لا ياكل بسراى فاكل بسراى  
مذنب تحت بالاتفاق ومنها انه حلف لا ياكل بسراى فاكل رطبا مذنب تحت عند ابي خروفا  
لا يي يوسف ومنها انه حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنب تحت بالاتفاق ومنها انه حلف

لا ياكل رطبا فاكل بسراى مذنب تحت عند ابي خروفا لا يي يوسف وقول محمد مع ابي على رواية كلبانية  
ومع ابي يوسف على رواية الايضاح وشروح الجامع الصغير والكبير والمبسوط في الخلافين  
وعبارة المص ظاهرة وجه الاتفاقية ان البسر المذنب والرطب المذنب رطب ووجه ابي  
في الخلافية ان البسر المذنب ما يكون في ذنبه قليل رطب والرطب المذنب ما يكون في ذنبه  
قليل بسر فكون اكلها اكل البسر والرطب فحت في التصورين وان كان احدهما غالبا  
والآخر مغلوبا الا ترى انه لو ميزه فاكله تحت بالاتفاق فكذا اذا اكله مع غيره فان قيل  
هذا مشكل بما اذا حلف لا يشرب هذا الكلبين فصب فيه ماء والماء غالب فشربه لم تحت وان  
المخلوف عليه وزيادة قلنا ان اليمين تاصب فيه الماء شاع في جميع لجزائه وصار واجبا  
فصار مستهلكا فلا يكون مقصودا بالشرب بخلاف ما نحن فيه فان كلام من القالب والقلب  
مقصود ولا يي يوسف ان البسر المذنب يسمى بسراى والرطب المذنب رطبا فاذا حلف لا ياكل بسراى  
واكل الرطب المذنب او بالعكس فقد اكل الرطب لا البسر وبالعكس فلا تحت ولو اكله اي المذنب  
من البسر او الرطب بعد ما حلف لا ياكل رطبا ولا بسراى تحت اتفاقا لوجود شرط تحت  
لان في كل من اللذين رطبا وبسر فحت بالاكل ايما كان فان قيل قد تقدم ان البسر  
المذنب بسراى رطب والرطب المذنب رطب لا بسراى عند ابي يوسف فاذا اكل البسر المذنب صار  
اكل البسر فقط واذا اكل الرطب المذنب صار اكل الرطب فقط عنده وشرط تحت في  
مسئلتنا اكلها مما كيف يكون المسئلة اتفاقية قلنا سلمنا ذلك لكن لان شرط تحت  
هنا وجود اكلها معا بل يكفي في تحت وجود اكل واحد منها على ما في الخلاصة من انه لو حلف  
لا يذوق طعاما ولا شرابا فذاق احدهما تحت انتهى فاذا اكل البسر المذنب لا حلف في  
حصول اكل البسر وكذلك في الرطب المذنب وقدما بعض ما يتعلق بهذه المسئلة في باب  
تعلق الطلاق ولذكر بعض ما يتعلق بها كذا في الفصل التاسع من ايمان الخلاصة  
نفلا عن الجرح حلف لا يكلم فلانا وفلانا لا تحت حتى يكلمها فلونوى تحت باحدهما تحت  
وان لم يكن منه اختلاف فان صاحب المحيط والخيار انه لا تحت حتى يكلمها ثم قال فيها لو حلف  
لا يكلم فلانا او فلانا فكلم احدهما تحت وكذا لو قال لا يكلم فلانا ولا فلانا فكلم احدهما تحت  
ولو قال والله لا اكلم فلانا يوما ويومين وثلاثة فهذا على سنة ايام ولو قال لا اكلمه لا يوما  
ولا يومين ولا ثلاثة ايام فهذا على ثلثة ايام ثم قال نفلا عن المحيط اذ حلف بالطلاق لا يذوق



طعاما ولا شرابا فذاق أحدهما لا يحنث قال الفضلي ان كان له نية وان لم يكن له نية فالحجاب كما  
 في الكتاب ثم قال في الفصل الثاني عشر لا يذوق طعاما ولا شرابا فذاق أحدهما يحنث ولو قال  
 لا اذوق طعاما ولا شرابا فذاق أحدهما لم يحنث فقله يحنث في الفصل الثاني عشر محمول على ما  
 اذا لم يكن له نية كما قال الفضلي وقال في مختارات التوازل حلف لا يذوق طعاما ولا شرابا  
 فذاق أحدهما حثت وفيل لا يحنث ان نوى الكل وعليه الفتوى انتهى وفيه لا يشترى رطبا فاشترى  
 كبا سبه بسر فيها رطب لا يحنث الكبا سبه عنقود النخل كما لو اشترى بسر مدبنا لان الشراء  
 بصادق الحمله فيغير القالب والمطلوب تابع له بخلاف الاكل فانه يصادق لما كثر شيئا  
 فشيئا فيكون كل من القالب والمطلوب مقصودا على ما مر فصار هذا نظير من حلف لا يشترى  
 لبنا او صوفا فاشترى شاة لها لبن او صوف حيث لا يحنث في حلاله لان ما يبعه لا يشترى باع  
 اللبن او الصوف وكذا مشرته وفيه لا ياكل لحما او بيضا فاكل لحم سبك او بيضه لا يحنث  
 في الاستحسان ان لم يكن له نية لان اللفظ اذا اطلق يتناول الكامل من افراده لا القاصر  
 وحكم السك وبيضه فيه قصور لان اللحم من الانحام والالغام بالاستعداد والاستعداد  
 بالدم والدم في السك ضعيف ولهذا سكن في الماء فخرج من اطلاق اللحم حتى كان بحيث  
 لا يفهم منه الا بفرنية في العرف ومبنى الايمان على العرف لا على اطلاقات القران عندنا على  
 ما مر واما اذا كان له نية فاكل سكا طريا او ما كاحت لانه من محملات كلامه حلف لا ياكل  
 لحما فاكل من مرقة لا يحنث الا اذا كان نواه كذا في فتح القدير وكذا في الشراء كذا في الشاة  
 واختياره كمن قال في الخلاصة والبرازية الاصح ان يفرق بين الاكل والشراب حتى لو حلف  
 لا ياكل لحما فاكل شيئا من الرؤس يحنث بخلاف ما لو حلف لا يشترى لحما فاشترى راسا مشويا  
 لا يحنث وقال في البحر نفلا عن أخا نية الراس والاكراع لحم في يمين الاكل وليس لحم في يمين الشراء  
 ولو اكل لحم انسان وخنزير حثت لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تفقد للتع من الحرام  
 وقال الغنائي انه لا يحنث باكل لحم خنزير ولا راس وقال الكافي وعليه الفتوى وقال الزيلعي  
 ردا عليه وكانه اعتبر فيه العرف ولكن هذا عرف على فلو يصلح مقيد بخلاف العرف للفظي  
 لان نية لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف اللفظي فان اللفظ عرفا  
 لا يتناول الا الكراع وان كان في اللغة يتناول له ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب  
 على انسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان والعرف العلي لا يصلح مقيد انتهى ورد في

فتح القدير يقول الاصوليين الخفيفة نترك بدلالة العادة اذ ليست العادة الاعرف علينا انتهى ثم انه  
 اشار باطلوقه الى انه يحنث باكله بنا وفيه اختلاف ففي الاصل لو حلف لا ياكل لحما ولا نية له  
 لا يحنث باكل السمك ويحنث باكل لحم الابل والاعتم والطيور مطبوخا او مشويا او قد بدا  
 وحكم صاحب الخلاصة والبرازية ان هذا عن محمد اشارة الى انه لا يحنث باكل النسي وبه قال  
 ابو بكر الاسكافي وعليه الفتوى وقال الفقيه ابو الليث ان يحنث ولو اكل كبدا او كرشا وبه نصيب  
 الكرش لا يحنث في الحنف والنظف كالمعدة للانسان وللبر بوع ولا ريب كرشا ايضا انتهى والمختار  
 انه لا يحنث بها في عرفنا لانه لا يبعد كما الحذر عما قيل انه يحنث في عرف اهل الكوفة لانه لحم  
 حقيقي عندهم فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم كما لو اكل الية او شحم البطن هذا لا يحنث  
 لانه ينفي عنه اسم اللحم ولا يستعمل استعماله واما لو اكل الحبة التي في وسط الية حثت لانه  
 لحم وفيه لا ياكل شيئا يتقيد بشحم البطن عند ابي حنيفة وكذا في لا يشترى شيئا يتقيد بشحم البطن عند ابي حنيفة  
 بشحم الظهر وهو الذي خالطه لحم خلد فاحلها قال لا يحنث في شحم الظهر ايضا لوجود خاصية  
 الشحم فيه وهو الذوب بالنار ولا يحنث ان لحم حقيقي الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعمال  
 اللحم ويجعل به قوته ولهذا يحنث باكله في ايمان على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع  
 الشحم ولو اكل الية او لحما لا يحنث في حلفه لا ياكل شيئا اتفاقا لانه نوع ثالث حتى لا يشترى  
 استعمال اللحم والشحم وفيه لا ياكل من هذه الحنطة يتقيد باكلها قضا القضم الاكل باطراف  
 الاسنان وانما وضع المسئلة في الحنطة للمغنية لانه اذا عقد عنبها على اكل حنطة لا يبعثها  
 ينبغي ان يكون الجواب على قول ابي حنيفة الجواب عندها على ما في الغاية فلا يحنث باكل حنطة فلفظا  
 لها هذه المسئلة على وجه احدها نيوى جان لا ياكل حنطا كما في فاكل من جنزها او سويقها  
 لا يحنث بالاتفاق لانه اذا حقيقه فيتقيد كمين بها والثاني ان نيوى ان لا ياكل ما يتخذ منها  
 لا يحنث باكل عنبها كذلك والثالث وهو مسئلة الكتاب ان لا يكون نية فاكل من جنزها  
 لم يحنث عنده خلافا لهما لانه الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف فيحمل  
 على الاكل قضا ولها ان المجاز المتعارف اولى منها فيحمل على اكل ما فيها على ما في الاصول ولو قضى  
 حنث عندها على الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يبيع قد مر في دار فلان حنث في الدحل  
 ركبها او ما شيلها فيها او متفلا وفيه لا ياكل من هذا الذي يحنث بحنثها بالاتفاق لان عينه  
 غير ما كثر فكانت الحقيقة متعذرة فيصير الى المجاز وهو ما يتخذ منها لا يسفها يقال استنف



أي كل من غير موضع في الصحيح احتراز عن قول مشايخ أنه يحث لأنه كل الذي حقيقته والحقيقة  
 لا تسقط بالعرف قلنا لا نعم الحقيقة لا تسقط بالعرف المعبر عن قال لأجنية أن تحثك  
 فعدي حر فزني ما لم يحث لأن منه لما انصرفت إلى العقد بالعرف لم يتناول حقيقة الوطئ  
 والخبر يقع على ما اعتاده أهل مصر كخبر الكبر أو الشخير وهو المنفرد في أكثر البلدان  
 فلا يحث بخبر القطائف لأنه لا يستحق جزاء مطلقا إلا إذا نواه لأنه من محذورات كلامه أوجب الأثر  
 هكذا وقع بكلمة أو ولو عطفه بالو لو كان أولى بالعراق لأنه غير متعارف عندهم ولو كان في  
 طبرستان يحث بخبر الأثر المنفرد فيها إلا إذا نواه في محث لأنه من محذورات كلامه في  
 الخلاصة عن محث فيمن حلف على ما لا يؤكل أن لا يأكله فاشترى به ما يؤكل فالحث ولو حلف  
 على ما يؤكل فاشترى به ما يؤكل فأكله لا يحث والشوا على اللحم لا على البياض جان أو الجزر بايحم  
 والزاء المجتهدان المفتوحين أصل نبات ينبت في الإنسان وبيعه في الأسواق حرة اللون  
 وهو معروف أو البيض المشويين لعدم تباينها عند الإطلاق إلا إذا نواه لاحتماله وفيه  
 تشديد على نفسه ولا يدخل فيه السم المشوي أيضا على ما في الخلاصة إلا إذا نواه  
 والطبخ على ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه للعرف فيه والامان مبنية عليه وفي الخلاصة  
 لو حلف لا يأكل شيئا فان لم يكن له بنية فهو على اللحم خاصة وإن كان له بنية فعلى ما نوى وذكر  
 القدوري أن هذا الاسم يجعل على اللحم الذي يجعل في الماء ويطبخ إلا إذا نوى غيره والفيلة  
 التي تتركها ليست بطبخ ولو أكل لرق يحث ولو طبخ الأثر بوديك فهو طبخ ووطئ بسمن  
 أو زيت فليس بطبخ والطبخ يقع على اللحم والرقه قال ابن سماعه الطبخ يقع على الشحم أيضا انتهى  
 كلام الخلاصة فكلوم المعصية بناء على ما ذكره القدوري إلا إذا نوى غير ذلك ما يطبخ لاحتماله  
 ذلك والرأس على ما يباع في معمره ويكسب في التباير فستره في الجامع الصغير مرسوم  
 البفر والغنم عند ذبح وبرؤس الغنم خاصة عندهما وفي هذا الخلاف عصر وأفكاره في  
 النفل والطبخ والسمسم عند ذبح وعندهما على العنب والرطب والرمان أيضا حتى يحث  
 بأكلها في حلفه لا يأكل الفاكهة بل بنية لأنها اسم لما ينفك بعد الطعام أو قبله أي يتعم به هذا  
 بمعنى موجود فيها فأنها الفواكه لا الخبز أن كلونها وإن كان فاكهة لغة وعرفا إلا أن فيه  
 معنى زائدا على تنفله وهو التذوق في الغنم عن الأذنية وقوام البدن في العنب والرطب  
 والتدوي في الرمان فلهذا الزيادة فيحتمل من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف إليها بدون البنية

ولا يقع على الفناء واختيار اتفاقا لعدم معنى التفكه فيها لأنها من البقول بغيرها وذكر في الحث  
 لو حلف لا يأكل فاكهة ولا بنية له ليعموا أنه لو أكل تينا أو مشمشا أو خوخا أو سفرجل أو  
 لباحبا أو كثرى أو تفاحا يحث ولجسوا أيضا أنه لو أكل خيارا أو فناء أو جوازا لا يحث  
 ولو أكل عينا أو رمانا أو رطبيا لا يحث عنده خلافها قال محمد في الأصل الثوب والبطيخ  
 فاكهة واختاره القدوري وأحكم الشهيد وذكر شمس الأئمة الحلواني أن البطح ليس من  
 الفواكه وقال أبو حنيفة ليس بالفاكهة والسمسم من التناز وفي المحيط أن البياض من ثمار الشجر  
 فاكهة إلا البطح فإنه لا يعناد بابس فاكهة فلا يكون رطبة فاكهة وإنما اختار المعص  
 كونها فاكهة لوجود معنى التفكه فيه على ما عرفت وعليه جرى العرف ولو حلف لا يأكل فاكهة  
 أكله فاكهة بعد ما صار رطبيا لا يحث كما لا يأكل هذا العنب فاكهة بعد ما صار رطبيا  
 ولو حلف لا يأكل عينا فلا يكره ورعى قشره وابتلع ماءه وحبته حث ولو ابتلع ماءه فحسب  
 ورعى قشره وحبته لم يحث لأنه شرب ولو حلف لا يأكل جوزا فأكله منه رطبيا أو بياضا  
 يحث وكذا اللوز والفسق والنبس ونحوه ولو حلف لا يأكل هذه الرمان فأكله كلها الإجابة  
 منها برنة بنية إلا أن ينوي الكل ذكره في الأصل ولو حلف لا يأكل من ثمار العام فإن كان  
 في أيام الفاكهة الرطبة فعلى الرطب فإن أكل البياض لم يحث وإن كان في غير وقتها فعلى  
 البياض استحسانا للعرف على ما في الخلاصة والبرازية والأدام على ما يصطبح به على  
 بناء المفعول أفعل من الصنع بالعين المعجمة وفيه التصحيح والتصحيح ما يصنع به الخبز في الأصل  
 ويختص بكل أدام ما يعكس كالحل ونحوه انتهى كالحل والزيت واللبن وكذا الملح وكذا التبريد لا  
 اللحم والبيض والكبد إلا بالنية وعند محمد وأبو يوسف معه في رواية ومع الجح في  
 رواية أخرى هي أي هذه الثلاثة أدام أيضا لمحمد وأبو ابن ملحة وابن أبي الدنيا من حديث  
 أبي الدرداء مرفوعا سيده أدام أهل الدنيا والآخرة اللحم لأن الأدام من المواد وهي الموافقة  
 وكلها يؤكل مع الخبز موافق له فيكون أداما كاللحم والكبد ونحوها ولها أن الأدام ما يؤكل تينا  
 في العرف والتبعية على نوعين حقيقية وذلك في الاختلاف ليكون قائما به وحكمته  
 وهي أن لا يؤكل على الانفراد وهذه الثلاثة يؤكل منفردا فلا يكون بتعا أصلا بخلاف نحر الزيت  
 والحل فإنه لا يؤكل منفردا بل يشرب فإن نوى ذلك يكون أداما بالنية للاحتمال وفيه  
 تشديد على نفسه وحديث أبي الدرداء سيده ضعيف فيه سلمان بن عطاء عن سلمة الخد



وقد قال ابن حبان في سلان انه يروى عن سلمة اشياء موضوعة وما ادري التخليط منه  
او من سلمة والعيب والبيع ليسا بآدم في الصحيح على ما في كهداية واجمعوا عليه على ما في كهداية  
وكذا التزليس بآدم والغذاء الاكل فيما بين طلوع الفجر والزوال والعشاء الاكل بين الزوال والليل  
الليل والسحور الاكل فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر لانه مأخوذ من السحر وهذه الاسماء  
اسم لما يؤكل في ذلك الوقت ثم سمي بها الاكل في ذلك الوقت مجازا فيجوز ان لا يفتل الواقع  
فيها لا غير وفي ان اكلت او شربت او لبست او كتبت او تزوجت او خرجت ونوى معينا بان قال  
نويت الخبز او اللحم مثلا لا يصدق اصلا لا قضاء ولا ديانة بل يحتمل باكل وشرب وليس  
وكلام وعند التساقي وفي رواية عن ابى يوسف واختاره الحنفية نصح ديانة  
بناء على جواز عموم المفتي عندهم قلنا ان الينة انما تصح في المملوطة لانها النعيق بعينه  
اللفظ والخبز ونحوه غير مملوطة فان قيل وان لم يكن مملوطة لكنه ثابت افتضا قلنا نعم  
الا ان المفتي لا عموم له فلفت بنية التخصيص فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا قال اكلت  
فبعدى حر ونوى السفر فانه يصدق ديانة مع ان السفر غير مذكور لفظا وبنيه في  
اذا طاف لا يسكن فلان ونوى المسكن في بيت واحد فان الينة صحيحة مع ان المسكن غير مذكور  
لفظا حتى لو ساكن معه في الدار لا يحتمل اجيب عنه باننا لانم انه يصدق ديانة في الاول  
ولو سلم فتوله ان خرجت ولا يسكن فعلا بدلان على المصدر لغة وقد وقع الثاني  
في صريح النفي والاول في معنى النفي لانه في معنى لا يخرج فتناول بموها عدة من الخبز  
والسفر والمسكنه فجاز تخصيصها الا انه خلاف اللفظ فلا بد من في القضاء كذا في القبا  
اقول فيه ثبت لان كلامنا لا فعال المذكورة تدل على مصادرها اللغوية ايضا وقد وقع  
في معنى النفي فبتنا ولن يعوم من عدة من الاكل والشرب واللبس فلم يجوز تخصيصه  
وايضاً ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو المصدر الدال على نفس الحقيقة والنية  
المجردة دون الافراد فلا يكون عاما اذا لا عموم في الماهية فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر  
في خزان اكلت او لا اكل اكل فانه نكرة في سياق النفي فتعم بالانفاق فالحق في الجواز  
عند من الثاني اننا لانم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهوم المشترك اللفظي والمعنوي بقرينة  
كونه كاملا يفهم من الاطلاق لان المسكنة مفاعلة من السكنى وذلك على نوعين كال  
في البيت وبما قص في الدار فصح الينة بالكلية وفي الجواب عن الاول اما القصر على المنع

المذكور على ما ذهب اليه القاضي ابو هبشم وابطاهر الدباس وابو جازم والقي واما ان يمنع كونه  
تخصيصا ايضا ويدعي ان الخبز على نوعين ايضا كما مل وهو الخبز الى السفر وناظر  
وهو الخبز الى الاسواق ففتح الينة بالكلية فان قيل اذا لم يكن خزان اكلت او لا اكل ونحوه  
فما ذكر عام ما ينبغي ان لا يحتمل بكل اكل مع انه يحتمل قلنا انما يحتمل لوجود ما هسه الاكل في كل  
فرد من افراد الاكل لا لعموم اللفظ او المفتي ولو زاد طعاما او شرابا ونحوه صدق  
ديانة لا قضاء لانه نكرة في محل الشرط فتعم لانه في معنى النفي فعلت بنية التخصيص فيه الا  
انه خلاف اللفظ فلا بد من في القضاء قال في الكشف والسيراح الهندي اذا قال لا اشرب  
ماء او الماء او لا اكل طعاما او الطعام يقع على الادنى لانه اسم فرد فيقع على الادنى المنفرد  
لانه الموجب في اسماء الاجناس مصدرا او غيره ويحتمل الكل لانه واحد اعتبارا حتى يقع  
على قطرة ماء وذرة طعام عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه والطعام يصدق حتى لا يحتمل  
اصلا لانه نوى محتمل كل ما لكونه فردا اعتبارا فافتيان بالينة ثم اختلفوا فيما اذا نوى الكل  
انه يصدق قضاء او ديانة فقال شمس الائمة قالوا اطلاق الجواب دليل على انه يصدق  
قضاء وديانة ان كان اليقين بطلاق ونحوه بان قال ان شربت ماء فامراني طالق لانه  
نوى حقيقة كلمة وقال ابو القاسم الصغار انه لا يصدق قضاء واليه يشير كلامنا في الاول  
لانه خلاف اللفظ ان الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه ويشرب كل الماء وكل  
كل الطعام وتزوج كل النساء وشرى جميع عبد الدنيا والتكلم ببني آدم ليس في وسعه في  
تخفيف عليه ايضا فلا يصدق قضاء ولانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالينة فصا لانه  
نوى مجازا فان قيل ينبغي ان لا ينعقد بهذه الايمان عند ارادة الكل لكونه غير متصور  
كان في قوله لا شرين الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه على ما سيما في قلنا ان شرط البر  
في مسئلة الكوز غير متصور على ما سيظهر لك واما في هذه المسائل فتصورات  
عدم شرب جميع المياه وعدم اكل كل الطعام وعدم التزوج بجميع النساء متصورات  
لوني الاقدار المتخللة بين القليل والكل كنية الفطران او ثلث فطران مثلا فتعلم هذه  
الينة لانه عدد محض فلا يحتمل اللفظ ولا العمل بالينة وفي لا يشرب من دجلة لا يحتمل  
يشربه منها بآباء ما لم يكره بان يضع فاه عليها ويشرب يقال كره الرجل في الماء اذا مده  
عنقه نحو لا يشرب منه هذا عند ابي حنيفة خلافها حيث قال لا يحتمل اذا شرب بآباء ايضا



وسمي الخلاف على ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندنا بالعكس فان قيل هل  
المجاز متعارف ههنا قلنا نعم ان المفهوم من قولهم اهل قرية يشربون من دجلة انهم يشربون من  
ماؤها واما ان الحقيقة مستعملة فلان الناس يكرعون من الانهار والاورية ولهذا اذ اخرج  
حت بالاجماع الا انها يقولون حنت به باعتبار ان من افراد المجاز لا باعتبار ارادة الحقيقة  
بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل لانهم ان الحنت عند الامام في الكرخ باعتبار  
كون الحقيقة مستعملة بل باعتبار العمل بعموم المجاز كانه قوله لا يضع قدمه في دار فلان  
يحت بالحد حول كيف ما كان وجب ان يحت بالشراب بالاناء او غيره ايضا كما هو عند  
الامامين قلنا ان المصير الى عموم المجاز عند تقدير الحقيقة او غيرها وقد دللنا على كونها  
مستعملة فلا مصير اليه واما على قول الامامين لا بد من القول بعموم المجاز في الحنت بالكرخ  
لان الحقيقة متروكة عندها عند كون المجاز متعارفا هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى باناء  
فيحت به اجماعا وان قال من ماء دجلة حنت بالاناء اتفاقا لانه بعد الاغتراف بقي منسوبه  
وهو الشرط فصار كما اذا شرب من نهر صغير يلخذ من دجلة لانه من ماء دجلة بخلاف ما  
لو قال لا يشرب من دجلة فشرب من نهر صغير يلخذ من دجلة فانه لم يحت فيه اتفاقا  
المعتمد فلو نية على الكرخ كما عرفت واما عندها فلانه مثل الدجلة في امساك الماء  
فقطع النسبة اليها فيخرج من عموم المجاز ولو حلف لا يشرب من ماء المطر فحرت الدجلة  
بماء المطر فشرب منه لم يحت ولو شرب من ماء واد سال من المطر ولم يكن فيه ماء قبل  
ذلك لومن ماء مطر مستنقع حنت ولو حلف لا يشرب من هذا الماء فاحت فأكله لا يحت  
فان ذاب فشرب حنت قال الفقيه ابو الليث هذا بمنزلة ما اذا حلف لا يجلس على البساط  
فجلسه خرجا فجلس عليه لا يحت فان فتقه فصا ريسا طاف فجلس عليه حنت وفي  
فتاوى محمد بن الوليد لا يحت اذا شرب لا نقطاع النسبة الاولى لانتسابه الى الجذ ولو كان  
ذلك في نخل حنت لان النسبة لا تنقطع ولو حلف لا يشرب من وسط دجلة فوسطه  
ما لم يطلق عليه اسم الشط وذلك قدر تلك النهر اربعة والظان هذا لا يتأني في النيل  
لان الشط ينفي قبل الربع ايضا لسعة حلف لا يشرب في دار فلان شيئا فاكل فيها شيئا  
قال محمد بن حنت وقال احمد الشهيد واختار عندي انه لا يحت الا اذا نوى جميع الماء ولا  
والفاضي الامام يوفق بين احوالين فقال ان كان اليمين بالفارسية كما قال محمد بن سلمة

وان كانت بالعربية فكما قال الصديق الشهيد حلف لا يشرب في هذه القرية فشرب في كروم هذه  
القرية ان كانت الكروم في القرية او في كرم متصل بالقرية يحت لان القرية اسم للقرية كذا في  
الخلاصة وكذا في الجب والبئر والانهاء بعينه الفان قيد لكل من الثلاثة لا لا يضر فقط  
على ما يشعر به اعادة كلمة في معنى لو حلف لا يشرب من هذا الجب او من هذا البئر او من هذا الاناء  
او من هذه الحجرة فاخذ الماء من الجب والبئر والاناء باناء وشربه لا يحت في قول الج  
مالم يضع يده على الجب والبئر والاناء او الحجرة وحت عندها ما يشرب منها باي وجه كان  
على ما مر في مسألة الدجلة وفي فاضلنا في هذا الخلاف ان كان الجب والبئر والاناء  
ملونا وان لم يكن ملونا فاغترف منه بيده او اخذه باناء فشرب حنت بالاتفاق لا ينج  
ينبغي المجاز لعدم امكان الحقيقة ولو تكلف بالكخ عند عدم امكان الكرخ لا يحت لعدم  
جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو قال من ماء الجب او من ماء البئر او من ماء الاناء لا يحت  
بشربه بالاناء اتفاقا كانه في ماء الدجلة حتى لو تحول ماء هذا الجب والبئر والاناء الى  
جب اخر وشرب منه حنت ايضا لعدم انقطاع النسبة الى الجب الاول بالتحول الى اخر بخلاف  
ما لو قال لا يشرب من هذا الجب فتحول ماء هذا الجب الى جب اخر فشرب لا يحت بالاجماع  
لانقطاع النسبة الى الاول كذا في الفتاوى ولو حلف لا يشرب ماء زمزم فشرب ماء  
زمزم باي وجه كان يحت وان صب ماء زمزم في ماء لمز يغير فيه القالب ولو حلف  
ان لا يشرب هذا الماء العذب فصب في ماء مالح فغلب المالح فشربه لا يحت وكذا لو حلف  
على المالح فصبه على العذب ولو حلف لا يشرب لبن العز فخذ لبن العز وخلطه بلبن  
الضان ولبن الضان غالب فشربه لا يحت ولو حلف على معز معين ان لا يشرب لبنها  
فخلط لبنها بلبن الضان ولبن الضان غالب ثم شربه كان حاشا بخلاف غير اللبن ولو حلف  
ان لا يشرب اللبن فخلط لبن النعم بالمد ان ظهر لون اللبن وطعمه كان حاشا ولو حلف  
ان لا يشرب ماء فواتا فشرب ماء عذبا من دجلة او نحوها كان حاشا ولو حلف لا يشرب  
من الفرات ومن ماء الفرات فلي ما تقدم في دجلة اتفاقا وتلقا. وفي البحر لو نوى  
بقوله لا يشرب من الفرات ماء الفرات قبل تصح نيته لانه نوى ما يحتمل لفظة لان الشرب  
لا يتحقق بدون الماء فكما ان الماء مضمرا فيه وقيل لا تصح نيته لانه نوى تعميم المقتضي فان  
الماء غير ملفوظ به والمقتضي لا عموم له ثم قال نقلوا عن المجتبى وكجس هذه المسائل اصل حسن



وهو انه متى عقد بينه على شيء ليس له حقيقة مستعملة وله مجاز متعارف يحمل على الجواز لجماعا  
كما اذ حلف لا ياكل من هذه الخلة وان كان له حقيقة متعارفة يحمل على الحقيقة لجماعا كحلف  
لا ياكل كذا وان كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فعنده يحمل على الحقيقة وعندهما  
يحمل عليها ولكن لا بطريق الجمع بل بالحقيقة والمجاز ولكن الجواز يعتمد افرادها وهو الاصح انتهى  
فقد صح قولها ولكنه خلاف المنقول في الأصول عنها فانهم يقولون ان عندها الجواز المتعارف  
اولى من الحقيقة لانه يحمل عليها وامكان البر شرط صحة الحلف عندنا في حلفه فلا يثبت  
واعلم ان تصور البر شرط لانفقاد اليمين المطلقة عن الوقت ولبقاء اليمين المقيدة بالوقت  
عندها الى وقت وجود البر وهو قول مالك ورواية عن الشافعي وعندها في يوسف  
لا يشترط تصور البر في انفقاد اليمين المطلقة ولا بقاء المقيدة وهو رواية اخرى عن الشافعي  
وجه قولها ان اليمين انما تنقصد للبرحمان او منعا او لاظهار معنى الصدق فكان محلها خبرا  
يكن فيه البر فاذا لم يكن البر فانت محلها ولا انفقاد الا في محلها فان لم ينعقد فلا حث  
فلا كفارة ووجه في يوسف انه امكن اعتبارها منعقدة للبر على وجه يظهر في الحلف اعني  
الكفارة وينبغي على هذا الاصل مسائل كثيرة منها ما ذكره المصنف في بعد ومنها لو حلف ليقبض  
ريدا اليوم فانت ريد قبل مضي اليوم لا يحث عندها ويحث عندنا في يوسف لانها تبقى وتحث  
في اخبر من اليوم وكذا لو حلف ليقبضه وهو ميت والحالف جاهل بموته لا يحث عندها  
خلافه في يوسف وانما شرطنا جهله بموته عندها لانه لو كان عالما بموته انقذت وحث  
بالا اتفاق لان اليمين انقذت على زالة حيوة يحدنها الله تعالى فيه بخلاف ما اذا لم يكن عالما  
لانه عقد على حيوة القائمة في ظنه والواقع انتفائها فكان البر غير متصور كسئلة الكور  
على ما سياتي بيانها وكذا اذ حلف لياكلن هذا الرغيف اليوم فاكل قبل الليل او ليقبضين  
فلانا ونية غدا وفلان قد مات ولا علم له او مات احدهما قبل مضي القدا وقضاه فبطل  
او ابراهه فلان فبطل لم ينعقد عندها وانقذت عندنا في يوسف وكذا اذ حلف لا يعطيه  
حتى ياذن فلان فانت فلان ثم اعطاه لم يحث عندها ويحث عندنا في يوسف فانت الى ما  
ذكره المصنف في فروع الاصل المذكور في حلف لشيرين ماء هذا الكور اليوم او الشهر او الجمعة  
واعلم ان هذه المسئلة اربع صور صورتان في المقيدة بالوقت وصورتان في المطلقة  
عن الوقت والمصنف ذكر هذه الصور اما في المقيدة فاحدها ما ذكره بقوله ولا ماد فيه

اي حين حلف والثاني ما ذكره بقوله او كان فيه ما حين حلف فحسب الماء قبل مصيبه اي منق  
الوقت المعروض بين اليوم او الشهر او الجمعة لا يحث عندها سواء كان الحلف بالله او بالطلاق  
او العناق اما في الصورة الاولى فاعدم انفقاد اليمين ابتداء لعدم امكان البر واما في الثانية  
فلبطلان اليمين عند المصيب لان البر في الوقت لا يلحق في آخر الوقت وعند ذلك يستحيل  
البر فبطلت اليمين فان قبل لانهم ان البر محال في الصورة الثانية بل هو متصور الوجود  
لان إعادة الماء المصبوب في الكور ممكن فيبقى ان تبقى اليمين منعقدة كل في صورة الحلف  
ليقتل ريدا وهو ميت وقت الحلف وهو عالم بموته فانها منعقدة لا مكان إعادة حيونه  
قلنا ان اليمين بما نحن فيه انقذت ابتداء على الماء الثابت في الكور وبعد الاقامة ما بقي  
ذلك الماء اصلا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انقذت والمعاداة بعد الاقامة هي خلاف  
ما انقذت عليها اليمين واما في مسئلة قتل الميت فاليمين قد انقذت ابتداء على حيوة  
مادة في الميت بعد ما حلف مع العلم بموته فكانه قال لا قتلن هذا الميت ان اعاد الله تعالى  
الحيوة فيه ولا يمكن ان يقدر بما نحن فيه لا شيرين الماء الذي في الكور ان خلقه الله  
فيه لان الماء الذي في الكور اشارة الى موجود كونه مشار اليه ونقد بر الشرط المذكور  
يقضي عدمه خلافا له حيث قال يحث في الصورين في اخر الوقت لما مر من اصله من  
ان امكان البر ليس بشرط لصحة الحلف عنده فان في الخلاصة قال لامرته ان لم تصل  
الساعة وكثيرا فانت طالق فقامت وكبرت فحاضت حنت في يمينه قال نجم الدين  
هذا الجواب مستقيم على قولنا في يوسف كانه مسئلة الكور والصحيح انها تطلق عند اكمل  
لوجود شرط الحث وهو عدم الصلوة وهو كما لو قالت لله على ان اصوم غدا وغدا يوم  
حيضها صح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم يوم حيضتي لا يصح وكذا لو قال ان لم تصوم  
غدا فانت طالق فقامت من الغد فحاضت حنت في يمينه انتهى اقول الصحيح ما قاله نجم الدين  
لان شرط الحث عندها ليس عدم الصلوة مطلقا بل عدم الصلوة عن من شأنه الصلوة  
والحائض ليست من شأنها الصلوة فبطلت كيمين بعد انفقادها ومسئلة نذر صوم الغد  
مختلف فيه فانه لا يصح في رواية عن ابي حنيفة وهو قول زفر والشافعي على ما ذكرناه في  
فضل النذر وعلى رواية صحته وهو ظاهر الرواية في قياس مسئلة اليمين على مسئلة  
النذر غير مستقيم ولو سلم انه مستقيم فعلى صحة النذر بانه يلزمه قضاء الصوم



المنذور بعد الغد لا لزوم صومه في الغد لان الحيف لا يمنع قضاء الصوم فلا يبطل به انذار الظهور  
 اثره في القضاء بخلاف ما نحن فيه لانه لما بطلت صلواته بالحيف لا يلزم قضاؤها لان الحيف  
 كما يمنع لزوم اداء الصلوة كذلك يمنع لزوم قضاؤها فلم يبق للمؤمن محل فبطلت وكذا اي لا يحنث  
 عندها ويحنث عنده في الحال ان لم يقل اليوم بل اطلق وقال ان لم اشرب ما هذه الكوز فكذا  
 ولا ما فيه وقت الحلف واطلق عدم الحنث في الصور التي المذكورة فتعلم ما اذا علم الحالف  
 ان فيه ماء او لم يعلم او علم عدم الماء كذا في العناية وفتح القدير وقيد الاستيعاب بعدم  
 علمه بعدم الماء فيه فان علم يحنث بالاتفاق لانه اذا علم بعدمه وقت يمينه على مخالفة  
 الله تعالى فيه وقد تحقق عدمه فيحنث وروى عن ابي ج في رواية اخرى انه قال لا يحنث علم  
 او لم يعلم وهو قول زفر كذا في البحر ويؤيد بقيد الاستيعاب ما سياتي في الكتاب في مسألة  
 ليقبل ربه اعلما بموته والا فلا هذا لحدى التصورين من المطلقه وذكر الصورة الاخرى  
 منها بقوله الا ان كان اي كان فيه ماء وقت حلف فصب ماؤه فانه يحنث بالاتفاق  
 لوجود شرط الحنث بعد انقضاء اليقين فابو يوسف فرق بين المطلق والوقت في الصور  
 اي في صورة عدم الماء في الكوز في صورة وجوده ثم صحت فقال في الصورة الاولى  
 انه يحنث في المطلق في الحال وفي الوقت يتوقف حنثه الى الجزء الاخر من اليوم وفي الصورة  
 الثانية انه يحنث في المطلق وقت الاراقة بلا توقف وفي الوقت يتوقف حنثه الى اخر اليوم  
 وجهه ان التوقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في اخر الوقت فلا يحنث قبله لان الفعل  
 الغير المكتمل اذا قبل بوقت متدبر لم يزل في الجزاء منه لكونه طرقاله يتبع اخره ان لم يزل  
 جزء منه قبله لينقضاء وفي المطلق يجب البر كإفراغ وقد عجز فيحنث في الحال وهما فرقا  
 بين المطلق والوقت في الصورة الثانية فقط بان في المطلق يجب البر كإفراغ فاذا فات  
 البر نفوات ما عقد عليه اليقين يحنث كما اذا فات الحالف والماء باق اما في الوقت يجب  
 البر في الجزء الاخير من الوقت المضروب وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم تصور مكانه  
 فلا يجب البر فيه ويبطل اليقين كما اذا عقده ابتداء في هذه الحالة فان قبل وجوب البر  
 في المطلق في الحال اما ان يكون بمعنى يمينه مضيقا بحيث يحنث في ثانی الحال فلا شك  
 انه ليس في المطلق ما صح به في القدير واما ان يكون بمعنى الوجوب الموسع الى الموت  
 فيلزمه احنث في الجزء من احيوة كانه في الوقت ولم يبطل عند خروجه من الحيوة في المطلق

قلنا فاختار الاول وانما لا يحنث في حال الكون العرمع وجود المخلوق عليه طرفا للبر كان الح  
 يجب عند الاستطاعة ثم لو ج بعد سنين يكون اداءه لا قضاء على امر مخلوق الموقفة فان  
 وجوب البر فيها لا يستقر الا بخرجه من الوقت المذكور فلو مات قبله او فات المخلوق عليه  
 لا يلزمه شيء كالصلوة بسقط عن مات قبل اخر الجزء واعلم ان في قوله فصب ماؤه كذا  
 لو منع كرها من شرب ما هذه الكوز لا يحنث وهذا لما ذكرنا في الخلاصة والبرازية انه  
 لو قال ان سكنت هذه الدار فكذا فوجد الباب مغلقا بحيث لا يمكنه الفتح والخروج لا يحنث لان  
 الاغلاق عذر وليس عليه ان ينوار الحائط وقال الفقيه وبه نأخذ حتى لا يقع الطلاق  
 ان علق بالسكن فيه وفي يحنث واما لو منع بالقيد والحسن فلا يحنث بالايجاع لتحقيق  
 الاكراه بلا شبهة واما كون الاغلاق اكرها فيه شبهة وكذا الخلف فيه في الحنث عليه  
 ولو قال ان لم يخرج منه اليوم فكذا فقيده ومنع يحنث في الصحيح وكذا لو كان امره في بيت  
 ابها وقال لها ان لم تحضري الليلة فانت طالق فقيده ومنعت يحنث وينع الطلاق  
 في الصحيح والفرق بينه وبين ما سبق ان الشرع لا يجعل المعدوم موجودا بالكره ويجعل  
 الموجود معدوما بالكره فصار مسكنا لا ساكنا وشرط الحنث في قوله ان سكنت هذه  
 الدار امر وجوري وهو السكن فيجعل معدوما بالاكراه وصار بارا في يمينه وفي قوله  
 ان لم يخرج شرط الحنث امر عدي فلا يجعل موجودا فيحنث قال لها ان سكنت الليلة في  
 هذه الدار فكذا فلم تقدر على الخروج لبلال لا يحنث لكونها مكرهه حكما لمخلوق الجمل والخنث  
 العذر في حقه ايضا بالصل فهو معذور ايضا وفي لصعدن السماء او ليظهرن في  
 الهواء او ليقبلن هذا الحجر هيا او ليقبلن زيدا حال كونه عالما بموته اي يموت وينجس  
 حلف ان فقدت يمينه بالاتفاق وحنث للحال هذا اذا حلف مطلقا عن الوقف على ما ذكره  
 اما اذا وقت فقال لصعدن السماء غدا لم يحنث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة  
 عليه اذا حنث على ما في فتح القدير وان حلف على الترك بان قال ان تركت من السماء او طير  
 الهواء فقيدي حر لم تنقذ يمينه لان الترك لا يتصور في غير المقدور كذا في البحر وهذا عند  
 علمائنا الثلث وقال زفر لا ينعقد لانه مستحيل عادة فاستبده المستحيل حقيقة فلا ينعقد  
 ولنا ان البر منصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة في حق البشر كما كان للنبي  
 عم وكذا الملائكة وكذا لك تحول الحجر ذهبا بنحو بل الله تعالى جعله صفة الحجرية والباسة صفة



الذهبية بناء على ان الجواهر كلها بمنزلة مسنونة في قول الصفات او باعدام الاجزاء الحجرية  
وابدا لها بلجزاء الذهبية والحويل في الاول اظهر وهذا ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق على ما  
بين في محله وكذا يمكن قول الميت باحياء الله تعالى نائبا لان يمينه انقذت على ازالة حيوانيتها  
الله تعالى فيه فاما لان حلف حال كونه عالما بموته فاذا كان مكنا تنقذ اليقين موجبا للكفا  
ثم يحتمل حكم الجحيم الثابت عادة كما اذا مات الكالف فانه يحتمل مع احتمال عادة الحيوان بخلاف  
مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم تنقذ  
على ما بيناه وان لم يعلم بموته فلا تنقذ اليقين لانه حلف على اعدام حيوانه الموجودة حين  
حلف وهي معدومة في تلك الحالة فصار كشراب الماء الذي في الكوز ولا فيه خلافا لابي  
قال تنقذ لما مر من اصله من ان اليقين تنقذ موجبة للبر على وجه يظهر اثره في الحلف  
وفي لا ينكح ففراء القرآن وسبح وهلل او كبر لا يحتمل سوا في الصلوة او خارجها هو المختار  
لانه لا يستلزم كمالا عرفا بل فارنا ومستحبا وقبل يحتمل في خارج الصلوة بالكتسيع والتبيل والتبكير  
وفي لا يقرأ سورة من القرآن فنظر في المصحف حتى احرها لا يحتمل بالاتفاق وابي يوسف  
سوى بين هذا وبين ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان ومحمد فرق بين لو حلف لا يقرأ كتاب  
فلان فنظر في كتابه وفهم ما فيه حنت في قول محمد كصول الحق من القراءة وهو علم ما في  
الكتاب ولا يحتمل على قول ابي يوسف لعدم القراءة وعليه الفتوى ولو قال ان قرأت كل سورة  
من القرآن فعلى ان انصدق بدينهم قال محمد هذا على جميع القرآن ولا يحتمل بالنسبة الا  
ان ينوي التسمية التي في سورة التل ولو حلف لا يقرأ سورة فترك حرقا منه لحنك ولو ترك  
به طويلا لا يحتمل وفي لا يكلمه فكله بحيث يسمع وهو نائم حنت ان ايقله اي بكلامه هكذا  
في رواية لم يسمع عليه مشايخنا على ما في الهداية لانه اذا لم يبينه كان اذا ناه من بعيد  
وهو حنت لا يسمع صوته لا يحتمل فكذا هذا وقبل مطلقا اي عن التقيد بشرط الايقاظ  
لانه فافقه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لغرض النوم فصار كما اذا ناه وهو حنت يسمع  
كنه لم يفهم لغرضه شغلا له بامر او يسمع فانه يحتمل فيه فكذا هذا وذكر في الخلاصة  
والنار يحنك لا يكلم فلانا فكله بعبارة لا نفهم يحتمل وكذا لو قال الامر ان كلت فلانا  
فانت طالق فكلته بعبارة لا نفهم طلقت دل هذا على ان الافهام ليس بشرط ثم ذكر انه لو حلف  
لا يكلم فلانا ابدا فكله بعد ما مات لا يحتمل دل هذا على ان الافهام شرط اقول وبالله التوفيق

الفرق بينها ان كل كلمة في هاتين المسئلتين وقع مع المخلوق عليه فحنك وان لم يفهم واما في  
هذه المسئلة وقع كلامه مع غير المخلوق عليه لان يمينه انقذت على الحي والميت غير الحي فلهذا  
لا يحتمل لعدم الفهم والافهام كالحلف لا يكلم احدا فجاء كافر بربد الاسلام فوضعه له  
وما كمله لا يحتمل وليس له ان يمنع عن وصف الاسلام بسبب الحلف لان التوضيف ليس بكلام  
حلف لا يكلم امرته فدخل الدار وما فيه غيرها فقال من فعل هذا وابن هذا ان كان في الدار  
غيرها لا يحتمل وان لم يكن غيرها لا يحتمل وان قال ليت شعري من فعل هذا لا يحتمل وان لم يكن  
في الدار غيرها قال ان ابتدأت بكلام فكذا فالتقيا فسلم كل واحد منهما على صاحبه حنت  
الكالف وكذا لو قال ان كلمتك قبل ان تكلمني ولو كلم الكالف غيره اي غير ذلك الشخص الذي حلف  
انه لا يكلمه وقصد سماعه الى ذلك الشخص لا يحتمل ان لا يبعد في العرف انه كلم اليه لو قال  
لامرته ان شكوت متى الى احنك فانت طالق فجاء اخرها وعندها صبي لا يقبل فقالت  
المرأة يا صبي ان زوجي فعل بي كذا وكذا حتى يسمع اخرها لا تطلق لانها خاطبت العبي دون  
الاخ وهذا مسئلة الحائض سواء يعني لو تكلم حائضا لا يحتمل كذا في الخلاصة والبرازية  
ولو سلم على جماعة هو المخلوف عليه فحنك لوجود الكلام معه وان نواهم دون لا يحتمل  
اي دبانة وامانة القضاء يحتمل على ما في الخلاصة والبرازية ولو قال السلام عليكم الاعلى احد  
لم يحتمل في القضاء ايضا ولو سلم من الصلوة فان كان اماما فيل ان كان المخلوف عليه عن  
يمينه لا يحتمل وان كان عن يسار يحنك لان الاول واقعة في الصلوة دون الثالثة وقبل  
لا يحتمل مطلقا لانها في الصلوة من وجه وان كان ماموما فاجواب فيه كاجوابه فاذا كان  
اماما عند ما وعند ايج يحتمل على كل حال كذا في البرازية وذكر في الخلاصة ان الجواب  
عند ايج وابي يوسف كاجواب فيا اذا كان اماما وعند محمد يحتمل على كل حال ولو وقع  
المخلوف عليه باب الكالف فقال الكالف كي نوايحنك للخطاب وكذا لو قال ليتلدا وليي بيون  
الكاف وكذا لو قال عند عطاسه يرحمك الله يحتمل واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان لا  
بالاشارة ولا بالكتابة واما الاخبار والافرار والبشارة تكون بالكتابة ايضا واما الايمان  
والاظهار والافتشاء والاعلام تكون بالاشارة ايضا وان نوع في كل من الاخبار  
والافرار والبشارة والاعلام والاظهار والافتشاء والاعلام كونه بالكلام والكتابة  
دون الاشارة دين فباينه وبين الله تعالى كذا في فتح القدير والبرازية فلو حلف لا يكلمه



بقتصر على الكشافه واللسان وكذا لو قال لا يجدنه يقتصر على الكشافه ولو قال لا ابشره فكتب  
اليه حنت ولو قال ائ غلاني بشرني بكذا فهو حرق بشره واحد ثم اخر عتق الاول فان بشره  
معا عتقوا وان ارسل احدهم رسولا فان اضاف الرسول الخبر الى المرسل عتق المرسل وان  
وان لم يصفه بعتق فذل ذلك ان البشارة يحصل بالرسول ولو قال ائ غلاني خبرني بكذا فهو حرق  
فلخبره واحد ثم اخر عتق الاول والثاني والكتاب والمرسل الا ان ينوي المشافهه في فعل  
بنينه لانه نوى الحقيقه فذل هذا على الفرق بين البشارة والاجناد واما الاعلام ففي نسخ  
الاصل النسويه بين الاجناد والاعلام والاعلام يحصل بالكتاب والرسالة كالاجناد  
اما الاعلام فلا يتحقق من الثاني لانه لا يتكرر كالبشارة ولو قال الاخر ان علمني بقدم فلان  
فذل فلخبره كاذبا لم يحنت وكذا لو علم كالحالف بقدمه ولو قال ان خبرني بقدم فلان  
فهو كاذب لا اعلام حتى لو خبره كاذبا لا يحنت ولو قال ان خبرني ان فلانا قدم فلخبره كاذبا  
فهو كقوله ان قلت ويحنت ولو قال ان كتبت الي بقدم فلان ان فلانا قدم فهو كاجناد  
ولو قال ان كتبت الي ان فلانا قدم فببدي حرق فكتب بقدمه ولم يكن قدم فلم يحصل الكتاب  
اليه حتى قدم ثم وصل عتق ولو قال ان كتبت الي بقدمه فببدي حرق فقدم والكتاب  
لا يعلم فكتب بقدمه عتق بلغ الكتاب ولم يبلغ كذا في الخلاصة وفيها البضاع كزباد  
حلف بكن سره او لا يظهره او لا يفشيده او ليخفيه فان اخبر به برساله او كتابا او قتل  
له كان هذا الشيء بعينه فاشا برساله اي نعم حنت لوجوه الاظهار وكذا الحلف لا يعلم  
بكان فلان فاشا برساله اي نعم حنت وان عتق بنينه هذه الوجوه الاجناد بالكلية والرسالة  
ذكر احكام ابو نصر انه يصدق قضا وعامة المشايخ على انه لا يصدق قضا ويصدق  
ديانة ولو قال لا يحل له الابادنه فاذن له ولم يعلم انه ككلمه يحنت لان الاذن مشتق من  
الاذن الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق بدون السماع  
فلم يحد الاذن له خلافا لابي يوسف قال لا يحنت لان الاذن هو الاطلاق وان يتم بالاذن  
كالرضا يتم بالرضا في الحاجة الى العلم قلنا الرضا من اعمال القلب ولا كذلك الاذن فان قيل  
انه لو كان له انك تاحصار العبد ما ذونا اذن له مولاه وهو لا يعلم مع انه يصير مائنا  
بلحاجة الى العلم ليعيب بان الاذن هو قلب الحجة في حق العبد والعبد يتصرف باهليته  
نفسه وما لئنه فيثبت بجرد الاذن بدون السماع واما في اليقين فلا حرم كلامه باليمين

الا عند اليقين الاذن صار الاذن متبنا لا بلحه الكلام للحالف فلا بد من الاعلام كذا ولا يخفى  
عليك ان تخصيص اقتضاء الاذن السماع بما عدا ذلك الحجة على طريقة تخصيص العلم والظهور  
معروف في الاصول وفي الخاصة والبرازية لو اذن لها بالعربية وهي لا تعلم لا يقبل ولو  
لا خرجي الا برضائي او بغير رضائي واذن لها وهي لا تسمع او سمعت ولم تفهم فخرجت لا يحنت  
لعدم لزوم العلم في الرضاء بخلاف الابادني او بغير اذني حيث يحنت لان الرضاء يتحقق  
بلاعلمها والاذن لا يتحقق في التجريد لو اذن لها وهي بائمة فهو اذن وفي النوازل ليس باذن  
كالاذن بالعربية والتوفيق بينها ان رواية التجريد على قول ابي يوسف ورواية النوازل على  
قولها لو قال لامرأة ان خرجت بغير اذني فانت طالق ففقت المرأة ونهيت للخرج فقال  
الرجع دعوها تخرج ولا يئنه له لم يكن اذنا ولو نوى الاذن يثبت بالادلة ولو قال لها  
في غيبه لخرجي ولا يئنه له كان على الاذن الا ان نوى لخرجي حتى تطلق ولو قال لها انت  
طالق ان خرجت الابادني او برضائي او بعلي فهذا على كل مرة فان قال عنت به مرة واحدة  
دين في القضاء عندها وفي رواية عن ابي يوسف ولو قال لها اذنت لك ابدا والله  
او كلما شئت فهو اذن لها في كل مرة وكذا لو قال لها اذنت لك عشرة ايام فلها ان تخرج في  
العشرة ما شاءت ولو قال لها ان فلت كذا فقد اذنت لك لا يكون اذنا ولو اذن لها مرة  
ثم نهاها بعد الاذن يعمل بنهيها ولو قال لها اذنت لك كلما خرجت ثم نهاها مع النفي ايضا  
عند محمد خلافا لابي يوسف وفي التثني لو اذن لها ثم قال لها بعد ذلك لا اذن لك  
فخرجت يحنت مطلقا علامته وقال ابو يوسف لا يحنت في الخرجة الاولى فان خرجت  
بعد ذلك بغير اذنه يحنت ومنه انما يعمل فيما بعد الخرجة الاولى وفي المحيط لو قال الا  
باري فالامران يسمعا بنفسه او برسوله وفي لا يحل له شهر فهو اذن ابتداء الشهر من حين  
حلف لانه لو لم يذكر شهر يتايد اليقين لان ما يلي اليقين صالح للحلية البراءة جزء كان من اجزاء الشهر  
والهنا فيهم في سباق النفي فذكر الشهر لا يخرج ما وراءه ففي الذي يلي يئنه دخله فكان  
ابتداء الشهر من حين حلف علامته لانه الحال وهو الغيظ الذي كفته في الحال ونظيره  
اذ البحر شهر لان العمود تراء لدفع الحاجة القائمة في الحال ظاهر فكان ابتداءه من  
وقت العقد ولانه لو لم يغير من الحال فسد العقد كجهالة المدة بجهالة ابتداءها وكذا  
حال الديون ولما الاجل في قوله كملت لك بنفسه الى شهر فينفذ خلاف فقال ابو يوسف



انه لبيان انتهاء المطالبة حتى لا يطالب باحضاره بعد الشهر وقال ابو جهم ومحمد انه لبيان ابتداء  
المطالبة فلا يطالب باحضاره قبل الشهر وفي فتح القدير وهو الاحسن لان الاجل في مثله  
لترفيه فان قيل لو قال والله لا صوم شهر لم يتبين الشهر لما يليه ليجب بانه لو لم يذكر  
الشهر لم يتبادر اليه اما لكونه نكرة في الاثبات او لعدم صلاحية الصوم للتأيد فكان ذكر  
الشهر لمحض تقدير الصوم وانه نكرة فلا بد من تعيينه فيغنيها الحالت لانه هو المتكرر فاليه  
تعيينه بخلاف لا بكلمة شهر لانه لو لم يذكر الشهر يتبادر اليه من غير تعيين ابتداءه من حين حلف  
كأنه في يوم اكله لطلق الوقت لما في الاصول ان اليوم اذا قرن بفعل غير محدد يراد به مطلق الوقت  
الوقت وان قرن بالمتد كالصوم يراد به بياض النهار والكلام غير محدد فيراد به مطلق الوقت  
ويصح نية النهار فقط اي في القضاء فقط لانه يستعمل فيه ايضا وعن أبي يوسف انه  
لا بد من في القضاء كالايدين في الدنيا لانه خلاف المتعارف وايضا وليلة اكله على  
الليل حسب فلو كلفه نهارا لا يجتث ان نهارا اكله على البياض خاصة واعلم ان ههنا ثلث  
عبادات ليلة اكله ونهارا اكله ويوم اكله فالاول على الليل خاصة والثاني على النهار  
خاصة والثالث يعتبر بما قرن به ان قرن بفعل غير محدد كالصوم يراد به مطلق الوقت وان  
به ما يمتد كالصوم يراد به بياض النهار وقالوا في وجه كون الكلام غير محدد ان عرض لا يقبل  
الاستعداد لا يتجدد لامثال كالغريب والجلوس والسفر والركوب والقتل ومحوها ولا يخفى  
عليك ان امر المماثلة لما يستقيم عند موافقة الكلام الثاني للاول صورة ومعنى لكن الثاني  
يفيد معنى غير مفاد للاول فليس مثله فان قيل الكلام مشعوب الى جزو استحبابه وامر  
ومعنى فلا يحمل على الكلام المطلق انه محتمل فيكون غير محتمل فلنا كما لا يحمل عليه انه محتمل كذلك  
لا يحمل عليه مطلقا انه غير محتمل اذ كل نوع منه على هذا التقدير ممتد فالاول ان يقال  
ان اسم الكلام ليس الا الفاظ مفيدة معنى كيف ما كان فتخففت المماثلة من نوع الاول  
اولا ولذا قال الشيخ عبد العزيز الفقيه ان الطلاق ما يمتد لان الكلام ما يمتد يقال كلفه يوما  
كذا في تقديره وان كلمة الا ان يقدم ريدا او حتى يقدم او الا ان ياذن ريدا او حتى  
ياذن فكلمة قبل ذلك حنت ولو كلفه بعد القدوم والاذن لا يجتث لانه غاية واليمين  
باقية قبل الغاية ومنهية بعدها فلا يجتث بالكلام بعد انتهاء اليمين هذا فيما اذا قرن  
بما يدل على الغاية والاذن ولا بد ان يعلم ما يدل على الغاية وما لا يدل عليها في الخلاصة

لو قال لامرانه انت طالق اخرجت الا باذن او برضائي او بعلي فهذا على كل مرة ثم ذكر انه لو قال لها  
ان اخرجت من الدار بغير اذني فانت طالق فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه  
حنت ولو قال لها ان اخرجت من الدار حتى اذن لك فاذن لها مرة بنتي اليمين فلو خرجت بعد  
ذلك بغير اذنه لم يحنت وان نوى بكلمة حتى الا صحت نيته قضاء ودبانه وان نوى بقوله  
الا حتى صحت نيته دبانه لا قضاء ولو قال لها كلما اخرجت الدار بغير اذني فانت طالق تشترط  
الاذن في كل مرة ولو قال لها متى خرجت او متى ما خرجت من الدار بغير اذني فانت طالق  
فخرجت مرة باذنه ثم مرة اخرى بغير اذنه لا يحنت وقيل في قوله متى ومتى ما تشترط الاذن  
في كل مرة وفي كلمة حتى والا ان اذن مرة بكفى ولا بد ان يفرق بين الا باذن وبين الا ان ياذن  
على ما مر في اول باب اليمين في الدخول والخروج وان مات ريد سقط الحلف خلافا  
لأبي يوسف لانه تصور التبريس بشرط عنده فقد سقط الغاية يتبادر اليه فاني وقت  
كلمة فيه يحنت ولها ان كمنوع عنه كلام بنتي بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت متصور  
الوجود فسقطت اليمين لا تنقضاء تصور ابر فان قيل عادة احيوان مكنته فيجب ان لا يظلم  
اليمين كانه ليقبل ريدا وهو عالم بونه على ما مر قلنا ان اليمين انقذت على القدوم والاذن  
في حيونه القائمة لا المعادة بعد موته وهو غير المعادة لاحالة وفي البرازية الدين والولي  
او السلطان او الزوجة حلفوا المديون او العبد او واحدا من الرعية او الزوج على ان يخرج  
من ابلدة الا باذنه فمات المديون او قضى الدين او مات المولى او عتق العبد او خرج عن  
ملكه او عزل المولى او زالت الزوجة عن ملكه سقطت اليمين ولا تقود بعد عود الولاية  
للمولى والسلطان او تزوجت المرأة كذا في الخلاصة ثم قال وعلى هذا العامل لو حلف رجلا  
ليرفق ابنة كل داعي يعرفه في محلته فلم يعلمه حتى عزله السلطان سقطت اليمين ولو بعد  
ابدا وان الحالف علم ببعض ذلك فاخر رفعه حتى عزله حنت في يمينه ولم ينفعه رفع  
ذلك الا ان يفي ان يرفع ابنة على كل حال وقد ذكرنا عن السلف ان اليمين على نية الحالف  
ان كان مظلوما وعلى نية المستخلف ان كان الحالف ظالما ثم قال انها ولو حلف لا يخرج امرأته  
من هذه الدار ولا عبيده فبانت المرأة ونجح العبد عن ملكه خرجا من الدار حنت ولا بد  
في القضاء ان نوى التقييد بحال قيام الزوجية والملك انتهى ولا يخفى على ان هذا ما فسر  
لما ذكرناه من البرازية والخلاصة من ان اليمين سقطت بخروج العبد عن ملك المولى



وبزوال الزوجية اللهم - الا ان يحل هذه المسئلة على قول ابى يوسف من انها لا تسقط عنه لعدم  
اشتراط تصور البر ثم قوله لا بد من في القضاء اذا نوى التقييد بحال بناء على ظاهر الرواية  
وعليه الفتوى على ما في البرازية وذكر الحنفية فانه يصدق وهذا الخلاف بناء على جواز  
تخصيص العام بالنية وعدم جوازه فالحنفية وجوزه وفي ظاهر الرواية لا وعلى هذا قالوا  
في كل امرأة تزوجها فلان ونوى امرأة من بلد كذا يصدق عند الحنفية لا يصدق  
في ظاهر الرواية وعلى هذا لو اخذ منه درهما وحلقة على انه ما اخذ منه شيئا ونوى  
الدنانير فاحصاف جوزه وفي ظاهر الرواية لا وفي البرازية اذا اخذ بقول الحنفية  
فيما اذا وقع في يد الظلة لا باس به هذه في القضاء وفي الديانة يصدق في الاموال  
كلها بخلاف بين الحنفية وغيره وفي الخلاصة نقلا عن الفتاوى رجل قال  
لامرأته ان دخلت دار فلان فانت طالق فمات فلان فصار ميراثا فدخلت  
ان لم يكن على الميت دين مستغرق لا يحنث وان كان فقال الفقهاء ابو الليث لا يحنث  
ايضا وعليه الفتوى لان التركة ان لم يملكها الورثة لقيام الدين لا يبقى على ملك الميت  
حقيقة انتهى وفي لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب  
دابة او لا يركب عبده ان عتق كل من الطعام والدار والثوب والدابة والعبد بالاشارة  
البيان يقول طعام فلان هذا او داره هذه او ثوبه هذا او دابته هذه او عبده هذا  
وزال كل من هذه الاشياء عن ملكه بالبيع والهبة سواء زال الى الخالف او الى غيره  
ولو اجر تلك الدار فيه روايتان ففي قاضيهما حلفان لا يدخل دار فلان فاجر فلان  
داره فدخلها الخالف هل يكون حاشا فيه روايتان قالوا ما ذكرانه لا يحنث قول الج  
وابى يوسف لان عندهما كما يبطل الاضافة بالبيع يبطل بالاجارة والتسليم وملك  
العبد المغير انتهى ولا بد ان لا يسكن فلان في تلك الدار بعد الاجراء عن ملكه في عدم  
حنث الخالف حتى لو حلف لا يدخل دار فلان ولخرج فلان داره عن ملكه بالبيع والهبة  
او الاجارة لكن سكن فلان في تلك الدار بعد اجراءه عن ملكه ودخل الخالف فيها  
يحنث ايضا لان الاضافة برادها نسبة السكنى مطلقا الا ان ينوى فعل ما نوى  
كما في قاضيهما حيث قال رجل حلف ان لا يدخل دار فلان فدخل دار او فلان  
ساكن فيها مع امرأته والدار المرأة حنث وهل الخالف بعد ذواله عن ملكه ما منع منه

بالخلف بان ياكل الطعام ويدخل الدار ويلبس الثوب ويركب الدابة ويكلم العبد لا يحنث عند الج  
وابى يوسف خلافا للحنث في العبد والدار وكذلك في الطعام والثوب والدابة وتخصيص  
الخلاف بالعبد والدار ليس على ما ينبغي له ان الاضافة في الكل للتعريف وما هو للتعريف  
يلغى عند وجود ما هو بلغ منه في التعريف والاشارة بلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة بالكلية  
فاذا لفت الاضافة فيها اعتبرت الاشارة فيتعقد اليقين على حصول ذات المشارة اليه ولها  
انا لان الاضافة للتعريف بل لبيان ان الداعي الى اليقين معنى في المضاف اليه لان هذه الاعيان  
الملكوتية هي الطعام والدار والثوب والدابة والعبد لا يميز ولا يعارى لذواتها بل معنى  
في ملكها فيتعقد اليقين بحال قيام الملكية فيها لقيام المعنى الداعي اذ ذاك وقوله الاضافة  
تلفوا بالاشارة قلنا نعم ولما تلفوا بها اذ لم تفد فائدة اخرى غير التعريف وهما افادت  
وهي بيان بجران صاحبها فيفظ حقه منه فيعتبر منها لفائدة الاشارة للتعريف والاصا  
بيان مناط الجهر هذا واعلم ان زفر والشافعي واحد ومالك مع محمد في هذه المسئلة  
وقد رجحه ابن القزويني العبد والدار بان العبد وان كان ساقط المنزلة لكنه قد يقصد  
بالجهران والخالف لو اراد بجرانه لاجل سيده لم يحنث الى الاشارة فلا اشار اليه بقوله هذا  
علم ان مراده قصده بالجهران وكذلك الدار ولكن العبد يظهر لظهور صحة قصده بالجهران  
كما في المرأة والصدق على ما سبى في هذا كلامه وما ذكر من ان كل منها فائدة قد يدفع بان الاضافة  
لشتمل بالفائدة فانها ايضا تعرف الشخص المخلوق على بجره كما تفيد الاخر وجوابه ان  
الاشارة كما تفيد التعريف يحصل بها التخصيص ايضا وهذا لا يحصل بالاضافة وحدها  
فانه لو قال عبيد فلان انقذت على كل عبد له وفي قوله عبيد فلان هذا لا يحنث  
بكلام عبيد اخر لفلان وان كانت الاضافة تفيد ان سبب بجر العبد نسبة لسيد  
لكن الحنث في الايمان لا يثبت بالقياس بل بفعل عين المخلوق عليه ثم هذا الخلاف  
اذا لم تكن له نية اما اذا نوى لا يدخلها ما دامت الدار لفلان او لا يدخلها وان زالت  
الاضافة الى فلان فعلى ما نوى لانه شدد على نفسه في الثاني ونوى محتمل كلامه في  
الاول وروى عن ابى يوسف شذوذ في دار فلان هذه انه يحنث بعد زوال الاضافة  
قالوا وليس بشئ قال في الخلاصة رجل حلف لا يدخل دار امرأته فباعته هي تلك الدار  
واستاجرها الخالف من المشتري ودخلها فبطلت كانت كراهية الدخول لاجل المرأة



سقطت البين وان كانت الكراهية لاجل الدار يحنث ولو حلف لا يكلم امرأة فلان هذه فكلها بعد  
زوال الكراهية يحنث ولو كانت البين بغير اشارة لا يحنث عندها خلافا لخذ وقال في البحر  
لو حلف لا ياكل من ملك فلان او ما ملكه فلان فخرج شئ من ملكه الى ملك غيره واكله  
الحالف لا يحنث ولو حلف لا ياكل من مال فلان فغصب منه حنطة فطحنها او دقها  
فخبزه واكله حنث وقيل لا يحنث وفي الملك المتجدد بعد الحلف بان لم يكن له وقت الحلف  
طعام ولا دار ولا ثوب ولا دابة ولا عبد ثم اشتراها فاكل الطعام ودخل الدار ولبس  
الثوب وركب الدابة وكلم العبد او كان وقت الحلف ثم ازاله ثم اشتراه قبل الحلو فحل عليه  
لا يحنث اتفاقا لعدم وجود هذه الاعيان حين حلف فلم ينفذ البين في حقها اعتبارا  
بالاشارة وان لم يبين هذه الاعيان بالاشارة بل يقول لا ياكل طعام فلان ولا يدخل  
دار فلان ولا يكلم عبد فلان ولا يركب دابة فلان لا يحنث اي بالاتفاق بعد الروايات  
ملكه بالبيع ونحوه سواء زال الى الحالف او غيره ويحنث بالمتجدد في ملكه بلحد المعنيين  
المذكورين اتفاقا ولو حلف لا ياكل من بستانك فاكل من ثمرة المتجدد بعد الحلف او من ثمرة  
القائم عند الحلف سواء كان القائم متصلا بالبستان عند الحلف او منقطعا عنه نحو  
الى بيته يحنث ثم الاصل ههنا ان المعنى في غير المعين وجود الملك عند فعل الحلو فحل عليه  
لا عند احوال لازوات تلك الاعيان لعدم الاشارة اليها وانما كدعي الى البين هو المعنى لوجود  
في ذات الاضافة المضاف فاذا اكل او دخل او لبس او ركب او كلم تلك الاعيان المضافة  
الى فلان وقت وجود هذه الافعال المحلوفة عليها اضافة ملك حنث سواء كانت تلك  
الاعيان موجودة في ملكه وقت الحلف او تجددت بعده قبل هذه الافعال ولما لو  
تجددت بعد وجود هذه الافعال لم يحنث لعدم شرط الحنث وعن ابي يوسف في رواية  
شاذة انه لا يحنث في المتجدد من الدار فقط لان الملك لا يتجدد في الدار عادة بل هو  
اول ما ينشئ واخر ما يباع ففقدت البين المضافة الى الدار بالقائمة منها في ملكه وقت  
البين وعنه في رواية اخرى تنفذ البين في الجميع بالقائم في ملكه وقت الحلف والجواب  
ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه والعرف مشترك فلا يصلح مقيدا واعلم ان المراد من  
اضافة الدار الى فلان هي نسبة السكنى اليه وهي تم نسبة الملك والى الجارة والعارية  
حتى لو قال لا يدخل دار فلان فدخل دارا سكنها فلان بالاجارة او العارية يحنث ان لم ينو

حقيقة الملك وان نوى حقيقة الملك تصدق لانه نوى ظاهر محتمل لفظه وفي ايمان فاضل  
لو حلف ان لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان بالاجارة او عارية يحنث  
في بيته وان دخل دارا حلوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا وكذا لو حلف لا يدخل  
بيتا فلان فدخل بيتا وفلان ساكن فيه باجارة او اجارة كان حاشا ولو حلف لا يدخل  
دار فلان فدخل دارا بين فلان وغيره لكن فلان ساكن فيه يحنث انق وهذا كله فيما يضاف  
الى فلان اضافة ملك ثم شرع في بيان ما يضاف اليه اضافة غير اضافة الملك فقال  
وفي لا يكلم امرأة اي امرأة فلان او صديق يحنث في المعين بالاشارة بعد الاشارة لانه  
والعادات تصدق به وهذا بالاجماع لان الحرف يقصد بالبحر ان لانه كانت لاصفة  
لخص التعريف والداعي المعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم تعينه للبحر ان كون المضاف  
ايضا صليحا لذلك واذا كانت الاضافة للتعريف المحض لم يشترط دوامها للاستغناء  
عنها بعد التعريف بخلاف ما تقدم من اضافة الملك لان المضاف اليه متعين للبحر ان هذا  
على ما مر فان قيل يجوز ان يقصد الدابة والدار والعبد لدولتها للبحر ان لشومها على ملأ  
في الحديث قلنا ذلك احتمال لم يقرن بعرف فلا يكون معبرا وفي غيره اي غير المعين  
من المرأة والصديق لا يحنث في رواية الجامع الصغير وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف على  
ما ذكره في الاصل من الاصل فيه انه يحتمل ان يكون غرضه هي ان كل من المرأة والصديق  
لاجل المضاف اليه لادانها ولهذا لم يعينه فلا يحنث ويحتمل ان لا يكون كذلك بل لدانها  
فيحنث فلا يحنث بعد زوال الاضافة اليه بالسك لان رواية عن محمد وهي رواية  
الريادات والاصل فيه ان كل من المرأة والصديق قد يجران لدانها قصدا فيكون  
الاضافة للتعريف وما كان للتعريف لا يشترط دوامه فيعلق الحكم بعين كل منهما ويحنث بالمتجدد  
من المرأة والصديق الغير المعين بالاشارة على المعنيين المذكورين في المتجدد اتفاقا  
هذا عندهما وعند محمد لا يحنث لما مر من ان الاضافة للتعريف فيكون العادات لدانها لا  
للمضاف اليه والمتجدد غيرها ولها ان عاداتها ليس لدانها بل يحتمل ان يكون للمضاف اليه  
وهذا فيما اذا لم يكن له بيته والافضل ما نوى لانه نوى محض كلامه واعلم ان ههنا اصلا يشق  
عليه ما ذكره المص وغيره من الفروع وهو انه اذا حلف على بحر ان محل مضاف الى فلان  
كلما ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يركب دابته او لا يكلم عبده او زوجته او صديقه



فلو شك ان هذه الاضافة في اكل معرفة لعين ما عقد اليمين على هجره سوا كانت اضافة ملك  
كعبده وداره ورايته وثوبه وطعامه او اضافة نسبه اخرى غير الملك كزوجته وبناته  
فاذا كانت هذه الاضافة مطلقا معرفة لعين ما عقد اليمين على هجره فبعد ذلك اما ان يقرن  
به لفظ الاشارة كقوله لا اكل عبيده هذا او لا فعلي فتدبر عدم الاشارة الظان الداعي  
الى اليمين كراهته في المضاف اليه والا تعرفه باسم العلم ثم عقبه بالاضافة ان عرض  
اشراك مثل لا اكل راشد عبيد فلان ليزيل الاشتراك العارض في اسم راشد فلما اقتصر  
على الاضافة ولم يذكر اسمه ولا اشار اليه كان الظان تعق في المضاف اليه والاحتال  
ان يجر بفضا لذاته ايضا كالزوجة والصديق فلا يصار اليه بالاحتمال وحيث فاليمين  
منعقة على هجر المضاف حال قيام الاضافة وقت الفعل فبان كان موجودا وقت اليمين  
ورامت الاضافة الى وقت الفعل وانقطعت ثم وجدت بان باع ثم استرد او لم يكن وقت  
اليمين فاسترد عبيد فكل حنت وكذا لو لم يكن له زوجة فاستحدثت زوجة حنت ولو  
ارتفعت النسبة الثابتة التي صحت الاضافة بسببها بان باع فلان عبيده وداره وثوبه  
وطلق زوجته وعادى صديقه فكل العبد والزوجة والصديق ودخل الدار والبسر  
الثوب لا يحنث على تقدير ان يقرن به الاشارة لم يحنث في الملوكة من العبد والدار والثوب  
والداية وحنث في غيره من المرأة والصديق بعد زوال الاضافة عند ايجح وابي يوسف  
وعند محمد يحنث في اكل على امر بيا نه هذا وفي الخلاصة رجل قال والله لا اكل من  
طعامك والمخلوق عليه بيع الطعام فاشتره منه فاكل حنت وكذا لو قال لا البسر  
من ثيابك والمخلوق عليه بيع الثياب فاشتره منه فلبس حنتا حتى وهذا مخالف لما مر  
من الاصل المذكور وما ذكره المصنف من انه لا يحنث بعد زوال الاضافة على تقدير عدم  
الاشارة فلا بد ان يقيد ما ذكره بعدم كون فلان بايع ذلك العين للمخلوق على هجره كذا في  
البحر والحنث باكل من كسب فلان فاوصى له انسان فاكل كالحالف منه يحنث ولو ورت  
المخلوق عليه فاكل كالحالف منه لم يحنث والفرق ان الكسب ما حصل له بجنعه كخذه من بيت  
او قتله في العقود وفي الوصية فتولد بخلاف الميراث ان الملك يثبت فيه بغير صنعه فلا  
الى سببه ولو استرد كالحالف من المخلوق عليه ما اكتسبه المخلوق عليه واكله لم يحنث  
لان شرط احتياكل مكسوب فلان وهذا اكل مكسوب نفسه ولو اكل كالحالف ما ورت

من المخلوق عليه يحنث لانه كسب المخلوق عليه حتى يجدت فيه كسب اخر بخلاف ما لو وهب المخلوق  
لحالف شيئا وقبضه كالحالف واكله فانه لا يحنث لانه خرج عن كسب المخلوق عليه بقبض  
الحالف لانه صار كسبا كالحالف بالقبض فصار اكله مكسوب نفسه وكذا لو اوصى المخلوق  
لحالف فاكله كالحالف لا يحنث كخروجه عن كسب المخلوق عليه ايضا والمهر كسب المرأة وكذا  
اراش الحنايات وفي البحر عن الذخيرة لو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك  
بينه وبين غيره يحنث لاطلاق الطعام على القليل والكثير بخلاف الدار والثوب وخنث ما  
لو حلف لا ياكل طعام فلان فاكل من طعام مشترك بين كالحالف وبين فلان لا يحنث لان  
اكل كالحالف هو من حصته وقيل انه يحنث على ما في الخلاصة من الفناوى ولو حلف  
لا ياكل من خبز فلان فاكل من خبز بينه وبين غيره يحنث بخلاف ما اذا حلف لا ياكل  
من رغيف فلان فاكل من رغيف بينه وبين اخر لا يحنث لان اسم الخبز يطلق على القليل  
والكثير ولا كذلك اسم الرغيف ولا يكلم صاحب هذا الطبلسان بقاعة صاحبه فكل  
حنث لان هذه الاضافة لا يحنث الا التعريف لان الانسان لا يمارى لغيره في الطبلسان  
فصار كما اذا اشار الى صاحبه بدون الاضافة اليه لا اكله حينا او زمانا او اكله  
او الزمان ولا ينة فهو على سنة اشهر لان الحين قد يراد به اربعون سنة وقد يراد به  
الزمان القليل وقد يراد به سنة اشهر وهو الوسط فينصرف اليه لان القليل لا يقيده  
بالمع لوجود الامتناع فيه عادة بل يميني والمديد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة  
الابد فلو اراده لم يذكر الحين بل يقول ابد ولو سكت عنه نأى اليمين فيحنث ذكر لا بد  
له من فائدة فقيس الاوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين ومعها اي مع اليه  
ما نوى لانه حقيقته كلامه وفي فتح القدير لو قال اول يوم من احر هذا الشهر فهو على  
السادس عشر منه ولو قال احر يوم من اول هذا الشهر يقع على الخامس عشر منه  
وان قال لا اكله الدهر او الابد فهو على المرأى بالانفاق بينهم عند بعض اصحابنا والخضار  
صاحب الهداية وقال بعض اصحابنا ان الدهر المعروف على سنة اشهر عندهم ولو قال  
دهر فقد توقف الامام ابو حنيفة حيث قال لا ادرى ما هو وهو الصحيح وقيل لا فرق عنده  
ايضا بين المعروف والمكتر في اكل على امر وعندهما هو اي المكتر كالزمان في اكل على  
سنة اشهر لانه يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رايتك منذ دهر ومنه في



والأصح ان التلغات لا تدرك بالقياس والعرف لم يعرف استمراره لاختلافه في الاستعمال  
ولو قال ايام او شهور او سنين فليثلثة اي بالانفاق على رواية الجامع الكبير وذكره  
كتاب الايمان انه على عشرة كان في المعرف والاول اصح على ما في شرح الطحاوي للاسبوع  
لانها ذكرت منكرو ولا دلالة لها على الحبس والعهد فيقع على اقل الجمع وهو ثلثة فان قيل  
قد صرح في الجامع الكبير ان دهورا وزمنه مثل ايام و سنين في الوقوع على ثلثة بالامام  
فيلزمه ان اباح يقول ان دهورا منكرو يقع على ثلثة عنده فيكون كل دهر سنة اشهر كما هو  
قولها والحكم في الجمع موقوف على معرفة الأفراد فكيف حكم في الجمع وتوقف في المفرد وجب  
عنه بان ذلك فرع مسئلة الدهر على قول من يدعي معرفة الدهر فكانه قال من وقف على  
معنى الدهر محجب عليه ان يقول في الجمع المنكر منه ثلثة كان في الازمنة والايام وان عرف  
باللام كل من الايام والشهور والسنين والجمع والدهور والازمنة نحو لاجله الايام  
او الشهور او على عشرة من كل منها فغير الازمنة ظاهر وامان في الازمنة فلزمه خمس سنين  
لان كل زمان سنة اشهر عند عدم البينة فيكون العشرة منها خمس سنين كاياما كثيرة لانه  
لما وصفه بالكثرة علم ان لم يرد به الاقل وهو الثلث فيصرف الى اليهود كما عرف باللام  
فغده للعشرة وعندنا للاسبوع وعلى هذا لو قال ان خد مني اياما كثيرة فانت حتر  
فغده للعشرة وعندنا للاسبوع وان لم يصفه بالكثرة فيصرف الى ثلثة على ما ذكرناه  
انفا وقال على جملة اي ايام الاسبوع وعلى سنة اعني اثني عشر شهرا عريضا في الشهور  
وعلى العريضة السنين والجمع والدهور والازمنة والاصل هنا ان حرف التعريف اذا دخل  
على الجمع فيصرف الى اقصى ما ينطلق عليه اسم الجمع عند الجمع وهو العشرة وهو اليهود  
المفارق بينهم فيما اذا وقع ميز العدد قبله لان الناس يقولون في المعرف ثلثة ايام واية  
ايام العشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون احد عشر يوما واثنى عشر يوما ومائة يوم  
فكانت العشرة منتهى ما قطع بارادته بلفظ الجمع عرفا مستمرا بخلاف ما اذا حلف لا يزوج  
النساء فانه يقع البين على الواحد لتعذر صرفه الى اقصى ما ينتمى اليه اسم الجمع وهو النساء  
ويخلف ما اذا لم يقع ميز العدد نحو تلك الايام ندوا لها بين الناس حيث اريد به جميع  
الايام فان اللام فيه للحبس على سبيل الاستغراق ولا ينكر ان يراد باللام ذلك عند عدم  
العهد ويخلف في قوله ففعلنا هم اثني عشرة اسبعا وان عدة الشهور عند الله اثني عشر

شهر فان اجمع هنا وان اريد به بقينا ما يرد على العشرة لكنه بوجود ذلك فرد مرة لا يصير  
من اللفظ بحيث يصرف اليه متى ذكر وكان اليهود المستتر فيها استعمال فيه لفظ الجمع بقينا  
هو العشرة فمادونها والعشرة منتهى ما عهد شيئا فيجب الحمل عليه فان قيل فما وجد اعتبار  
اقصى اليهود وان كان مادونه معهودا ايضا قلت الوجه ان اللام استغراق اليهود  
لعدم قرينة يقين اليهود المعين **باب في الطلاق والنفاق** قال ابو الوليد كذا  
حنث بالمت لان الموجود مولود فيكون ولدا حفيظة وهو طلاقا فانه يمتنع في المعرف  
ولدا وشرا فانه ينقض به العدة وتصير به نكاحا اذا اراد الدم فتحرم الصلوة والسعي  
جلها وتصير به الامامة ولد فتحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء طلاقا وعناقا ولو قال  
لامته اذا ولدت ولدا فهو اي الولد حتر فولدت ميتا ثم خيا عتق الحي وحده عند الجمع خلعا  
لها حيث قال لا يعق ولحد منها لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما ذكرناه فتخل  
اليدين لا الجزاء لان الميت ليس بمحل للحرية ولا يباح ان يطلق اسم الولد بقيد بوصف الحيوة  
لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكية نظرنه في دفع تسلط الغير ولا يثبت في  
الميت فيقيد بوصف الحيوة كما اذا قال اذا ولدت ولدا خيا بخلاف جزاء الطلاق وحريته  
الام كان في المسئلة السابقة لانها لا يصلح ان وصفا مفيدا للولد بالحي لا يستفادها  
عن حيوة الولد كونها وصفا لغيره فلم يكن الشرط في الاولادة الولد وقد تحققت  
على ما ترى ويخلف نحو اذا اشترى عبدا فهو حر حيث لا يكون الجزاء مفيدا للعبودية  
مكافا للمشتري مع ان عبدا لغيره لا يكون محلا للحرية حتى لو اشترى عبدا لغيره عتق عليه  
واخلت بمينا ثم لو اشترى عبدا لغيره لم يعق لان الحرية بدون الحيوة لا ينفرد  
اصلا فلا بد من تقدير الحيوة لتصح الكلام البينة كان في مسئلة الكتاب وامان ملك الغير  
فقد ينصور الحرية موقوفة على الاجازة فلا يلزم من وجوب تقدير الحيوة لتصح  
الكلام وجوب تقدير الملك له ويخلف نحو ان دخلت فانت طالق حيث لا يكون  
الجزاء مفيدا للمرأة بكونها في عصمته مع ان للمرأة التي ليست في عصمة لا يكون محلا  
للطلاق حتى لو طلقها وانقضت عدتها ودخلت الدار اخلت بمينا ولم يصرف قوله  
ان دخلت الدار في عصمتها لانها بعد انقضائها عدة نصير محلا للطلاق موقوفة على كمالها  
لا ترى انه لو قال ان تزوجتك فانت طالق صح طلاقه وتوقف على كمالها فتطلق عنده



بذلك الطلاق وفي فتح القدير نفاذ عن الأيضاح لو قال أول عبد دخل على فهور فاحل عليه  
عبد ميت ثم عبد حتى يعقني حتى لا يتفق على الصحيح لأن العبودية لا تبقى بعد الموت وفي أول  
ملكه فهور فملك عبد اعنق لأن الأول اسم لفرد سابق وقد وجد ذلك ولو ملك عبد من معا  
ثم اعنق لا يعق واحد منهم لانعدام النفس في الأولين والسبق في الثاني فلم يتحقق الشرط لعق  
الأولية بخلاف ما لو قال أول عبد ملكه فهور فاشترى عبدا ونصفا معا عتق انما لوجود  
الشرط ولو زاد وحده بان قال أول عبد ملكه وحده فملك عبد من ثم ملك اعنق الآخر  
أي الثالث لأنه يراد به المقرض في حالة الشراء لأن وحده للحال من حيث الكفة والثالث سابق  
في هذا الوصف بخلاف زيادة قوله واحدا حيث لا يعق الثالث فيه لأن واحدا يعقني نفى  
مشاركة في الذات ووحده يقتضي نفها في الكفل المقرون ببدون الذات ولهذا صدق  
الرجل في قوله في الدار رجل واحد وان كان معه فيها صبي وامرأة وكذب اذا قال فيها رجل  
وحده فاذا قال واحدا فقد اضاف العتق إلى أول عبد مطلق لأن واحدا لم يفد امرأته على  
ما افاد لفظ أول فكذا حكمه حكمه واذا قال وحده فقد اضاف العتق إلى أول عبد لا يشاركة  
غيره في الملك ولو قال اعنق عبد ملكه فمات المولى بعد ملك عبد واحد لا يعق لأن الآخر  
فرد لاحق ولا بد له من سابق ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو مات المولى بعد ملك ملك  
عبد من مسبقين بان اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لأنه فرد لاحق فاتصف بالآخرية  
من ملكه من كل ماله عند البيع ان اشتراه في حال الصحة والاعتق من ثلث ماله على ما في  
فتح القدير وعندهما عند موته من الثلث سواء اشتراه في الصحة او في المرض لأن الآخرية  
لا تثبت الا بعد شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فقتصر  
عليه في البيع انه قد اتصف بصفة الآخرية حين شراء بعد الأول لكنه بعرضية الزوال  
ثم لما مات قبل ان يشتري غيره عرفنا بموته انه اعنق عبد ملكه فكان الموت معرقا والشرط  
ثبت يوم شراء فبين به انه عتق من ذلك الوقت كما لو قال لامرأته ان حلفت فانت طالق  
فراحت الدم لا يحكم بطلاقها في حال بل حتى يموت ثلثه ابام فاذا امتد ظهر انهاء طلق حين  
ماتت انما حين ظهر ان ذلك الدم كان حيا فيها واحدا ان العتق ثبت عند الموت مستندا  
لوقت وجود الشرط لا مقتصر عليه وعلى هذا الخلاف في امرأة تزوجها فمضى طلقا ثلثا  
فماتت ثم امرأته ثم مات فعنده يقع الطلاق من وقت تزوج على طريق الاستناد

وعندها يقع عند الموت مقتصر عليه فلا ترتب عندنا خلافها فلا ترتب لانه يجعل فورا  
بالطلاق والباين عندها لانها حكم بطلاقها في الخبر من حيوة ويلزمه مهر واحد  
ان كان دخل بها وكذا ان لم يكن دخل بها لانتهاء النكاح بالموت وتقتد بامد الاجلين من  
عدة الطلاق والوفات عند محمد وعندنا في يوسف عدة الطلاق لا غير ولو كان الطلاق  
حقيقا كان عليها عدة الوفاة ونحوه وقال ابو حنيفة لما كان وقوع الطلاق من وقت التزويج  
على ما مر وقد دخل بها كان لها المهر بحكم التحول بنسبه ونصف مهر بحكم الطلاق قبل الدخول  
وتقتد عدة الطلاق بلحداد ولا ارت وفي كل عبد يشترى بكذا فهور فبشره ثلثة  
متفرقون عتق الأول لأن البشارة حصلت منه وقد ذكرنا ان البشارة يحصل باللسان  
والكتابة ولو بشره معا عتق جميعا لأن البشارة تحققت من الجميع ولو قال من اخبرني  
ان فلانا قدم او بقدم فلان مثلا عتقوا في الوجهين اما في الوجه الثاني فظ واما  
في الأول فلان عدم علم الخبر به لما الخبر به ليس بشرط في الخبر فيعد حصول العلم به  
بأخير الأول يصح الخبر بعده بخلاف البشارة لأن عدم العلم لما بشر به شرط فيها الايمان  
عن خبر سائر بغير بشرته الوجه ليس للبشره علم عرفا واما في الكفة فكونه سارا ليس  
بشرط بل هي عبارة عما يغير البشارة سارا او ضارا قال قتادة فبشرهم بعذاب اليم ولكنه اذا  
وقع بما يكره قرن بذكر ما به الوعيد كانه هذه الآية فان قيل يجوز ان يكون في  
الكفة ايضا خاضا بالمحبوب وما ورد في المكروه مجاز فلنا يمنع مادة اشتقاقه  
لانها مشتقة من البشارة وهذا يفيد ان ذلك الخبر اثره البشارة ولا شك ان الإيمان  
بما يخافه الانسان ويضطره بوجوب تغير بشرته في المشاهد المروى كما يتغير بالمحبة  
الا ان بناء الايمان على العرف لا على الكفة فهذا الصدق شرط فيها مثل السرور في الرعي  
اشترطه في كل من البشارة والخبر واورد على اشتراطه في البشارة بان تغير البشارة  
كما يحصل بالاخبار السار صدق كذلك يحصل كذا با وجيب بانه ليس بمفيد وفي فتح القدير  
والوجه فيه نقل الكفة والعرف يعني يجوز اشتراطه في العرف لا في الكفة واشترطه  
في الخبر ليس على اطلاقه بل لما اشترط فيه ان عدى الخبر بالباء بان قال من اخبرني  
بقدم فلان لان الباء تفيد الصاق الخبر بنفس القدم بخلاف ما لو قال من اخبرني ان  
فلانا قدم فان الصدق لا يشترط فيه بل كل من اخبره صدقا او كذا با عتق كذا في فتح القدير



واطلاق النص ينظم الوجهين على ما اشرنا به في تفسيره ولو نوى كفارة بشرائه سقطت  
الكفارة وتخلو فالزور والشافعي ومالك واحد وهو قول الجرح اولاً لان العلة للعقوبة القرابة  
المحرمة لا الشراء القريب لانها التي ظهر اثرها في وجوب الصلوة كالنفقة فهو كالتورث في العقوبة  
وانما الملك شرط عملها سواء حصل بطريق الشراء او غيره كالكسب والادب واما ان يكون  
الشراء بنفس العلة فلا لانه لا يثبت للملك والعقوبة لا زالت له وبهذا تناف فلا يكون العقوبة  
مقتضاه فاذا كانت العلة هي القرابة فلا تفيدها عند الشراء ما لم توجد عند العلة ولما  
ان شراء القريب اعتنا في قوله عم لم يجزى ولد عم والده الا ان يجده ملوكا فيشترى حقيقة  
رواه السنة البخاري كلهم من حديث سهل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة معناه  
لشترى حقيقة بذلك الشراء للجمع على انه لا يحتاج في اثبات عتقه الى اعتناق زائد  
بعد الشراء وهذا يفيد العلية كانه قولهم سقاء فارواه اي بذلك الكسب ضربه فواجبه  
اي بذلك الضرب سبي فيجدي بذلك السهو وقد اقرنت ائنيته به فوجب القول بجواز لاقران  
ائنيته بعلة العقوبة ويدل على ان الشراء علة موجبة للعقوبة ان الرجل لو اشترى بصفه ائنيته  
من احد اشريكين يضمن بضمب الاخران كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا للعقوبة لان  
الشراء يوجب للملك والملك يوجب للعقوبة في القريب فيضاف للملك مع حكمه الى الشراء  
لاننا احداثا به وهذا كمن رمى انسانا فاصابه فمات قتل به كانه ضرب عنقه بالسيف  
لان الرمي يوجب بفوز السهم ومضيه في الهواء والنفوذ سبب الوقوع في الرمي اليه و  
الوقوف سبب الجرح والجرح سبب السراية والسراية سبب الموت فيضاف كله الى الرمي  
الذي هو علة ولان العقوبة صلة وللملك تأثير في الصلوات شرعا حتى يجب الزكوة باعتبار  
الملك صلة للفقر كما ان للقرابة تأثير في الصلوة فوجب كون مجموع القرابة والملك  
علة للعقوبة كما انه علة ذات وصفين والشراء علة بخبرته اعني الملك فيجوز اضافة العقوبة  
الى الملك لان الحكم متى تعلق بعلة ذات جزئين يضاف الى اخرها لان تمام العلة به ويجوز  
اضافته الى الشراء لان الحكم كما يضاف الى العلة كذلك يضاف الى علة العلة فاذا نوى  
عن كفارته عند الشراء صحت لاقران ائنيته بالعلة بخلاف ما اذا ملك ذنبه بالارتجاف  
لا يقع عن كفارته وان نواه لان الملك فيه ضروري فلا يتصور فيه ائنيته قبل وقوع العقوبة  
بل انما يتصور بعد العقوبة فلا يفيد بخلاف ما اذا وهب له او وصي او تصدق عليه فيه

فقبله ونوى عند القول ان يعقوب عن كفارته يصح لسبق ائنيته مخارا في مناظره فساد قولهم  
علة العقوبة هي القرابة لان العقوبة لا يثبت قبل تمام العلة هذا فان قيل ان شراء القريب اما ان  
يثبت به الملك للمشتري او لا فعلى الاول لا يكون مريدا للملك ان ثبت الشيء بعينه لا يكون مريدا  
له فلا يقع به العقوبة وعلى الثاني لا يعقوب عليه لانه لا يعقوب فيها بملكه ابن ادم لجيب عنه انه ثبت  
ابتداء مريلا بقاء يعني ان الشراء الجرح القريب عن محلية الملك بقاء كما انه يخرج الحر عن محليته  
ابتداء وبقاء لا بشراء امة استولدها بالكناح بان تزويج امة الغير فولدت منه وقال  
ان اشترى نيك فانت حرة عن كفارة يميني فانها لا يعقوب عليه لوجود الشرط ولا يجزى به عن الكفارة  
وان صرح به في التعليق لان حرثها مستحقة قبل الشراء فلا يضاف الى اليمين من كل وجه  
والواجب ما يستحق حرثه به من كل وجه فان قيل ان القريب مستحق للعقوبة بالقرابة كما  
ان ام الولد مستحقة له بالا سنيلا فلما بالتم الولد لم يجز عن الكفارة كما يجزى القريب  
اجيب بان الا سنيلا وفل اختيارى من جهة المستولد فكانت الحرية من جهتين جهة الاستيلاء  
وجهة الشراء فلم تنفع عن الكفارة من كل وجه بخلاف القرابة فانها ليست كذلك لانه لم يكن  
قبل الشراء اعتق من وجه فلم يكن من جهة القريب جهة الحرية سوى الشراء فاذا اشتراه  
بنية الكفارة يصح عنها او عبد حلف بعنقه بان قال اشترى نيك فانت حرة فاشتراه ناويا  
لكفارة بمنية لا يجزى عنها لان ائنيته لم تغز عن العلة وهي اليمين وانما اقرنت بالشراء ليس  
بعلة فلان قيل ان المعلق بالشرط كالمجنز عنه فيكون حله في ذلك الوقت وابقزت ائنيته  
به في ذلك الوقت لجيب عنه بانه لما يكون كالمجنز في ذلك حكما لا حقيقة كذلك في الزمان  
الا ان قال ان اشترى نيك فانت حرة عن كفارتي فانه يقع عن كفارته لان حرثه غير  
مستحقة بجهة اخرى فام يختل اضافة العقوبة الى اليمين وقد فارتناه ائنيته فكل المواسب  
فيقع عن الكفارة بخلاف ام الولد على ما مر في ان شترى امة فهي حرة الشري عبارة عن  
التخصيص والجماع طلب الولد ولا عند الجرح ومحمد وقال ابو يوسف لابد من طلب الولد مع  
الجماع حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون شرا بعنده كذا قالوا واعلم ان الشري ما تغفل لمخوذ  
من السرية على فعلية بضم الفاء وسكون العين والسرية ما خوذ من السرور لانه سير  
بالامة وهي تسريه او من السركيسر الكيسر بمعنى الاخفاء ومنه قبل للكناح سر لانه يذنيه  
الاخفاء غالبا فان كان ما خوذ من السرور فضم سنيته على القياس وان كان ما خوذ



من المعروف سنية على غير القياس فعني الشري على قول ابي محمد ان يحصى امته وبعد ها  
للجامع افضى اليها بما نه او عزل عنها وعلى قول ابي يوسف وهو المنقول عن الشافعي ان لا يعزل ما نه  
مع التحصيل والجامع حتى لو وطئ امته ولم يفعل شيئا من التحصيل والاعداد للجامع لا يكون شيئا  
وان لم يعزل عنها وعلفت عنها على ما نه فتح القدير ووجه ابي محمد ان مادة اشتقاقه  
اعتبرت من السرور او من السر لا يفتق الا نزال فيها لان كلا من السرور والجماع يوجد بدون  
النزال فالحذف لا نزاله مفهومه ما لا دليل عليه فان قيل ان الفرق في الشري تحصيلها  
لطلب الولد وذلك يكون بالنزال قلنا نعم بل الفرق مشترك في الناس من يقصد طلب الولد  
ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير طلب الولد فلي قولها انه اذا حلف لا يتشري  
فاشترى جارية فخصها ووطئها حلت ذكره القدير في الجبريد عن ابي محمد ان شري من  
ملكه وقت الحلف عتقت لان اليها انقذت في حقها لمصادفها الملك فاذا وجد كسر  
يترتب عليه الجراء وان شري من ملكها بعده لا يعتق عندنا وعند مالك والشافعي واحد  
خلاف لروفا نه يقول الشري لا يكون الا في ملك فكان ذكره ذكر الملك كما اذا قال الاجنبية  
ان طلقك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا بطريق الدلالة الكالية ولنا ان الملك يصير  
مذكورا ضرورة صحة الشري لكونه شرطا لها وما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يظهر  
في حق صحة الجراء وهو الحرية ولا نه لو عتقت للشراء بعد الحلف لزم صحة تعليق عتق من ليس  
في ملكه بغير الملك وسببه واللازم باطل بالاجماع وهذا لان الشري ليس نفس الملك  
ولاسببه بل يتفق بعده وقد لا يتفق وكون الملك مراد ضرورة لا يفتق تعليق  
العتق بالملك لما ذكرناه ان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها بخلاف ما لو قال ان ملك امه  
فتشيتها فوجرة فتشري من ملكها بعد الحلف فتق فانه جعل الشرط هو الملك مراحلة  
بخلاف ما قاسه من مسئلة الطلاق فانه ليس وزان هذه المسئلة بل وزان مسئلتنا  
من حيث ان في كل منها ثبت شرط الشرط لضرورة صحة الشرط ولا يتعدى الى صحة الجراء لانه  
ثبت في هذه المسئلة ملك التزوج لضرورة صحة الشرط الذي هو الطلاق ولا يتعدى الى صحة  
الجراء كما في مسئلتنا حتى لو قال لها ان طلقك فانت طالق قلنا فتزوجها وطلقها قلنا لا تطلق  
تلقا بل تطلق واحدة لعدم تعدى ملك التزوج والمفرد ضرورة الى الجراء واما وزان مسئلة  
نفرهنان يقول ان شري جارية فعبدي حر فاشترى جارية فتشري بها عتق العبد بتمام الملك

في احوال في العبد فيصح تعليق عتقه بشرط سيوجه لذاته العناية وقال في فتح القدير لان قوله  
لا جنبية ان طلقك فعبدي حر ان عتق عبده القائم في ملكه ليس لا اعتبارا في الشرط بجموع  
ان تزوجتك ثم طلقك بل لا فنضاه الشرط الملك غير ان الشرط هناك اذا ثبت بمقتضاه  
ثبت الجراء وهو عتق عبده الى اخر ما ذكره ولا يخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكرناه من العناية  
من ان ثبوت ملك التزوج لضرورة صحة الشرط فلا يتعدى الى صحة الجراء فلا تقع الحرية  
فان قيل ان رفر لم يقل لا فنضاه حتى يحكم في قوله عتق عبدا كعني بالان انه يعتق عن المأمور  
لبطلان المفتق عند فكيف يحكم فيما نحن فيه اعني ان شري امه في حرية بوقوع العتق فحين  
تشري من ملكها بعد الحلف وهل هذا الا قول بالافتضاء لجيب عنه بانه ليس عنده من باب  
المفتق بل من دالة النضر والفرق بينها ان الثابت دالة ما يكون مفهومه من اللفظ بل من  
والجهد كما كان اتق عن الضرب والشم وسائر الافعال المؤدية مفهومه من اللفظ عن تنافف  
ولا كذلك المفتق لان المفتق لا يفهم من ذكر المفتق والملك لما كان مفهومه من الشري  
بل انما مل والجهد كان الملك ثابتا بطريق الدلالة لا بطريق الافتضاء ذكره صاحب الهابة  
وغیره واعرض عليه بان الثابت بالدلالة هو ما يكون بطريق الحاق صورة بالشيء بامر  
جامع كالضرب المصحح بالتأنيف بواسطة الازاء ولهذا ذهب بعض اصحابنا الى ان الدلالة  
قياس لوجود اصل وفرع وعللة جامعة بينها غير انه لا يقتصر الى اهلية الاجتهاد في فهم  
حكم المسكوت والملك بالنسبة الى الشري ليس كذلك فليس من باب الدلالة فالوجه كون  
هذا اللفظ في العرف بمعنى ان وصلت ملوكة لي في حرية فكانت الدلالة بطريق العبارة  
مجازا لا بطريق الدلالة وفي كل ملوك الى حر عتق عبده ومدبره واهبات اولاده  
لان كل واحد منهم كما مل في الاضافة الى نفسه بقوله ان الملك ثابت فيهم رتبة وبدونها  
داخلين تحت عموم لفظ فيعتقون ويدخل فيه الاماء والذكور ولو قال اردت الذكور  
خاصة صدق رديا نه لان لفظ الملوك وضع للذكر الا انهم عند الاختلاط يستعمل فيهم  
لفظ المذكور فالانح ليشمل الاناث كلفظ المسلمين والاولاد فقلوا ولهذا لا يصدق قضا  
لانه خلاف الظ ولو قال نويت النساء لا يصدق اصلا وكذا لو قال نويت اسود دون  
البيض وبالعكس لا يصدق اصلا ولو قال لم انو المدبرين ففيه روايتان في رواية  
لم يصدق فضله وفي رواية لم يصدق اصلا لا مكانه الا ان نواهم لان الملك ناقص فيهم



نحو وجههم عن ملك كولي بدأ ولهذا لا يملك كسابهم ولا يحمل له وطى الكاتبة فكان الكاتبة ملوكا  
من وجه دون وجه فاختل الاضافة الى نفسه فلا بد من ائنه وعلى هذا ينبغي لو قال كل  
مرفوق لحران بعق الكاتبتون لان كرف فيهم كامل كذا في فتح القدير وفي هذه طالق وهذه  
وهذه طلقت الاخيرة في الاولين وكذا العتق والافراد بان قال العبيد هذ لحر وهذا  
وبان قال لفلان على الف درهم او لفلان وفلان لزمه حسمانه للاخير وخبر في جعل  
حسمانه لخرى لا يها شاهد من الاولين وهذا لان الالبات احد الشياطين وقد دخلها بين  
الاولين ثم عطف الالبات على المطلقة لان العطف للشاركة في الحكم فيخص عمل الحكم وهو  
المطلقة فصار كما اذا قال احد يكما طالق وهذه فصار عطفها على المأخوذ من صدر الكلام  
لا على احد المذكورين على التبعين قبل لا يعتق واحد منهم في الحال ويكون له الجناحين الاول  
والاخيرين بناء على ان العطف كما يصح على من وقع عليه الحكم يصح ايضا على من لم يقع عليه  
الحكم والاصل عدم الحكم فيعطف الثالث على من لم يقع عليه الحكم وهو الثاني فكانه قال هذه  
طالق وهاتان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه ان كلم الاول وبالاخيرين جميعا يحث  
وان كلم احد الاخيرين لا يحث قلنا هذا رواية ابن ساعده عن محمد وما اخترناه هو ظاهر  
الرواية وهو الاصح بوجهين الاول انه يحث يكون تقدير الكلام احدهما طالق وهذه طالق  
وعلى رواية ابن ساعده يكون تقديره هذه طالق وهاتان طالقان في المعطوف عليه  
هو لفظ طالق لا طالقان فالاولى ان يقدر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه  
والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا اخر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو  
للتشريك فينفي وجوب الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير  
بين الاول والثاني بلا توقفه على الثالث فصار معناه احدهما ثم قوله وهذا يكون عطفها  
على احدهما وهما بحث مذكور في الاصول ثم الفرق بين جواب ظاهر الرواية في الاطلاق  
وبين قوله لا يكلم هذا وهذا وهذا ان كلمة او اذا دخلت بين شيئين بناول احدهما تكررة الا  
ان في الطلاق والعتاق والافراد الموضوع موضع الالبات والتكررة في موضع الالبات  
يخص فتنوا واحدهما فاذا عطف الثالث على احدهما صار كانه لحد يكما طالق وهذه كما مر  
واما في مسئلة ايمان فلو وضع موضع النفي وفيه نعم فكانه قال والله لا يكلم هذا ولا هذا  
ولا هذا ذكر الثالث في العطف فصار كانه قال ولا هذين ولو نص على هذا كان الحكم هكذا

فكذا هنا واعلم ان او اذا استعمل في النفي يكون النفي لحد الامرين فيفيد شمول لعدم فاذا قال  
لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدهما الا اذا قامت قرينة على انها لا بقاء لحد النفي  
في يفيد عدم الشمول واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها تجمع هو نفي  
المجموع يجوز بنفي واحد من اجزائه الا اذا قامت قرينة على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل  
واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وكل مال البنيمة ونحو ما جاء في ريد ولا عمرو **باب ايمان**  
في البيع والشراء والتزويج وغير ذلك والضابط في هذا الباب شيان احدهما ان كل  
فعل يرجع الحقوق فيه الى المباشرة فالحالف لا يحث بمباشرة التامور وكل فعل يرجع فيه  
الحقوق الى من وقع حكم الفعل له يحث والثاني ان كل فعل يحث حكم الانتقال الى غيره فالحالف  
لا يحث بمباشرة التامور وكل فعل لا يحث ذلك يحث وقبل كما يستفاد مما مر في مباشرة  
عن اضافته الى الامر فالامر لا يحث بمباشرة التامور وان كان لا يستفاد عن هذه الاضافة  
يحث والوجه في ذلك ان العقد متى رجعت حقوقه الى من وقع حكم العقد له فمقصود  
الحالف من الحلف التوقف عن حكم العقد وعن حقوقه وكلها يرجعان اليه وبني رجعت  
حقوقه الى العاقد لا الى من حكم العقد له فمقصوده من الحلف التوقف من رجوع الحقوق  
اليه وهي لا يرجع اليه فلا يحث فشرح في بيان جزئيات هذا الاصل فقال الحث بالمباشرة  
دون التوكيل في البيع والشراء صحيحان كان او فاسدا لا باطلا لان الباطل ليس بيع اصلا  
على ما سيستخرج به والاجارة والا سببحار فلو حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يوجر او لا يستأجر  
فوكل من فعل ذلك لم يحث لما مر ان حقوق العقد فيها يرجع الى العاقد لا الى التوكيل حتى لو كان  
الحالف هو العاقد يحث بخلاف ما اذا لم يكن هو العاقد بل وكلا فانه لم يحث لانه لم يوجد  
شرطا الحث من الحالف وهو العقد وانما الحاصل له هو حكم العقد فلا يحث الا ان ينوي  
ان لا يامر غيره ايضا في يحث بالتوكيل لانه شدد على نفسه فيعمل بنيته او ان يكون الحالف  
ذا سلطان لا يباشر العقد بنفسه كالمقاضي ولا يبرح في يحث بفعل التامور ايضا لا يمتنع  
نفسها عما يعتاده الناس وعادتها الامر دون المباشرة حتى لو كان عادتها المباشرة كسائر  
الناس لا يحث بالتوكيل كسائر الناس ومع هذا لو فعل ذلك الفعل بنفسه حث ايضا  
لوجود حقيقة الفعل منه بنفسه ولو كان الحالف من يباشر بنفسه مرة ويؤكل اخرى  
تغير القلبية كذا في فتح القدير وفي كلامه اشارة الى ان الاجارة ليست بدخلة في البيع حتى



لوصف لا يبيع فأجر لا يحنث لأن الأجرة ليست ببيع بخلاف التسليم فإنه بيع فيشمله البيع والصلح  
عن مال وعن دين وعن دعوى فإنه لا يحنث بصلح الوكيل عنها لأن الحق نرجع إلى الوكيل  
الآن في رواية عن أبي يوسف على ما في شرح المنظومة عن تمته الفناوى وفيه وسيط الخيط  
وفي الصلح روايتان في رواية بمنزلة البيع وفي رواية بمنزلة النكاح ونحوه وعزى  
في مختصره الروايتين إلى أبي يوسف ثم المراد بالصلح هنا الصلح عن إقرار لا نكاح يكون بيعا  
أما الصلح عن انكار فهو ذاء لليمين في حق المدعى عليه فيكون الوكيل من جانب الحاكم سفيها  
محضا فيكون من القسم الثاني كالصلح عن دم عهد فعلى هذا إذا حلف المدعى أن لا يصلح فلانا  
عن هذه الدعوى أو الدين أو المال فوكل غيره لا يحنث لموكل مطلقا وإذا حلف المدعى عليه ثم  
وكل غيره فإن كان عن إقرار لا يحنث وإن كان عن انكار أو سكوت يحنث على ما في البحر  
نفلا عن المحيط لو حلف لا يصلح رجلا في حق يدعيه عليه فوكل رجلا فصاحبه لا يحنث  
ولو قال والله لا أصالح فلانا فامر غيره فصاحبه حنث في القضاء لأن الصلح لأعمدة  
فيه انتهى قال ولعل المراد بقوله فصاحبه حنث في القضاء في الفرع الثاني الصلح القوي  
بمعنى عدم العداوة والبغضاء لا بمعنى الصلح الفقهي الذي هو بمعنى عقدي رفع النزاع انتهى  
أقول هذا التوجيه ليس بوجيه لأنه خلاف المبتدأ ربل إلا وجه حمله على الرواية لما في  
قاضيخان حلف أن لا يصلح فلانا من حق يدعيه عليه فوكل الحاكم رجلا فصاحبه  
الوكيل يحنث عند محمد لأنه لا عهدة في الصلح وعن أبي يوسف فيه روايتان انتهى فاطلا  
صاحب المحيط محمول على ما روى عن محمد والقسم حلف أن لا يقاسم فوكل غيره فلا يحنث  
بفعل الوكيل والخصومة ومن المشايخ من الحق الخصومة بالقسم الثاني والفتوى أنها  
ملحقة بالقسم الأول كاختاره المصنف في الخلاصة وأبرزه وضرب الولد لأن  
منفعة ضربه ترجع إلى الولد نفسه لا إلى أبيه وهو التأديب فلم ينسب فعل المأمور بضربه  
إلى الأمر فلا يحنث الأمر بضرب الوكيل بخلاف ضرب العبد على ما سيأتي والمراد بالولد هنا  
الولد الكبير لما في قاضيخان لو حلف الأب أن لا يضرب ولده الصغير فامر غيره فضربه  
ينفى أن يحنث أحالف لأن الأب يملك ضرب ولده الصغير فيما كان الصغير في غير كونه  
بمنزلة القاضي والسلطان وضرب الزوجة في مثل الولد وقيل مثل العبد وقيل لا يحنث  
الزوجة فمثل العبد وإن لم يحنث فمثل الولد وإن حلف على حر أن لا يضربه فامر غيره فضربه

المأمور لا يحنث إلا أن يكون الحاكم قاضيا أو سلطانا لأن القاضي يملك ضرب الأحرار هذا  
أو تعزير أفضح أمره وسباني ما يتعلق بالغير في باب اليمين في الضرب وبها لا يحنث  
بالمباشرة والتوكيل في النكاح بأن حلف أن لا يتزوج ففقد نفسه أو وكل ففقد الوكيل  
نكاحا صحيحا يحنث لأن حقوق العقد راجعة إليه والوكيل سفيها محض قيدناه بالصحيح لأن  
أحالف أو وكيله لو تزوج امرأة نكاحا فاسدا لا يحنث إلا أن قال لامرأة لا يجل له نكاحها  
أن تزوجتك فعبدى حر فزوجها حنث لأن يمينه ينصرف إلى ما تصور منها وهو  
النكاح الفاسد وكذا لو حلف على امرأة الغير ومدخله ليتزوج هذه المرأة البيع  
فزوجها في ذلك اليوم بزم يمينه لأن يمينه ينصرف إلى صورة العقد على ما صح به  
في قاضيخان وغيره وأعلم أن التوكيل ما أن يكون قبل اليمين أو بعده وعلى التقديرين  
يحنث الموكل على ما ذكرناه من أن حقوق العقد راجعة إليه وفي قاضيخان رجل حلف  
أن لا يتزوج حتى فرجه أبوه لا يحنث ولو لم يحنث كل وكل وكيله بالنكاح ففعل الوكيل  
حنث أحالف لأن حقوق العقد راجعة إليه والوكيل سفيها محض فكان فعله كفعل الحاكم  
إذا كان الحاكم من أهل المباشرة والمجنون ليس من أهل المباشرة فلا يكون فعله كفعل  
الحاكم بخلاف الوكيل وكذا لو كان التوكيل قبل اليمين وزوجه الوكيل حنث الحاكم  
لأن الوكالة غير لازمة فكان للتوكيل حكم الابتداء وقال في شرح المنظومة حلف أن  
لا يتزوج أو لا يزوج فقد بنفسه أو وكل ففقد الوكيل حنث فظهر منه أنه لا فرق بين التزوج  
والزواج في هذا الحكم لكنه فرق في البحر بينهما حيث قال ويند بالنكاح لأنه لو قال والله  
لا أزوج فلانا فامر رجلا فزوجها لا يحنث بخلاف التزوج قال محمد بن الوليد سألت  
محمد بن أبي بكر عن الفرق فقال التزوج بأمه لا يلحقه حكم والتزوج ببيت حكمة له وهو كحل  
والذي ظهر من قاضيخان أن عدم الفرق بين التزوج والتزوج في العبد والامة والصغير  
والصغيرة في الحر الكبير والكبيرة حيث قال لو حلف الرجل أن لا يتزوج عبده فزوجه  
غيره فلا جناح له بالكلية حنث ولو حلف أن لا يتزوج ابنته الصغيرة أو أمته عن محمد في  
أحدى الروايتين لا يحنث بالتوكيل ولا الإجازة وعلى قول أبي يوسف يحنث بها وروى  
الحسن عن أبي إسحق أنه لا يحنث بالتوكيل في الصغيرة خاصة ولو حلف أن لا يتزوج ابنته  
الكبيرة أو ابنته الكبيرة لا يحنث إلا أن يباشر العقد بنفسه ولو حلف أن لا يتزوج



ابنة اخيه او ابنة عمه فوكلت المرأة وكيلها بالكحل فزوجها الوكيل ثم قبض الوكيل كالحالف مهرها  
او طالب الزوج بذلك صح الكحل ولا بحث الحالف وان حلفت امرأة ان لا تنزح فوكلت  
وكيلها بالكحل ففعل الوكيل حنت والمرأة بمنزلة الرجل في جميع ذلك ومشي المص على ذلك  
كما سيستخرج به وفي الطلاق والخلع والعنق والكتابة كذا في الايضاح وهو الاصح وذكر  
الزاهدي في شرح القدوري ان الكتابة ملحقة بالبيع وفي قاضيان الطلاق بمنزلة الخلع  
فما ذكرنا اذ حلفت ان لا يطلق فوكل بذلك فطلق الوكيل حنت وكذا لو طلقها ففعل الوكيل  
بالقول حنت ولو حلف الحالف فطلق امرأته لا بحث لعدم اهليته للتطبيق ولو قال لها طلق  
نفسك ان شئت او قال لعبدك اعنق نفسك ان شئت ثم حلف ان لا يطلق ولا يفتق ففعلت  
نفسها او اعنق العبد نفسه حنت الحالف وعن محمد بن لا بحث ثم رجع بخلاف ما لو قال  
لها انت طالق ان شئت او قال لعبدك انت حر ان شئت ثم حلف ان لا يطلق ففعلت المرأة  
طلاقها وشاء العبد عتقه وقع الطلاق والعناق ولا بحث في مبيته كما لو قال لها انك  
الدار فانت طالق ثم حلف ان لا يطلق فدخلت اذ ربيع الطلاق ولا بحث الحالف  
حلف ليطلق فلانة اليوم وفلانة اجنبية او مطلقة ثلثا او من لا يحل نكاحها فالبتر في  
ذلك ان يطلقها بلسانه وان كان لا يقع فلا بحث في مبيته وفي الكحل الفاسد يقع على  
المشاركة والصلح عن دم عمد لما مر ان الوكيل سفير محض والهبه صحيحة كانت او فاسدة قبل  
الوهاب له او لا قبض ولا عندنا لان غرض الحالف عدم اظهار السخاوة فاذا وجد ذلك  
منه او من وكيله فقد وجد شرط الحنت فحنت وكذا في الحلف بعدم قبول الهبة ثم نكحها  
فلو حلف ان لا يهب لفلان هبة فوهب او وكيله بالهبه حنت قبل الفلان او لم يقبل قبض  
او لم يقبض عندنا وكذا الوهب هبة غير مقبوضة حنت عندنا وكذا نولعه او بعث  
ايه مع رسوله بخلاف ما لو تصدق شيئا للخلوف عليه فانه لا بحث فيه في مبيته الهبة  
عندنا وكذا لو اعاد على ماله قاضيان ولو حلف ان لا يهب لفلان فوهب غيره بغير امره  
فلما زاده حنت كذا في التوكيد بالهبه والصدقة قبضها الفقير او لا لما ذكرنا في الهبة  
وكذا الحلف بعدم قبض صدقة وتوكيده على ماله في شرح المنظومة والقرض مطلقا  
او شخصيا مقينا قبل المستقرض والا وفي قاضيان وعن ابى يوسف انه قال في القرض لا بحث  
اذا لم يقبل وفي كتمان اخا يئنه انه لا يكون قرضا بدون القول عند محمد وفي نوايز عن

ابى يوسف وفي قاضيان فلو قال اقرضني فلان فلم اقبل او قال ولم اقبل صدق وفي الهبة لا يقبل  
وعلى قول محمد كما لا يصدق في الهبة لا يصدق في القرض والاستقراض واعتبر من عليه  
في التدرج بان عدلهم الاستقراض من هذا القسم مشكلا لانهم صرحوا بان التوكيد بالاستقراض  
بط فحيان لا يترتب عليه الحنت لان الباطل لا يترتب عليه الحكم وفي قاضيان لو حلف  
لا يستقرض فاستقرض ولم يفرضه حنت في مبيته وان نوى اي في هذه الغشوة المذكورة  
المباشرة خاصة صدق وبانه لا يترتب على الحنت كلامه لا قضاء لا نه خلاف الظاهر ما سنبينه  
وكذا في بحث بها في ضرب العبد لان السيد له ولا يترتب عليه في مبيته امره فحنت  
بفعل للمامور لان منافع ضربه ترجع الى الامر وكذا ضرب الولد الصغير لان الاب يملك  
ضرب ولده الصغير فملك التفويض الى الغير ويكون بمنزلة الفاضل والسلطان بخلاف  
الامر بضرب الولد الكبيرة وان كان سلطانا او فاضلا على ما تقدم والبرج لا ت  
الملك له ولا يترتب له ملكه فملك التفويض الى الغير وان منفعته ربح المامور رجعة اليه  
بفعل للمامور والفعل كالربح على ماله في شرح المنظومة والبناء والهدم مثله والجنابة وفي  
قاضيان حلف ليجتنب هذا الثوب او لبين هذه الدار فامر غيره بذلك ففعل حنت  
الحالف سواء كان الحالف يحسن ذلك او لا يحسن فان نوى ان يلبس ذلك بنفسه وفي  
في القضا وفي الزاهدي الاتفاق على نفسه او على احد فعل حتى مثل الجنابة والايح  
والاستيذاء والاعارة والاستعارة حلف ان لا يعبر ثوبه من فلان ففعل فلان  
الى الحالف وكيله واستعاره فاعاد له الحالف حنت لان الوكيل بالاستعارة سفير من  
يحتاج الى الاضافة الى التوكيد فضا بمنزلة الوكيل بالاستقراض حلف ان لا يستعير من  
فلان شيئا فاردفه فلان على رايته لم يحن لان لم يستعير والاعارة لانتم الابن تسليم  
ولم يوجد وفضاء الدين وفبضه وكذا قبض الهبة والصدقة على ما ذكرناه وكذا لو حلف  
لا يقبض من فلان شيئا فوكل ففعل الوكيل حنت كذا في قاضيان واكسوة بالخلف  
بان حلف لا يكتسى او لا يكسو احدا مطلقا او كسوة معينة حنت بفعل وكيله لا ت  
منفعة الاكسوة واجمعه اليه لدفع الحر والبرد وكسوة غيره هبة للغير ان كان غنيا  
وصدقة ان كان فقيرا وفي قاضيان حلف ان لا يكسو فلانا فارسل اليه بفلسنة  
او خفيان او ثيابا يكون حائقا الا ان ينوي ان يعطيه بيده ولو حلف ان لا يكسو فلانا



واعطى فلان دارهم يشتري بها كسوة لا يكون حائنا ولا يحل حلف لا يحل شخصيا مناعه فوق غيره  
ان يحمله مناعه حث بفعل الوكيل لما ذكرناه وجلة ما ذكرنا هنا اثنان وعشرون ويزيد  
عليها بما ذكرناه في اثباتها الا انه لو نوى المباشرة في هذه الاشياء يصدق قضاء وديانة  
مختلف ما تقدم من الكحل والطلاق الى الاستفراض لان الكحل ليس الا كحل بسلام بفضي  
الى وقوع الكحل عليها والطلاق ليس الا كحل بسلام بفضي الى وقوع الطلاق عليها وكذا الكحل  
والعتق كحل بفضي الى وقوع العتق على المتوفى كذا الحال في غيرها والامر بذلك مثل التكميم  
واللفظ ينظمها فاذا نوى التكميم به فقد نوى لخصوص من في الكلام فيصدق ديانة لا قضاء  
بخلق هذه الافعال من الضرب والبرح والبناء وغيرها لانها افعال حسية لا تعرف الا  
باقدامها من الاقدام عليها والمباشرة اليها والنسبة الى الامر جاز فاذا نوى الفعل بنفسه  
فقد نوى احقيقه فيصدق ديانة وقضاء معا ومن لا يزوج امرأة فزوجة خنول قبله  
فاجاز بالقول حث لانه في معنى الامر به وعن محمد انه لا يحث وبالفعل كسوق المهر ونحوه  
لا يحث وفي قاضيان ولو زوج الكالف فخنول فان كان العقد الفخول قبل البين واجاز  
الكالف بعد البين بالقول او بالفعل لا يحث الكالف لان الاجازة يستند الى الحالة العقد  
فيصير الكالف متزوجا قبل البين فلا يحث وان كان عقد الفخول بعد البين لا يحث  
ما لم يجز فاذا اجاز فان اجاز بالقول حث هو المختار وعند البعض لا يحث وهو رواية  
عن محمد وعنده انه لا يحث بنكاح الوكيل ايضا وان اجاز بالفعل كسوق مهر وما اشبه ذلك  
روى ابن ساعدة عن محمد انه لا يحث وعليه اكثر المشايخ منهم الامام السرخسي واسماعيل  
الترهذي وقال بعضهم يحث والفتوى على قول الاكثر ولو زوج الفخول كالكالف فاسدا  
بعد البين فاجاز الكالف بالقول او بالفعل لا يحث ولا يخل البين حتى لو تزوج بعد ذلك  
تكلفا من لا يحث لان الكالف نفسه لو تزوج امرأة تكلفا فاسدا لا يحث فالاول منه  
باجازة في لا يزوج عبده لو امته يحث بالتوكيد والاجازة اطلقه فمثل الاجازة  
بالقول وبالفعل كمن خصم في قاضيان بالقول ثم الظلمه ان لا فرق بين التزوج و  
التزوج في كون الحالف حائنا بنوكيها وهو الظن من شرح المنظومة على ما قدمناه في  
اليه وكذا ابنه وابنته الصغيرين والامة نظير الصغيرة على ما ذكرناه وفي الكبيرين لا يحث  
لا بالمباشرة لانه لا يملك لامر عليها وذكرنا الجرح فلا عن اخاينه ان تسليم الشفعة ولا

ما يحث فيه بالامر حتى لو حلف لا يسلم الشفعة فسكت ولم يخاصم حتى بطلت شفعته لا يحث  
في يمينه وان وكل وكبل بالتسليم يحث ولو حلف لا ياذن لعبده في التجارة فراه بيع  
ويشتري فسكت بصير لعبده ما ذناله في التجارة ولا يحث وكذا البكر اذا حلفت  
ان لا تاذن في تزويجها فسكت عند الاستيثار لا يحث وكذا النفقة حتى لو حلف  
لا ينفق فوق كل حث واما الشركة فمن الظهيرية ولو حلف لا يعمل مع فلان وقارة  
فعمل مع شريك فلان حث ولو عمل مع عبده لما ذن لا يحث لان كل واحد من الشريكين  
يرجع بالعبدة على صاحبه وبصير الكالف عاملا على المحلوف عليه وان كان عقد  
الشركة نفسه لا يوجب الحق ما العبد لما ذن فلا يرجع بالعبدة على المولى  
فلا بصير الكالف شريكا لمولاه ولو حلف لا يشارك فلانا في هذه البلدة ثم خرجا  
عنها وعقد العقد الشركة ثم دخلوها وعمل فيها ان كان الكالف نوى في يمينه ان  
لا يعقد عقد الشركة في البلدة لا يحث وان نوى ان لا يعمل بشركة فلان حث وان  
لحدها الى صاحبه ما لا مضاربة فهذا الاول سواء لان المضاربة شركة في عرفنا  
ولو حلف لا يشارك فلانا فشاركه بال ابنه الصغير لا يحث لعدم الشركة فيه ولو  
لا يشارك فلانا ثم دفع الى رجل ما لا بصناعة وامره ان يعمل فيه برأيه فشارك  
ذلك الرجل مع الفلوان يحث الكالف لانه صار شريكا مع الفلوان لان المستبضع  
لاحق له في الربح فكان العامل شريكا لرب المال ولو كان مكان المستبضع مضارب  
والمسئلة بحالها لا يحث لان المضارب له حق في الربح فكان المحلوف عليه شريكا  
للمضارب لا للكالف ودخول اللام اي لام التجارة على البيع كان بيعت لك ثوبا اي فامرني  
طالق بفضي اختصاص الفعل بالمحلوف عليه وهو الخاطب بان كان ابدا لبيان  
الاختصاص اي بان كان البيع بامر اي بامر المحلوف عليه سواء كان ملكه اي ملك  
المحلوف عليه او لا ومثله الشراء والاجارة والصباغة والبناء فانها مثل البيع في  
جواز البناء عنها فتكون مثله في الحكم المذكور ايضا ودخولها على البين كان بيعت ثوبا  
لك بفضي اختصاص البين به اي بالمحلوف عليه بان كان البين ملكه  
اي ملك المحلوف عليه سواء امره ولا اي امر المحلوف عليه الكالف او لم يامر وكذا دخولها  
على القرب والاكل والشرب والدخول حاصله ان اللام التجارة اذا اتصلت بصير



بفعل متعد فاما ان يتوسط بين الفعل ومفعوله او يتأخر عن مفعوله وعلى التفسيرين  
فاما ان يحتمل الفعل النيابة اولا فان احتملها وتوسط اللام بين الفعل ومفعوله نحو  
ان بعت لك ثوبا او اشتريت لك ثوبا او اجرت لك دارا وغيرها كان اللام لاختصاص  
الفعل بالملحوف عليه لانها لاضافة متعلقة بمدخولها وهو كاف الخطاب فيفيد ان  
الفعل مختص بالمخاطب سواء كان العاين ملكا له اولا وذلك يفيد ان لا يستفاد الفعل  
اللام من جهة وذلك انما يكون بامره واذ باع بامره يكون البيع لاجله وهو معنى لام  
التعليل والاختصاص فكان المفعول عليه ان لا يبيعه لاجله فاذا باعه بامره خذ  
لوجود شرط الخت فاذ ادنس المخاطب ثوبه اي اخفاه في ثياب كالف بلا علمه فبا  
مع ثيابه لا يكون باعه لاجله لان ذلك لا يتصور الا بالعلم بامره وان تأخر عن مفعوله  
نحو ان بعت ثوبا لك او اشتريت ثوبا لك او اجرت دار لك كان لاختصاص العاين بان يكون  
العاين مملوكه سواء كان الفعل وقع لاجله او لم يقع لما ذكرناه من انها لاضافة متعلقة  
مدخولها والظن انها متعلقة بالعاين لا بالفعل لقرنها والقرب من اسباب الترجيح  
وان لم يحتمل النيابة مثل ضرب الولد والاكل والشرب لا يفرق الحكم في الوجهين  
اي في التوسط والتأخر بل يثبت اذا فعله سواء كان بامره او بغير امره لان الفعل اذا لم  
النيابة لم يكن انتقاله الى غير الفاعل فيكون الامر وعدمه سواء فتبين ان يكون  
اللام لاختصاص العاين به صونا للكلام عن الالف هذا وقال في مسائل الاجتهاد  
والسرفه والغصب من كتاب الايمان من قاضيان رجل قال والله لا ابيع لفلان ثوبا  
فباع احوال ثوبا بالملحوف عليه ليجر صاحب الثوب خذ كالف لاجل الملحوف عليه  
او لم يجز ولو باعه كالف وهو لا يريد بذلك ان يكون البيع للمحوف عليه وانما يريد  
بيعه لنفسه لا يكون ما نشا انتهى والذي ظهر منه ان يثبت كالف بمجرد فعله  
ما يحتمل النيابة في صورة توسط اللام بين الفعل ومفعوله سواء فعله بالملحوف عليه  
اولا وهذا ينافي في نقد المص وغيره بقولهم بان كان بامره فان قيل كلام قاضيان  
في البين بانه كما لا في تعليق الطلاق ونحوه بدليل ما ذكره عقيب تلك المسئلة  
رجل قال لغيره ان بعت لك ثوبا فبعدي حر فهذا على ان يبيع ثوبا للمحوف عليه سواء  
كان الثوب للمحوف عليه او لم يكن ولو قال ان بعت ثوبا لك فهو على ان يبيع ثوبا مملوكا

للمحوف عليه انتهى وكلام غيره في تعليق الطلاق ونحوه قلت هكذا الجواب عنه صاحب  
البحر ووفق بيننا وذكر ان ما ذكره قاضيان ثانيا يؤيد هذا الحكم اقول في كونه مؤيدا  
بجملته لا يترك في المسئلة الثانية لزوم الامر بالمحوف عليه حتى يكون مؤيدا لهذا  
الحكم ثم ذكر صاحب البحر نقلا عن المحيط ان ما ذكره قاضيان رواية ابن ساعد وما ذكره  
القوم من التفتيد بلزوم الامر رواية الجامع الصغير فيكون في المسئلة رواية هذا  
جواب حسن هذا وقد وجدت في بعض نسخ قاضيان في المسئلة الثانية مقرا  
بلفظ الامر حيث قال فيها هذا على ان يبيع ثوبا بامر المحوف عليه فعلى هذه النسخة يكون  
مؤيدا للحل المذكور بلا شبهة وان نوى غيره صدق فيما عليه اي ان نوى خلاف ما  
اقتضاه ظاهر كلامه يصدق فيما فيه تشديد على نفسه ديانة وقضاء وفيما فيه  
تخفيف يصدق ديانة لا قضاء فان نوى بقوله ان بعت لك ثوبا ان بعت ثوبا لك  
يصدق ديانة وقضاء فيما اذا باع ثوبا مملوكا للمخاطب بغير امره يثبت لما فيه من التشديد  
عليه واما لو باع ثوبا مملوكا لغير المخاطب بامر المخاطب وقال كنت نويت بقولك بعت  
لك ثوبا ان بعت ثوبا لك يصدق فيما اذا باع ثوبا مملوكا لغير المخاطب بامر المخاطب  
ويثبت لما فيه من التشديد عليه ولو باع ثوبا مملوكا للمخاطب بغير امره يصدق ديانة  
لا قضاء لما ذكرناه وفي ان بعته او ان اشتريته فهو مرفق فقد باع بالخيار للبائع وللشراي  
عتق لوجود الشرط وهو البيع والشراء والملك فيه قائم لان خيار البائع يمنع خروج  
البيع عن ملكه بالاتفاق وخيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك عندها واما عند الجح  
فلان هذا العتق معلق بالشراء لا بالملك والمعلق كالجزء ولو نجز العتق بعد الشراء بالخيار  
انفسه الخيار وثبت الملك ووقع العتق كذا اذا علق اختيارا في تعجيل العتق قبله بالخيار  
لانه لو باعه باثا لا يفتقر لان البيع كاتم زال الملك فلم يبق محل لثبوت الخيار فان قيل  
ان البيع بالخيار غير مفيد حكمه اعني ثبوت الملك للمشتري فلو كان كافيا لوقع ما علق به  
من العتق كان التكاح ايضا كذلك فاذا علق العتق بالتكاح وقد وجد التكاح فاسدا  
وجب ان ينزل الجراد وليس كذلك الجيب بان جوار البع ليس مع كونه جوار التكاح  
مع كونه لانه رقيق الانسانية بنا فيه فاذا كان التكاح فاسدا اعتضد فسادا بما  
بخالف الدليل فيخرج جانب العلم فضا ركان لم يكن بخلاف البيع لانه موافق للدليل كما



موجود بالاجاب والقبول وان لم يقدحكم وفي الجرح فلا عن الذخيرة اذا قال ان اشترى  
فلانا فهو خرفا شتره لغيره هل يخل بمنيه لم يذكر محمد هذه المسئلة في شيء من الكتب حكى  
عن الفقيه ابي بكر الطحطاوي انه قال لغائل ان يقول يخل بمنيه ولغائل ان يقول لا يخل بمنيه وهو  
الاشبه لانه لما براد بمثل هذه البين عرفا الشراء لنفسه لا الشراء لغيره فكانه قال ان  
اشترته لنفسه فانت حر ولو صرح بذلك واشتره لغيره لا يخل بمنيه فكذلك هذا وبهذا  
يقع الفرق بينه وبين هذا وبين ما اذا قال لامرأته ان اشترى غلاما فانت طالق فاشتره  
لغيره يخل بمنيه لان هناك لم يوجد ما يدل على ارادة الشراء لنفسه لان الطلاق من  
قبل الكالف يقع على امرأته اشتره لنفسه او لغيره اما هنا بخلافه لان العتق من قبل الكالف  
لا يقع الا بالشراء لنفسه انتهى وكذا لو عفا اي البيع والشراء بالفاسد حلف ان يبتعه  
فهو خرفا فاسدا فان كان العبد في يد البائع او في يد غيره بامانة او رهن يفتق  
عليه لعدم زوال ملكه بعد وان كان في يد المشتري حاضرا عنده او غائبا مضمونا  
بنفسه لا يعتق عليه لانه زال ملكه عنه ولو حلف ان اشترته فهو خرفا فاسدا  
فان كان في يد البائع لا يعتق عليه لانه على ملك البائع بعد لعدم القبض وان كان في  
يد المشتري وكان حاضرا عنده وقت العقد يعتق لوجود القبض فيدخل في ملكه  
وان كان غائبا في بنيه او نحوه فان كان مضمونا بنفسه كالمفصوب يعتق لانه ملكه  
بنفسه الشراء وان كان امانة او مضمونا بغيره كالرهن لا يعتق لعدم القبض وعن ابي  
انه لا يحنث بالفاسد ولا بما فيه خيار لاحد اصلها لان الفاسد ناقص ذاتا لا يفيد  
الملك حالا ولا بعد القبض على الكمال لانه لا يفيد اكل فلم يتحقق الشرط من كل وجه وشرط  
اخبار يمنع تلقى الاستحقاق بالعقد قلنا انه كامل ذاتا لوجود الاهلية والركن  
والحل وخلف الحكم من الملك والحل لا يغير كاهلية وشراء لخته من الرضاع وان الشرط في  
الحكم لا في العقد او بالبيع الموقوف صورته فياذا كان الكالف هو البائع حلف ان يبتعه فهو  
خرفا فاسدا لشخص غائب فقبل عنه فضوى يعتق عليه العبد لوجود الشرط وفيما اذا كان  
الكالف هو المشتري حلف ان اشترته فهو خرفا فاسدا فضوى خنث بالشراء منه عند  
بجاسة البائع فيعتق عليه العبد لوجود الشرط كذلك في الجرح ويخالف ما في البيهين واما اذا  
حلف لا يشتري او لا يبيع فاشترى او باع موقوفا فانه يحنث في بنيه قبل الاجازة وما

في المحيط ايضا حث قال حلف لا يشتري اليوم شيئا فاشترى عبد الجرح او خنزير قبض ولم يفتقر  
او اشترى عينا لم يامره صاحبه بالبيع حث قبل الاجازة صاحبه لان هذا بيع فاسد  
والبيع الفاسد بيع حقيقة وكذا لو اشترى بالدين لانه مال ولو اشتراه بدم او منيه لا  
لانه ليس بيع لعدم اكمال بخلاف الخنزير لانها مال وان لم يكن منقوما ولو كان باطل  
لا يفتق لعدم وجود الشرط لان الباطل ليس بيع وشراء اصلا وبيان البيع كباطل الفاسد  
سببا في بابه وفيه ان لم يبعه فكذا اي فامر ان طالق فاعتقه او ربراي يد بيرا مطلقا حث  
وكذا لو كاتبه لانه يحنث بشرط الحث وهو عدم البيع لفوات محل البيع بالاعتاق والتدبير  
والكتابة فان قيل المدبر يجوز بيعه اذا قضى الفاضل فلا يفوت محلبة البيع فيه ليجب  
عنه بان الكلام في المدبر مادام مدبرا واذا قضى الفاضل يجوز بيع المدبر ببيعته بنفسه  
التدبير ويقع البيع على الفاضل وفوات المحلبة ببقاء التدبير والتدبير قد يزول فلا يفوت  
المحلبة فكان الواجب ان لا يقع الطلاق الا اذا انقضى بيع المدبر لا يجوز فالظن ان المسلم  
لا يقبل عليه فان اقدم فالظن ان الفاضل لا يقدم على القضاء بما لا يجوز ومع ذلك فلا اصل  
عدم ملحدت فكان عدم فوات المحلبة بناء على جواز القضاء ببيعها مخالفا للظن من كل وجه  
فلا يكون معتبرا انتهى اقول ان اراد بيع المدبر لا يجوز بالانفاق مما يجوز عند الشافعية  
وان اراد ان لا يجوز عند الحنفية فهو مسلم لكنه غير مفيد لان جواز القضاء ببيعته عند  
الحكم ليس مخالفا للظن من كل وجه فيدنا التدبير بالمطلق لانه لو كان مقيدا لا يحنث  
به على ما اشار اليه في فتح القدير ولم يذكر الامة وقد ذكرها في الهداية لعدم الفرق بينا  
وبين العبد فانه لو قال ان ابعا فامر ان طالق فاعتقها او ربراي حث واعتزض  
عليه في انقضاء بانها يجوز ان ترتد فتبسي بعد النكاح بدالكرب فلا تفوت محلبة  
البيع فيها ثم اجاب عنه بقوله بان من مشايخنا من قال لا تطلق امرأته في التعلق بعدم  
بيع الامة باعتبار هذا الاحتمال والصحيح انها تطلق لانه انما عقد بمنيه على البيع باعتبار  
هذا الملك وقد انتهى ذلك الملك باعتبارها او تدبيرها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا  
وارد على العبد ايضا فانه يجوز ان يرتد وكحق بدالكرب بعد اعتاقه او تدبيره ثم  
سبي واخذ فاجواب الجواب ولم يذكر ايضا حال الكتابة بمعنى لو قال ان لم يبعه فكذا  
فكاتبته والذي يقتضيه النظر انه حث بشرط الحث ايضا وهو عدم البيع لفوات البيع



بالكتابة فان قيل يجوز بيعه اذا عجز نفسه واجاز بيعه لانه راق ما بقي درهم فلنا ان الكحل  
في الكائن مادام مكانا كما في المدبر فالتزوجت على فقال الزوج ان تزوجت عليك  
كل امرأة طالق طلقته ايضا رواية عن ابى يوسف واختاره شمس الائمة اشترى  
وكثير من المشايخ له ان الكلام خرج مخرج الجواب فينبغي على السؤال ككانه قال كل امرأة الى  
غيره دلالة ولا غرضه ارضاها لا ايجاسها بالطلاق وانما تكون راضية بطلاق  
غيرها فيتقيد به وجه ظاهر الرواية ان اللفظ عام ولا محض متيقن لانه لو كان كك  
غرض ارضاها وجاز كون غرضه ايجاسها لا اعتراضا عليه فيما محل الله له فكان محتلا  
لكل من الامر فالحكم بعين محكم ولا نه زاد على قدر الجواب ان يكفيه ان يقول ان كنت فعلت  
ذلك في طالق فلما لم يقتصر جمل منبذ لمخرز عن الالفاء هذا القول لا يطعنكم الحال على ما  
صرح به في الكفاية عزوا الى الذخيرة وذلك ان كل قد جرى بينها مشاجرة وخصومة  
تدل على غضبه يقع الطلاق عليها ايضا عمدا بعوم اللفظ مع قرينة الحال وان لم يكن بينها  
مشاجرة لا يقع الطلاق كما قال ابو يوسف لان الاصل عدم ما يحدث والعام قد يقتصر  
باعتبار الاحوال والقرائن الانزى الى ما في قاضيان وفتح القدر انه قال الى اليك حاجة  
انقضيتها فتا رنم وحلت على ذلك بالطلاق والفراق فالحاجتي ان تطلق زوجتك ثلثا  
له ان لا يصدق في قوله هذا لانه منهم فجاز تخصيص العام في مقام التهمة وهو الحاجة هنا  
ولو حلف لمعطية في كل ما يامره به ونهاه عنه ثم نهاه عن جماع امر أتبعها معها الخالف  
لا يثبت لانه منهم في نهيته عنه فيخصص الا ان كان ما يدل على قصده الى ذلك عند تحليفه  
على الطاعة لان الناس لا يريدون به ان يجرى جماع المرأة عادة كالا يريدون النهي عن الاكل  
والشر بطلت لا يطلاق امرأته فتشمل كل طلاق بضاف اليه حتى لو وقع عليها طلاق بمضى  
مدة الا لا يثبت لاما لا يضاف اليه فلا يثبت بتفريق القاضي للعنة واللعان ولا بلجازه  
خلع النفسوا باللفظ ويثبت لولجازه بالقول وان توى غيرها اي غير تلك المرأة صدق  
دبانة لانه ما يجمل كلامه لا قضاء لانه خلاف الظل لانه تخصيص العام ومن قال على المشي  
الى بيت الله او الى الكعبة لم يلزمه حج او عمرة منيما سواء كان القائل في الكعبة او غيرها فان لم يكن  
فيها لفظ وان كان فيها واختار ايج من الحرم من الحرم ونجى الى عرفات ما شيئا وان اختار  
العمرة نيج الى التمتع ونجى بالعمرة واختلفوا في الخروج الى التمتع قال بعضهم يجوز له ان

ان يركب وقت الروح الى التمتع لان الروح اليه ليس بمشي الى بيت الله تعالى وانما المشي اليه وقت  
الرجوع منه وقال بعضهم بمشي وقت الروح ايضا لان الروح اليه للحرام فكان ما شيئا  
الى بيت الله تعالى فان ركب فقلبه دم والقياس ان لا يلزمه بهذا النذر شي من الحج او العمرة  
او الدم لانه التزام ما ليس بقربة ولجبة ولا مقصودة لذاته لان المشي امر مباح والمقصود  
شي اخر لا نفسه ولكن تركناه بالاثروا تعرف اما الاثر فما روى عن علي من جعل على نفسه  
الحج ما شيل وركب وخرج شاة رواد محمد في الاصل فان قيل هذا المسمى غير مطابق  
لما نحن فيه لجواز ان يكون ذلك فيمن جعل على نفسه الحج ما شيئا بغير اللفظ المذكور في السير  
الكلام فيه قلنا هذا الاحتمال يدفعه ما روى عن علي ايضا انه قال في جواب هذه المسئلة  
ان عليه حجة او عمرة لان بعض الرواية نفيت بعضها واما تعرف فذلك ان الناس متعارفون  
بالحج والحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال علي ريادة ابنت ما شيئا فيلزمه ما شيئا  
وان ركب وراق وما قل ذلك فان قيل ان الجواب الحج او العمرة هذا النذر بطريق المجاز  
من باب ذكر السبب واردة السبب ولهذا لم يفرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او في  
غيرها فاذا كان مجازا لا التزام الحج او العمرة كان اللفظ غير منظور اليه كما اذا نذر ان يغير  
بنوبه حطيم الكعبة في ينبغي ان لا يلزمه المشي طريق الحج كما لا يلزمه هناك ضرب الحطيم بنوبه  
وانما يجب اهدا الثوب الى مكة لكون اللفظ عبارة عنه لجيب عنه بان الحج ما شيئا ففيلة  
ليست له رابعا على ما ذكر في التا رفا عن لفظه لا يجاب المشي لحرار تلك الفضيلة و  
ومعناه في الجواب الحج او العمرة لاجماعهم على ذلك المتعارف ورد بان يلزم الحج بغير كيفة  
والمجاز فالاولى في الجواب ان يقال ان هذه اللفظة في تعرف يستعمل الحج او العمرة ما شيئا  
فيلزمه ما شيئا لان حقيقته مرادة بلفظه ومجازه مراد بمعناه حتى يلزم الحج بغير  
حقيقته ومجازه ولو قال على الخرج او الذهاب الى بيت الله تعالى او المشي الى الصفا والمروة  
لا يلزمه شي وكذا لو قال على السعي او السفر او الركوب او الايتان الى بيت الله تعالى لا يلزمه  
شي لعدم الاثر وتعرف في هذه الالفاظ فكان باقيا على القياس وكذا لو قال على المشي  
الى الحرم او الى المسجد الحرام هذا اعتد بالحج خلافا لهما لان الحرم شامل على البيت وكذا المسجد  
الحرم فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانها منفصلان عنه ولا يحج ان التزام  
الاحرام بهذه العبارة ليس متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ وهو فاشع اصل



وإن عبد محرر لم يجز العام فشهد وأبوكونه يوم الخ بكوفة لا يفتق عند الحج والى يوسف  
خداة لمجد قال انه يفتق لان هذه شهادة قامت على امر مشاهد وهو النفخية ومن  
ضرورة انتفاء الحج ذلك العام فيتحقق الشرط فينزل الجزاء ولها انها قامت على نفى معنى  
لان التوهم ان نفى الحج لا انبات النفخية فان الشهادة على النفخية غير مقبولة لان المدعى  
وهو الحق العبد لا حق له فيها بطلبه لان العتق لم يعلق بها وما لا مطالب له لا يدخل تحت  
القضاء واذا بطلت النفخية على الشهادة على النفخية بقيت في الحاصل على نفى الحج مفقودا  
والشهادة على نفى باطلة فان قيل لانهم انها مطلقا باطلة بل نفى اذا كان ما يعلم محيط  
به علم الشاهد صحت الشهادة عليه بدليل ما ذكر في السير الكبير شهدا على رجل انه قال  
المسيح ابن الله ولم يقل قول النصاري والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة  
وبانت امراته وان قامت على نفى لاحاطة علم الشاهد به قلنا لانهم ان ما نحن فيه نفى  
محيط به علم الشاهد ولو سلم ذلك لكنه لا يتميز بين نفى ونفى في عدم قبول الشهادتين  
عليه بان يقول النفى اذا كان كذا صحت الشهادة عليه واذا كان كذا لا يصح تيسير او  
للحجج اللزوم في تميز نفى عن نفى كذا في الهداية واما مسئلة السير الكبير فالقول  
فيها باعتبار انها شهادة على سكوت الزوج عقب قول المسيح ابن الله والسكوت امر  
وجودي فصار كشهود الارث اذا قالوا شهدا انه وارثه لان علم له وارثا له حيث يعطى  
له كل التركة لانها شهادة على الارث والنفى في ضمنه والارث ما يدخل تحت القضاء  
واما الخبر فيما نحن فيه وان كان وجوديا ونفى الحج في ضمنه لكنه لا يدخل تحت  
القضاء على ما ذكرناه فكانت الشهادة عليه كالعلم في حقه فبقى النفى هو المقصود  
بها فلا تقبل الشهادة عليه فان قيل قد ذكر في المبسوط ان الشهادة على نفى مقبولة  
في الشروط حتى لو قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فشهدا انه لم يدخلها  
قبلت ويقضى بعتقه وما نحن فيه من قبل الشروط اجيب عنه بانها قامت بامرائات  
معان وهو كونه خارجا من الدار فثبتت النفى ضمنا في مسئلة المبسوط وروا عليه  
في القدير بان العبد لا يحق له في النفخية اذ لم يكن هي شرطا للعتق فلم يصح الشهادتين  
بما لذلك لاحق له في الخروج من الدار لانه لم يعمل الشرط بل عدم الدخول في مسئلة  
المبسوط كعدم الحج في مسئلتنا فلما كان المشهور به ما هو وجودي متضمن للمدعى به من

النفى الجعول شرطا قبلت الشهادة عليه وان كان غير مدعى به لمتضمنه المدعى به كذلك يجب  
قبول شهادة النفخية لمتضمنه نفى المدعى به فقول محمد اوجه انتهى فان قيل ان عدم الدخول  
هو خروج لعدم الواسطة بينها فله حق في الخروج فالحجج يمنع الاتحاد بينهما كيف وان  
الخروج هو لا انفصال من الداخل الى الخارج وهو امر وجودي فلا يخدم مع امر عددي  
ولو حلف لا يخرج من هذه الدار وهو خارج لا يحث حتى يدخل ثم يخرج ولو كان الخروج  
عبارة عن عدم الدخول لزم ان يحث بدخوله الى الدخول ثم الخروج هذا واعلم انهم ذكر  
ان شهادة النفى غير مقبولة الا في مسائل عشرة فيما اذا علق طلوعها عدم شيء فشهدا  
بالعلم وهو مسئلة المبسوط وفيما اذا شهدا انه اسلم ولم يستثن وفيما اذا شهدا  
انه قال المسيح ابن الله ولم يقل قول النصاري وهو مسئلة السير الكبير وفيما اذا شهدا  
بنتاج الدابة عنده ولم تزل على ملكه وفيما اذا شهدا بخلع او طلاق ولم يستثن وفيما اذا  
امس الامام اهل مدنية فشهدا على ان هؤلاء لم يكونوا فيها وقت الايمان وفيما اذا شهدا  
ان الاجل لم يذكر في عقد السلم وفي الارث اذا قالوا لا وارث له غيره وفيما اذا شهدا  
انها ارضعت الصبي بلبس شاة لا بلبس نفسها وفيما اذا كان الكف متواترا وهذا لانه  
اذا كان متواترا محيط به علم الشاهد وهو مخالف لما ذكرناه من الهداية من انه لا فرق  
بين نفى ونفى في عدم القبول تيسيرا على الناس وفي لا بصوم فضاء ساعة بنية  
حنت بصومه ساعة وان كان قد افطر بعد ساعة لوجود شرط الحنت وهو القوم  
لان القوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد ذلك وان صم  
صوما او يوما بان يقول لا يصوم صوما او يوما لا يحث بامساك ساعة ما لم يتم  
يوما امانة يوما فله صريح في تقدير المدة به واما في صوما فلا نه مطلق فينظر  
الى الكمال وهو التقدير شرعا فلذا قلنا لو قال لله على صوم رجب عليه صوم يوم  
كامل بالاجماع وكذا لو قال على صلوة يجب ركعتان على ما سيذكره فان قيل المصد  
مذكور بذكر الفل في لا يصوم فلا فرق بين قوله لا يصوم وبين قوله لا يصوم  
صوما فينبغي شمول العلم او شمول الوجود لكن عدم الحنت بصوم ساعة في لا يصوم  
صوما ما لا شك فيه فينبغي ان لا يحث في لا يصوم ايضا وهو شمول العلم فالحجج  
على ما بين في الاصول الثابت في ضمن الفل ضروري ولا يظهر انه في غير تحقيق



الفعل بخلاف الصريح فانه اختيارى يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فيد بقوله يوما  
 لانه لو حلف ليصوم من هذا اليوم وكان ذلك بعد ان اكل او بعد الزوال صححت اليمين ولم يمتد  
 الصوم في الحال مع انه مقرون بذكر اليوم ولا كمال لان اليمين تقتد التصور والصوم  
 بعد الزوال والاكل متصور كان في صورة التماسي وهو كما قال الامر انه ان لم يتصل اليوم  
 فانت طالق في حاضرت من ساعتها او بعد ما صلت ركعة تحت اليمين وطلقت في الحال  
 لار الصلوة من الحائض متصور لان ورود الدم لا يمنع كانه في المستحاضة لانها لم تنزع  
 مع ورود دم هو حيض ففان شرط ادائه بخلاف مسئلة الكور لان محل الفعل وهو  
 الماء غير قائم اصلا فلا يتصور بوجه على ما مر بانه قال في فتح القدير ان هذين المسئلتين  
 مشكلتان على قول ابي حنيفة ومحمد من ان تصور البر شرط صحة الحلف عندهما على ما تقدم لان  
 بقصور البر في هاتين المسئلتين منتف شرعا وكونه مكنا في صورة لغزى وهي صورة  
 التسيان والاستحاضة لا يفيد فانه حيث كان في صورة الحلف مستحيلا شرعا  
 لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلوة كشرعيين واما على  
 قول ابي يوسف فظانها فيعتقدان ثم يحث ثم اعلم ان مسئلة الكتاب اعني لا يصوم فقام  
 ساعة بنية حثت مشكل ما ذكره اكثرنا شي من انه حلف لا يصوم فهو على الجائز لانه لا يقطع  
 الله تعالى ذلك لا يجعل با فاسدا الا اذا كان اليمين في الماضي اي حلف ما صمت وكما  
 قد صام فاسدة لان الظاهر انه لا يحث بصوم ساعة وفي فتح القدير والاصح  
 ما ذكره الصلوة لانه نفس عليه محذرة في الجامع الصغير لكنه ذكر في البحر فقلنا عن المتبقي  
 انه اذا قال الامر انه ان لم يتصل صلوة الفجر غدا فانت طالق فحاضت بكرة لا يحث على  
 الاصح فهذا مؤيد لقول الترمذي في لا يصلي يحث اذا سجد سجدة ثم قطع والقياس  
 على الصوم ان يحث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان  
 الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود فاما ثم  
 جميعها لا يستل صلوة بخلاف الصوم فانه ركن واحد ممتد من مبداء الى منتهى وهو الاستحاضة  
 المخصوص ويكره في كل جزء وهذا مشكل ما ذكره الترمذي حلف لا يصلي يقع على الجائز  
 كما تقدم في الصوم فلا يحث بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي اي حلف ما صليت  
 فان صلي فاسدة لان الصلوة للماضي براد الخبر عنها لا التفريق بها وفتح القدير

اللهم الا ان يراد بالفاسدان يكون بغير طهارة كذلك في فتح القدير يعني ان المراد بالفاسدة  
 ما لا يوصف بها شيء بوصف الصحة بوقت بان يكون ابتداء الشروع غير صحيح ثم ابتداء ركعة  
 من الذخيرة وهو قوله لو حلف لا يصلي فضلي صلوة فاسدة بان صلي بغير طهارة  
 مثلا لا يحث استحسانا لان مطلق الاسم ينصرف الى الكامل وهو ما به حصول التوبة  
 وسقوط الفرض فعلى هذا السبب فيقول بان لا يحث اذا سجد سجدة ثم قطع لان شرط  
 ابتداء صحيح ثم افسدها وهل يصدق لو نوى الفاسدة بقوله لا يصلي فمن الذخيرة انه  
 يصدق ربانه وفقدان الفاسدة صلوة صورة واطلاق الاسم على صورته مجازا  
 جائز فقد نوى ما يحمله لفظه وفيه تغليب على نفسه لانه مع هذا يحث بالصحة ايضا  
 فان قيل ان هذا من قبيل الجمع بين الحقيقة والجواز قلنا نعم ولما طرقة ان في الصحيح  
 ما في الفاسدة وزيادة على شرط الحث فلا يمنع الحث لوجود شرطه ولو كان عقد  
 بمنيه على الماضي بان قال ان كنت صليت فني على الجائز والفاسدة لانه اجاز عن الماضيه  
 فيصلح الاجاز عن الصحيح والفاسدة فان قيل ان شرط الحث هو الصلوة ولو فاسدة  
 ومن اركان الصلوة القعدة ولم يوجد في الركعة الواحدة فكيف يحث بما مع فقدان  
 شرط الحث اجيب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة ولا يحث عليك  
 ان هذا الجواب مبني على توقف الحث على رفع الراس منها وفيه لختلاف المتابع وفي  
 فتح القدير والحق انه ينبغي على الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على ما مر في سجود التهوي  
 والوجه ان لا يتوقف تمام حقيقة السجود بوضع بعض الوجه على الارض ولو سلم  
 توقفه عليه ولكن تلك القعدة ليست بركن حقيقي والاركان الحقيقية هي الخمسة والقعدة  
 ركن زائد ولما وجبت الختم فلا يعتبر ركنه في حث الحث انتهى وهذا هو الارقان  
 الاصلية للصلوة ثلثة القيام والركوع والسجود واما القراءة فركن زائد والتميز  
 شرط ولذا قال في الظهيرية ولو حلف لا يصلي فقام وركع وسجد ولم يقرأ فقل يحث  
 وقيل لا يحث لا قبله لعدم تمام الصلوة قبله بالاتفاق وان صلي صلوة بان يقول لا يصلي  
 صلوة فتنقطع لا باقل لانه يراد به الصلوة المقبلة شرعا واقابها ركعتان للنهي عن التبرؤ  
 وينفرد على هذا ما ذكره في الذخيرة قال لعبد ان صليت ركعة فانت حر فضلي ركعة  
 ثم تكلم لا يفتق ولو صلي ركعتين عتق بالركعة الاولى لانه في الصورة الاولى ما صلي ركعة



لأنها بغير اختلاف الثابتة والاختلاف في أنه إذا حلف لا يصلي صلاة فهل يوقفت حثته على  
 قعوده قدر الشاهد بعد الركعتين قبل نية وقيل لا وفي فتح القدير والأظهر أنه ان عقدت عليه  
 على مجرد الفعل وهو إذا حلف لا يصلي صلاة بحيث قبل الكفارة وان عقدها على الفرض  
 كصلوة الصبح أو ركعتي الفجر ينبغي أن لا يحث حتى يقعد انتهى وبخلافه ما ذكره في البحر  
 نقلا عن الظهيرية قال والأظهر أنه ان عقدت عليه على مجرد الفعل وهو إذا حلف لا يصلي  
 صلاة لا يحث قبل الكفارة وان عقدها على الفرض وهو من ذوات التي فكذلك لا يحث  
 حتى يقعد وان كان من ذوات الأربع يحث ولو حلف لا يصلي الظهر لا يحث حتى يشهد  
 بعد الأربع انتهى هكذا ذكره في الخلاصة وقال وهو لا شبهة وفيها أيضا لو حلف يصلي  
 بأهل هذا المسجد ما دام فلان حتما يصلي فرض فلان ثلثة أيام ولم يصلي فيه أو كان  
 صحيحا فلم يصلي فيه ثلثة أيام فإنه لم يحث الحالف إذا صلى بهم لأنه لم يدم حلف لا يصلي  
 خلف فلان فقام عن عيبيه وصلى بحيث أن لم يكن له نية وان كان نوى أن يكون خلفه  
 حقيقة لا يدبر قضاء ولو قال والله لا أصلي بعد فصليا حلفت أمام بحيث لا أدنو  
 الصلاة معه ليس معها غيره حلف لا يؤتم أحدا ففتح الصلاة لنفسه يعني نوى أن لا يؤتم  
 أحدا فجاء فورما وفندوا به حثت قضاء لا ديانة إذا ركع وسجد وكذا لو صلى الحالف  
 بالناس يوم الجمعة ونوى أن يصلي الجمعة لنفسه جازت الجمعة له ولهم استحسانا  
 قضاء لا ديانة ولو شهد في غير الجمعة قبل أن يدخل في الصلاة أنه يصلي لنفسه لم يحث  
 ديانة وقضاء انتهى وذكر في بحث الأفتاد من صلوة البحر ما يخالف هذا فلا تغفل  
 وفي أن ليست من غزله فهو هدي أي صدقة التصديق بها على فقراء مكة وهو معنى الهدى  
 فملك أي ملك الحالف فطنا أو كنانا بعد وقت الحلف لأن حكم ما غزله ما في ملكه وقت  
 الحلف اتفاقا على ما سياتي فغزله أي الزوجة ونسج أي الزوج الحالف فلبسه فهو هدي  
 عند أبي حنيفة قال لا لبس يلبس به حتى يغزله من قطن ملكه وقت حلفه لأن  
 النسيج ما يصنع فيما هو في ملكه لقوله نعم لا نذر فيما لا يملكه إن آدم أو فيها يضاف إلى سبب  
 الملك مثل أن اشتريت كذا فهو هدي أو قل أن أصدق به ولم يوجد شيء من ذلك ههنا  
 لأن نسيجا من اللبس الجمول شرطا ومن متعلقه الذي هو غزل المرأة ليس سببا لملكه  
 اللبس فلا ينعقد نذره فيما ملكه بعد الحلف ولا يباح أن يغزل المرأة عادة يكون من

فطن الزوج لأن العادة أن ينسج القطن في البيت وهي نغزله فيكون المفزول ملوكا له و  
 والمعتاد هو المراد بالآ لفاظ فالنسج يغزله فغزله فغزله فغزله فغزله فغزله فغزله فغزله  
 نوبا أملاكه بسبب غزله فغزله فهو هدي ولا حاجة إلى تقدير ملك القطن ولا إلى اتفاق  
 إليه وان كان في الواقع لا يملك المفزول بالغزل إلا إذا كان القطن ملوكا له وح لا فرق  
 بين أن يملك القطن بعد ذلك أو في حال الحلف وان لبس ما غزلت من قطن في ملكه وقت  
 الحلف فهو هدي بالاتفاق لأن نذر مع بفتح اتفاقا لكونه في ملكه وهذه المسئلة تؤيد  
 قول أبي حنيفة في المسئلة السابقة من أن يغزل المرأة سبب عادي لملك الزوج المفزول وهذا  
 لأن كونه حاشا في هذه المسئلة مع أن القطن غير مذكور أيضا ليس لأن يكون الغزل ذكر  
 سبب الملك في المفزول لأن معنى كونه سببا كونه كذا وقع تحت الحكم وكون الغزل عادة  
 يكون من قطن ملوكا له يستلزم كونه كذا وقع تحت عنده ملك الزوج في المفزول وهذا  
 ما لا فرق بين أن يملك القطن في حال حلفه وبين أن يملكه بعده والفرق لا يباح بين مسئلة  
 اللبس ههنا وبين مسئلة النسيج حيث لم يفرق في هذه المسئلة بين كون الحالف  
 مالكا للقطن وقت الحلف وبين كونه غير مالك وفرق في مسئلة النسيج بين كونه  
 مالكا وقت الحلف وبين كونه مالكا بعده على ما مر أن الإضافة إلى النسيج ليس إضافة  
 إلى سبب الملك لأن لا يثبت عند النسيج أثره بل هو متقدم عليه بخلاف غزل المرأة  
 فإنه سبب عادي على ما ترى وهل الفتوى في مسئلتنا هذه على قول أبي حنيفة أو على قول  
 صاحبيه ففي فتح القدير والواجب في ديارنا أن يفتي بقولها لأن المرأة لا تغزل  
 إلا من كان نسيجا أو قطنيا فليس الغزل سببا لملكه للمفزول عادة فلا يستقيم جواب  
 أبي حنيفة فظهر منه أن الفتوى على قول أبي حنيفة في ديارنا تكون المرأة فيد تغزل من كان  
 زوجها وما يتعلق بهذه المسئلة ما ذكر في الخلاصة والبرازية وغيرهما حلف لا يلبس  
 من غزل فلانة فلبس نوبا من غزلها فلما بلغ الدليل السرة تذكر فلم يدخل بدنه في كيد  
 ورجلاه بعد تحت الحاف بحيث ولو حلف لا يلبس السر أو يل فاذحل إحدى رجله  
 لا يحث وكذا في الخفين حلف لا يلبس هذا القميص أو هذا السر أو يل فارتد به أو ارتد  
 أو اشتل به حثت بخلاف ما لو قال لا لبس فيصافا فارتد به أو ارتد لا يحث استحسانا  
 لأن نسيجا من اللبس الجمول شرطا ومن متعلقه الذي هو غزل المرأة ليس سببا لملكه  
 اللبس فلا ينعقد نذره فيما ملكه بعد الحلف ولا يباح أن يغزل المرأة عادة يكون من



لا يجتنب ولو وضعه على عاتقه يريد به حمله لا يجتنب حلف لا يلبس البقاء او قباء ولم يعين  
 فوضعه على كتفه ولم يدخل يديه لا يجتنب وفي المعين بان قال هذا البقاء يجتنب لان  
 في المنكر يقبى اللبس المعناد في البقاء وامان في المعين فلا يقبى المختار من اللبس  
 لان الاوصاف في المعين لقول الصدر الشهيد واختيار الامام الوالد الحنف في المنكر  
 ايضا لانه يلبس ايضا كذا ولو وضع البقاء على الخاف ونام تحته قيل لا يجتنب وهو  
 المروى عن شمس الاسلام وقيل يجتنب وهو المروى عن الامام الاستاذ وفي المحيط  
 اراد بالخاف الذي يستردون الدثار والمراد بالدفار ما يلبس فوق القميص وهو المشعار  
 وهذا لانه لو جعل القباء فوق الدثار حاله النوم يجتنب على ما صرح به في الفتاوى حلف  
 لا يلبس هذا الثوب قال في عليه وهو نائم قال محمد اخشوع عليه الحنف والحنابلة خلافه  
 لانه يلبس لا لايس ولو اتيته ووجد حرارة الثوب فالقاء كانه يلبس لا يجتنب وكذا لو  
 اتى عليه وهو منتهب وان تركه ولم يلقه يجتنب علم ان الثوب المحلوف عليه او لم يعلم  
 حلف لا يلبس حريرا او ابرسيما لا يجتنب الا يلبس ثوب كله منه او كفته ولا يجتنب في اسده  
 او علمه منه الا ان يتوى حلف لا يلبس هذا القطن فحمله ثوبا فلبسه حنف ولو حشابه  
 ثوبا فلبسه لم يجتنب حلف لا يلبس من غزل فلانة ولا يلبس له فلبس ثوبا نسج من غزل فلانة  
 يجتنب وان توى عين الغزل لا يجتنب يلبس الثوب ولا يلبس عين الغزل ايضا حلف لا يلبس  
 من غزل امرأته فلبس قباء ظهارة من غزلها وبطانة من غزل غيرها يجتنب حلف  
 لا يلبس ثوبا فلبس ثوبا ليس له كان يجتنب لان الكمين كاليد ومن مقطوع اليد يسمى رجلا  
 حلف لا يلبس هذه الخفاء فقطعت قميصا وخبطت فلبس الخالف القميص لا يجتنب وان انقص  
 القميص واعيد ملحفة فلبسها حنف حلف لا يلبس من غزل فلانة شيئا فلبس ثوبا وغزلها  
 وغزل غيرها ان لم يذكر الثوب يجتنب وان ذكر بان قال ان لبست ثوبا من غزل فلانة لا يجتنب  
 ويد من نسج فلان لا يجتنب اذا كان الثوب ما يشبهه واحد وان كان ما يشبهه اثنان  
 يجتنب هذا اذا كان فلان ينسج بيده حتى لا يجتنب الا ان يلبس من علمه فان لم يفعل ذلك  
 لم ينسج له علامة وجراؤه يجتنب اذا لبس ثوبا نسجوه وكذا هذان الغزل على هذا التنفيذ  
 كذا في المتن وذكر في الاصل لو حلف لا يلبس من ثياب فلان شيئا وهو يتوى ما  
 عنده فاذا اشترى فلان ثوبا فلبس لا يجتنب والعبارة اوقت الميم اذا حلف لا يلبس من ثياب

فلان وفلان يسع الثياب فاشترى منه ثوبا فلبس يجتنب خاتم الفضة ليس بجي بفتح الحاء وسكون  
 اللام على ما ينبغي به النساء من ذهب او فضة او جوهر لا عرفا ولا شرعا حتى لا يسع استعماله  
 للرجال والتختم به لقصد الحنم بخلاف خاتم الذهب لانه حلى حتى لا يحل استعماله للرجال  
 وعقد اللؤلؤ ان رصع فحلى والا فلا عندنا في ح و قال الا حلى مطلقا وبه يفتي لها قوله تعالى  
 ولستخرجون منه حلية تلبسونها وله انه لا ينبغي به عرفا الامر صلتا ومبنى الابار على العرف  
 وفي لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لا يجتنب لانه لا يستبيح جالس على الارض  
 في العرف وان حال بينها وبينه ثياب به حنف لانه يسع له فلا يقبى حائل ولو نزع ثياب به  
 وصرحه على الارض وجلس عليه لا يجتنب لانح لم يبق ثوبه يتعاله فصار بمنزلة البساط  
 وفي لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراشا فنام عليه لا يجتنب لان مثل الشيء لا يصير  
 يتعاله فقطع النسبة عن الاول وان جعل فوقه فراشا من اي الستر الرقيق يجتنب لانه يسع له  
 وفي الخلاصة حلف لا يجلس على هذا البساط فيخط جانيه وجعل خراجا وجوانا فجلس  
 عليه لم يجتنب فان فتقت الجناطة وعاد الى حاله الا لو جلس عليه يجتنب ولو قطع البساط  
 قطعا حتى خرج عن كونه بساطا ثم خاطه خرج من ثم نقض الخرجين فحاطه حتى صار  
 بساطا فجلس عليه لا يجتنب لانه عاد بصنعه اخرى وفي لا يجلس على هذا السرير ان  
 جعل فوقه سريرا فجلس لا يجتنب لما ذكرناه من قطع النسبة عن الاول وان جعل فوقه  
 بساطا او حصيرا حنف لان الجلوس على السرير يكون كذلك في العرف باب  
 في الضرب والقتل وغيرها الضرب والكسوة والكلام والدخول يخفى فعلها بالحي لان  
 الضرب اسم لفعل مولى يتصل بالبدن ولا يلام لا يتحقق في الميت ومن يعتد به في القبر  
 لا يقاس عليه من في الدنيا على ان الاصح انه يفاد فيه الحيوة والكسوة يراد به التلبك  
 عادة عند الاطلاق والمؤمن الكلام الا فهام ومن الدخول عليه الزيارة والكل غير  
 منصور في الميت فلا يجتنب من قال ان ضربته او كسوته او دخلت عليه بفعلها بعد موته  
 اي موت المحلوف عليه لعدم شرط الحنف لما مر ان هذه الافعال مختصة بالحي بخلاف  
 الغسل والحل والامر لان هذه الاشياء لا تختص بالحي بل يتحقق في الميت ايضا فلو حلف  
 لا يفسد فلانا او لا يحمله او لا يمسه حنف بفعله بعد موت المحلوف عليه لا يصيرها  
 اي حلف لا يضرب امرأته فذ شفرها او حنقها او عصفها حنف لان الضرب اسم لفعل مولى



على ما ذكرناه وقد تحقق ذلك في هذه الأفعال اطلقه فمثل حاله الغضب وحاله اللعب  
لكن ذكرنا في الخلاصة حلف لا يضرب فلانا او امرأته فمد شعرها او حنقها او عضها او  
اصاب راسه انها فاذماها قال في الجامع الصغير ان كان في حال الغضب يحث وان  
كان في حال الملاعبة لا يحث ثم قال نفلا عن الفناوى انه لا يحث مطلقا ثم نقل عن  
فناوى القاضي الامام ان هذا اذا كان البين بالعربية وان كان بالفارسية لا يحث  
في جميع ذلك ثم قال والصحيح انه يكون حاشا اذا كان على وجه الغضب وعلى هذا الصحيح  
مشي في البرازية وقال ولو مد شعرها فالصحيح انه ان على الغضب يحث وان لم يلا يحث  
وان نف شعرها تكلوا فيه والصحيح انه يكون حاشا اذا كان حال الغضب كذا في الخلاصة  
وان تعد غيرها فاصابها لا يحث حلف ليضرب عبده مائة سوط ولا يثبه له فضربه  
مائة سوط وخفف فانه يترنم يمينه لوجود شرط الكبر قالوا هذا اذا ضرب ضربا  
يتألم به اما اذا لم يتألم لا يترنم لضربه صورة لا معنى والكبرة للمعنى ولو ضربه بسوط له  
شعبتان خمسين مرة وفي كل مرة يقع الشعبتان على بدنه يترنم يمينه لانه صار ضربا  
مائة سوط الا ترى ان الامام بصير مقبل هذا القدر فكذلك الكالف وان جمع  
الاسواط ان وقع الكل على البدن يبرو ولا فيقدر ما يصاب بالبدن وان ضربه  
برؤس الاسواط ينظر ان سوى رؤسها حتى يصيب راس كل سوط بدنه يترنم  
يمينه ولا فيقدر الحساب ولا بد من الالم في كل حال عند حامة المشايخ ليضربنه  
حتى يموت فهو على استد الغضب للعرف فيه وفي الخلاصة لوقال لها لا ضربتك بالسوط  
حتى افلتك فهو على المائدة وكذا لوقال لها ان لم اضربك حتى انزكك لاجبة ولا يثبه قال  
ابو يوسف هذا على ان يضربها ضربا موجعا شديدا فاذا فعل ذلك يترنم يمينه وقوله  
حتى يتول او تشكي او حتى تستغيث ما لم توجد حفيظة هذه الاشياء لم يبر لو حلف  
لا ضربته بالسيف حتى يموت لا يبر حتى يموت ولو حلف لا ضربته بالسيف فضربه  
بعرض السيف يترنم يمينه ولو ضربه بالسيف في غده لا يبر كما لو حلف ليضرب فلانا  
بسوط فلفه بثوب وضربه لا يكون ضربا بالسوط فان نوى سينا فهو على ما نوى  
ولو حلف لا يضرب فلانا فيصل هذا السكين او يبرج هذا الرمح فنزع هذا النصل  
وهذا البع وارخل اخر فضربه لا يحث حلف لا يضربه بالقاس وضربه بمقبضه

لا يحث لان مقبضه يكون من خشب فلا يكون ضربا بالقاس لوقال لآخر ان لم اضربك  
غدا فامر انه طالق فذهب ليضربه فراه مع قوم وابتاع له كثير لا يمكنه ضربه فلم يضربه  
حتى مضى الغد يحث وكذا لوقال لآخر ان لم احرق بيتك غدا فامر انه طالق فحيد  
حتى مضى الغد كذا في الخلاصة وفيها ايضا قال لها ان ضربتك بغير جرم فانت  
طالق فوضعت القصعة على المائدة ومالت القصعة وصبت على رجله فتضررت فضر  
بها لا يحث وان كان ذلك بغير قصد لانها مؤخذة بالخطا لاحكام الدين غير ان  
الاشم سافط ليعقبيات دنيه قريبا فمادون الشهر قريب والشهر بعيد للنفار فيه  
ولهذا يقال عند بعد العهد ما لفيك منذ شهر ذكر في الاصل اول الشهر قبل ان يمضي  
نصفه وعن ابي يوسف انه قال لو قال لا اكلم فلانا لخر يوم من اول الشهر واول يوم من  
آخر الشهر يتناول الخامس عشر والسادس عشر ولو قال والله لا اكلمك الى بعيد فهو  
على اكثر من شهر وسريعا فهو على شهر غير يوم ولو قال والله لا قضيت حق فلان عاجلا  
فهو على اقل من الشهر ولجلد فهو على اكثر من الشهر غرة الشهر الليلة الاولى مع اليوم  
الاول من الشهر في العرف وفي اللفظة عبارة عن الايام الثلاثة والسبع عبارة عن اليوم  
التاسع والعشرين في العرف وفي اللفظة عبارة عن الايام الثلاثة من آخر الشهر ولها  
الثامن والعشرون الغداة من طلوع الفجر الثاني الى ما قبل الزوال والضحى بعد زهاب  
ثلثي الليل صلوة الظهر وقت الظهر كذا عند طلوع الشمس وحيث تطلع الشمس برادها  
من حيث تطلع الشمس الى ان تبيض وقت الفجوة برادها من حيث تبيض الشمس الى ان تزل  
ايام البيض هو الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والستة عشر ان كان غلظ  
على حساب فهو على ذلك الحساب والا فالكشياء ما اشند البرد دائما واصيف ضده  
والربيع ما انكسر البرد دائما والكريف ما انكسر الحر دائما وقيل الشتاء ما يجتاح الناس  
فيه الى الوفور والخشوش والصيف ما يستغنى عنها والربيع والكريف ما يستغنى عن احداهما  
والنبروز يبروز المسلمين وهو يبروز الخليفة لا يبروز الجوس ولا يبروز للزارعين  
وفي الخلاصة والبرازية لو حلف ليعقبيات ماله عليه وقت كذا ثم اداه قبل محي ذلك  
اوقت او وهب منه او ابراه منه وحاد ذلك الوقت ولم يبق له عليه شيء لم يحث عندها  
خلاقا لابي يوسف ولومات الدين وقضاه الى ورثته او وصيته يترنم يمينه ولا فهو حاشا



ليقتضيه اليوم ففضاء زبونا وهو ما برده بيت المال او بهرجة وهو ما برده التجار وسيلوا  
 في البيع او مستحقة للغير او بعه اي باع المديون من دينه به اي بدنيه شيئا وفنضه  
 اي قبضه الدين برأ كما لف في يمينه لان الزبوني والكهجرة دراهم حقيقة غير ان فيها عيبا  
 والعيب لا يعدم الجسدية ولهذا لو جاوز في الصرف والسلم بالزبوني والبهرجة جاز  
 فاذا كان من جسر الدراهم صار مستوفيا دينه فوجد شرط البر وهو فضاء الدين اليوم  
 وقبض المستحقة صحيح ايضا ولهذا لو اشترى بالمستحقة شيئا فخذها المستحق بقي البيع  
 صحيحا ولو لم يصح قبض المستحقة لبطل البيع لبقائه بلا ثمن فاذا صح قبضها برنه يمينه لوجود  
 شرط البر فان قبل نعم ان البر قد تحقق بما قضى من الزبوني والبهرجة والمستحقة فهل يرتفع  
 برده هذه الاشياء بالعيب والاستحقاق كما يرتفع قضاء الدين لجيب عنه في الولحق  
 ان الدين لما انحلت بوجود الشرط وتحقق البر لم يقبل الفسخ بعده كالكتابة فان مولى  
 الكاتب اذا رد ابدل لكونه زبنا او بهرجة او لكونه مستحقا لا بنفسه العتق بخلاف  
 قضاء الدين فانه تنقض وينسخ برده المبتوض لعيبه واستحقاق لان معنى قضاء الدين  
 على المقاصة وقد زالت المقاصة برده المبتوض فزال القضاء ايضا وانما كان معنى قضاء  
 الديون على المقاصة لان قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء يضاف الى  
 حق الدين في وصف في ذمة المديون ولهذا قالوا الديون تقضى بامثالها فان قيل  
 اذا كان ديون تقضى بامثالها فقد تحققت ببيع المديون من الدين في ذمة الدين  
 مثل ما في ذمة المديون من الدين فيلتفتان فعياضا فيكون مانع ذمة الدين قضاء  
 عن الاول لانه لحر الدين فافائدة ذكر قوله وقبضه مع عدم الاحتياج اليه قلنا  
 لان ما ثبت في ذمة الدين ببيع المديون منه من الدين مثل ما ثبت اوله في ذمة المديون  
 لان مانع ذمة المديون متفرقا لا يحتمل السقوط بخلاف ما ثبت في ذمة الدين فانه على  
 شرف السقوط بهادك البيع قبل القبض فاذا قبضه المشتري ينقر رنته في ذمة المشتري  
 فلا يحتمل السقوط فيكون مثل مانع ذمة المديون وهذا ذكره ولم يكتف بحجج البيع  
 فائدة من ذكره وبها ظهر ضعف مانع التبيين من ان ذكره وقع اتفاقا لا شرطا ولقضاء  
 بصاحبا او ستوقه اي التي غلب عليها الفس وبردتها بيت المال والتجار او وهب الدين  
 من المديون او اراد منه وفيه اشارة الى الفرق بين هبة الدين من عليه الدين وبين الابرار

منه وقد نكلوا فيه فمنهم من فرق ومنهم من لم يفرق فقال في التنازل رخصة تفلا عن الزخيرة  
 ان هبة الدين من عليه الدين جائزة قياسا واستحسانا واما هبة من غير من عليه فلانما  
 يجوز اذا امر بقبضه استحسانا ثم ذكر تفلا عن السرخسي انه قال ان هبة الدين من عليه  
 الدين لانهم من غير قبول والابرار منهم من غير قبول ولكن المديون حق الرد قبل موته ان شاء  
 وعن زفرانه سوى بينها وقال نعم الهبة والابرار بدون القول ثم قال وهذا الذي روي  
 عن زفرانه اختيار شمس الائمة وفي الوافقات ان عامة المشايخ ذكروا الهبة الدين من  
 عليه وابراره بنهم من غير قبول ويرتد بالرد وفي قاضيان عن ابي يوسف ان هبة الدين  
 من عليه لا تصح من غير قبول كما ذكره السرخسي وصح في جامع الفصولين قول العامة حيث  
 قال قبل في هبة الدين من عليه الدين يشترط قبوله عندنا لا عند زفروروي الخلف  
 على العكس وهو الصحيح ثم نقل بعلامة فتاوى الصغرى ابراء المديون من دينه او هبة  
 منه يصح بلا قبول ويرتد برده وفي الغنای والخنازعة عدم الفرق بينها ووجه من فرق  
 بينها ان الهبة تملك ولا يملك لا يتم بدون قبول المالك بخلاف الابرار لانه اسقاط وفيه  
 معنى التملك من حيث انه اسقاط لا يحتاج الى القول ومن حيث ان فيه معنى التملك يرتد بالرد  
 وهل يشترط لصحة الرد مجلس الابرار اختلف فيه المشايخ قبل نعم وقبل لا فلو وهب الدين من المديون  
 او اراد منه ولم يرد ولم يقبل بل سكت ثم افترق المجلس فجاء بعد ايام وردة فالصحيح انه لا يرتد  
 كذا في التنازل رخصة فالظاهر منه صحة اشتراط مجلس الابرار للرد ثم ذكر انه لو سكت بعد الهبة  
 واخرقا فهو كالمقبول ولو مات المديون قبل القبول فهو كالمقبول فظهر من هنا ان رد  
 بعد القبول غير معتبر ولونه مجلس الهبة والابرار قال في الخلاصة لو قال لفرید قد ابرأك  
 من ديني الذي لي عليك ولم يقل قبلك حتى مات فهو برئ من الدين ولو قال له الفرید ابرأني  
 عما لك علي فقال قد ابرأك من ديني عليك فقال الفرید لا اقبل فهو برئ واصل هذا  
 ان هبة الدين من عليه الدين لا يصح من غير قبول لانه عليك واما ابراء المديون من الدين  
 يصح من غير قبول لكنه يرتد بالرد انتهى وفيه بحث لان الظن من قوله لا اقبل فهو برئ ان  
 الابرار لا يرتد بالرد وهو خلاف ما ذكره من الاصل اللهم الا ان يقال ان قوله لا اقبل  
 رد بعد القبول لكونه مسبوقا بطلب الابرار من الدين فلا يعتبر هذا كله في حق الاصل  
 واما هبة الدين من الكفيل بالدين وابراره منه ففي التنازل رخصة هبة الدين من الكفيل



به لانهم من غير قبول ويرتد بالرد وابرأوه منه يتم من غير قبول ولا يرتد بالرد هكذا في  
 الخلاصة حيث قال ولو ابرأ الكفيل لا يرتد بالرد ووجه الكفيل ترتد بالرد لا يرتد بمينه  
 لان الرصاص والسقطة ليسا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بها في الصرف  
 والتسلم وبالبينة والابرأ لا يتحقق المقاصة وهو طريق القضاء لانها اسقاط من  
 صاحب الدين والقضاء فعل المدينون المطالب بالدين وقد اسقطه قبل الطلب فلا ينفرد  
 القضاء بعده فابن المقاصة وفيه اشارة الى انه لم يحنث في ممينه كما لا يرتد وهو قول  
 الجرح ومحمد وهو القوات المحلوف عليه وهو الدين فيبطل اليمين بفواته عندها فانما بطل  
 لم يرتد لم يحنث فان قبل فليتم ارتفاع النفيضين قلنا نعم لان البرأ والحنث ليسا بنفيضين  
 كيف وغير الكالف لا يتصف بهما بل يرتفعان معانته وثمان النفيضين ليس كذلك  
 فانما بطل اليمين بفوات تصور البرصا وكثير الكالف فيجوز ان لا يتصف بواحد منها  
 ووجه الاشارة ان عدم البرأ يتم من الحنث لا يقبض دينه درهما دون درهم احنث  
 لا يقبض دينه متفرقا لا يحنث يقبض بعضه مالم يقبض كله متفرقا لان شرط الحنث  
 قبض جميع دينه متفرقا لا اضاف لقبض الى دين مضاف الى نفسه وهو اسم جميع ماله عليه  
 فيصرف اليه فلا يحنث الا به وان فرقه بعمل ضروري كالوزن لا يحنث لانه ليس بتفريق  
 لانه قد يرتفع قبض الجميع دفعة عادة فيحتاج الى الوزن فيصير هذا القدر مستثنى عنه  
 صورته ما ذكرناه في الخلاصة لو قال والله لا اخذ مالي عليك الا ضربته وله عليه عشرة  
 دراهم فجعل يزن درهما درهما ويعطيه بعد ان يكون في وزنها لم يحنث اما اذا اخذته على  
 اخر غير ذلك في ذلك المجلس فهو حات وقاليها نفلا عن الجامع الكبير رجل له على اخر  
 مائة درهم فقال عبده حر ان اخذتها منك اليوم درهما دون درهم فاحذ منها خمسين  
 ولم يخذ ما بقي حتى غربت الشمس لم يحنث ولو قال ان اخذت منها منك اليوم درهما دون  
 درهم والمسئلة بها لم يحنث لان كلمة من النفيض في المسئلة الاولى انها كتابة عن المنة  
 هذا اذا وقت ما اذا لم يوقت وقال عبده حر ان قبض منها درهما دون درهم فقبض منها  
 خمسين حنث حين قبض ولو قال لا اخذ حتى الاجمعا فاحذ نصفه لا يحنث حتى ياخذ  
 البانة فاذا اخذ حنث وهو نظير مسئلة الكتاب ولو قال لا اخذ حتى الاجمعا اليوم  
 فاحذ اليوم نصفه وغدا نصفه لا يحنث حلف لا يقبض ماله من المطلوب اليوم فقبض

من وكيل المطلوب بحنث لانه ثابت وان قبض من منطوع او من كفيله او من الخصال عليه لم يحنث  
 لانه ليس بباثبه ولو كان الطالب لحال رجل ليس له على الطالب دين فقبض من ذلك الرجل  
 حنث لانه وكيل الطالب هذا اذا كانت الحوالة بعد اليمين فان كانت قبل اليمين لا يحنث لانه  
 ليس بوكيل وكذا لو وكل الطالب وكيله قبل اليمين فقبض الوكيل بعد اليمين وفي فاضل  
 حلف ان لا يخذ ماله من غيره اليوم وقد كان وكل وكيله يقبضه فقبض الوكيل  
 بعد اليمين ذكره في كسني انه لا يحنث قال وينبغي ان يحنث في ممينه كالوكل وكيله بالتكليف  
 ثم حلف ان لا يزوج فزوج الوكيل حنث كالف ولو لم يقبض وكيله ولكن لحال رب  
 الدين عليه رجلا له على الخليل دين قبل اليمين فاحذ الخصال له من الغريم لا يحنث حلف  
 لا يقبض ماله من المطلوب اليوم فاحذ رهنا منه اليوم فملك الرهن في يده لم يحنث واكفوه  
 هذا قبضا ان كان لا مائة درهم او غير مائة لا يحنث بها اي بالمانة او باقل منها لان القو  
 منه عرفا نفى ما زاد على مائة فكانه قال ليس لي مال زائد على المائة ويصدق على المائة وما  
 دونها من الخمسين او ستين وغيرها انها ليست بزيادة على المائة فلا يحنث في كل من ثمانية  
 وما دونها ولا يخفى عليك ان هذا يحجب العرف واما بالنظر الى اللفظ فلا يستقيم الا  
 على حيل المستثنى مسكوت عن حكمه فان معنى اللفظ ليس لي مال الا مائة فالمائة مخرجة من نفى  
 المال فاذا قلنا ان المستثنى مسكوت عنه تكون المائة غير محكوم عليها بانها في ملكه غير  
 متعرض لها باثبات بوجه من الوجوه وهو قول طائفة من المشايخ على ما في الاصول  
 فاذا كانت المائة مخرجة بجميع اجزائها من نفى المال غير محكوم عليها لا يحنث بالمائة وباقل  
 منها واما على حيل المستثنى مثبتا بطريق الاشارة كما هو قول طائفة اخرى او على حيل  
 الاستثناء من النفي اثباتا وهو القول المختار فيحنث لفظا باقل منها الا ان حلف على ان له  
 مائة فاذا لم يكن له مائة يحنث والاقل ليس بمائة فيحنث به قوله ان كان لي الا مائة اشارة  
 الى ما في فتح القدير وغيره انه لو ادعى انه اعطى ريدا مائة مثله فقال ريد لم يعطى الا خمسين  
 فاذا قال ان كنت اعطيته الا مائة فانه يحنث بالاقل من المائة وكذا اذا اخلفا في قدر  
 الدين فقال لي عليه مائة وقال الاخر خمسون فقال ان كان لي عليه الا مائة يحنث  
 بالاقل لان هذا نفى النقصان لا نفى الزيادة لانه قصد بممينه الرد على المنكر وفي الجامع  
 الصغير عبده حر ان كنت املك الا خمسين فملك عشرة لم يحنث لانها بعض المستثنى



ولو ملك زيادة على الخمسين ان كان من جنس مال الزكوة حثت والا لا الاترى انه لو قال  
 مالي صدقة يصرف الى مال الزكوة او حلف مالي مال لا يحنث الا بمال الزكوة وفي خزانه  
 الاكل لو قال لامرأته طالق ان كان له مال وله عروض وصناعات ودور وغير التجارة لم يحنث  
 انتهى ما في فتح القدير وقال في البحر لو قال ان كان لي الامانة درهم فلم يكن له درهم وكان  
 له دينار حثت لان الدرهم مال الزكوة فالمستثنى منه يكون مال الزكوة والدينار من مال  
 الزكوة وكذلك لو كان له عبد للتجارة او عرض للتجارة او سواهم مما يجب فيه الزكوة  
 يحنث سواء كان نصيبا او لم يكن ولو ملك عبد للخدمة او مال ليس من جنس الزكوة  
 كالستوفة والعقار والعروض وغير التجارة لا يحنث لانه لم يوجد المستأنة كذا في شرح  
 الطحاوي فظهر منه ان المراد بالمائة في الكتاب ما كان من مال الزكوة لا بفعل كذا في حلف  
 لا بفعل كذا تركه اي ترك ذلك الشيء المحلوف عليه ابد لانه في مطلق فيم الامتناع في  
 جميع الاوقات المستقبلة ضرورة عموم كنفى للفعل المتضمن للمصدر النكرة فلو وجدته  
 لم يكن النفي في جميع الاوقات ثابتا فيحنث في عينه ثم اذا فعله مرة اخرى لا يحنث لان  
 عينه اخلت بالمرّة الاولى فانه في شرح الجمع لا يخل بعينه بفعله مرة سهو وفيه ليفعله  
 يكفي فعله مرة واحدة فيكون باثما في عينه بمرّة سببا او عامدا مكرها او مختارا ايضا  
 او وكالة فيما يتصور فيه الوكالة على ما تقدم والاصل فيه ان الفعل مشتمل على مصدر  
 اشتغال الكل على الجز وهو منكر والنكرة في سياق النفي عام وفي الاثبات خاص  
 فان فعله في صورة النفي كان في المسئلة الاولى حثت وان فعله في صورة الاثبات  
 مرة ترين عينه وانما يحنث في صورة الاثبات بوقوع آيأس عنه بموت الخالف او بوقوع  
 الحلف هذا ما ذكره في حواشي الهداية وغيرها ولي هنا بحث وهو ان المصدر المشتمل  
 الفعل وهو معنى يفتنى انما يدل على نفس الحقيقة لا الافراد لان الفعل لا يدل الاعلى نفس  
 الحقيقة ونذا خروجه وهذا ما لا شبهة فيه والعموم والكفوض من خواص الافراد  
 لا لما فيه فلا ينعى ذلك بالعموم والخصوص بخلاف المصدر المذكور صريحا عقيب الفعل  
 فهو كذا في قوله يراى به الفرد فان وقع في سياق النفي لم وفي الاثبات يخص  
 بخلاف ما نحن فيه فانه ليس بمذكور بل جزء من الفعل فالحق في الجواب ان الحلف قد  
 قد وقع على نفس الفعل وهو لا يدل الاعلى الحقيقة وهي لا توجد الا في ضمن الفرد والكل

متيقن فيبر في الاثبات بولحد من الفرد لوجود الحقيقة فيه بقينا وانما يحنث في النفي بولحد  
 من الفرد لضرورة تصحيح نفي ماهية الفعل اذ لو وجد فرد من افراد يثبت لما فيه في ضمنه  
 فلا يتحقق نفي لما فيه لا عموم النكرة في سياق النفي حلفه من الخلف واليعلم ان الاعلى  
 بكل داعي مفسد خبيث من الدعاة بالذات والعين المملتين هي الحث والفساد تفتد  
 بحال ولا يند حتى لو عزل لا يلزمه لجواره بعد ذلك ثم تخصيصه بحال ولا يند ثبت بدلالة  
 الحال وهو العلم بان كنف من هذا التحليف زجره بما يدفع شره او شر غيره بزجره وهذا  
 لا يتحقق الا في حال ولا يند لانهما حال قدرته على الزجر فلا يفيد بعد زوال سلطنته  
 وزوال سلطنته بملوك وبأعزل فاذا زال بلحدها سقطت اليامين ثم اذا عاين السلطنة  
 والولاية لا يعود اليامين فلا يجب عليه الاعلام في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه  
 يجب عليه اعلامه بعد الزوال ايضا وهو قول الشافعي لانه مفيد الاحتمال ان يعاد فينجز  
 لفتنم معرفته بحاله قالوا وهذا بعيد وهل هذا اليامين على الفور او على الترخي ولم يفرق  
 له المصنف في الترخي انه على الترخي حيث قال ثم ان الخالف لو علم بالزجر ولم يعلم به لم يحنث  
 الا اذا مات هو او المستخلف او عزل لانه لا يحنث في اليامين المطلق الا بالباس الا اذا كانت  
 موفقة فيحنث بمعنى الوقت مع الامكان انتهى هكذا ذكره في فتح القدير ثم ذكر وجهها لكونه  
 على الفور حيث قال ولو حكم بانفق هذه للفور لم يكن مفيدا نظرا الى انق وهو الباد بظهوره  
 ودفع شره فالداعي بوجوب التفتيد بالفور فور علمه به وعلى هذا لو حلف رب الدين  
 غريمه او كلف ان لا يخرج من البلد الا باذنه يتقيد بحال قيام الدين والكفاية لالت  
 الاذن انما يصح من له ولاية المنع وكذا لا يخرج امرأته الا باذنه بقيد بقيام الزوجية  
 واذا زال الدين والزوجية سقطت ثم لا يعود اليامين بعودها وقد تر مثله بخلاف ما لو حلف  
 لا يخرج امرأته من الدار فانه لا يتقيد به اذ لم يذكر الاذن فلا موجب لتقيد بزمان الولاية  
 في الاذن وكذا الحال في حلفه على العبد مطلقا ومقيدا وعلى هذا لو قال لامرأته كل  
 امرأة ان تزوجها بفرد انك فطالق امرأته باينا لو تلتا بفرد انها طلقت لانه  
 لم يتقيد بعينه ببقاء النكاح لانها انما يتقيد به لو كانت المرأة تستفيد ولاية الاذن والمنع  
 بعقد النكاح بعينه اي حلف به بغير عده مثلا فوجب ولم يقبل ترين بعينه وكذا القرض  
 والعارية والصدقة بخلاف البيع الاصل هنا ان اسم عقد المعاوضة كالباع والجاراة



والعرف والتسلم والكساح والرقن وألحق بآراء الأيجاب والقبول معاونة عقود التبرعات  
بآراء الأيجاب فقط كالهدية والصدقة والعارية والعطية والوصية والقرض والعري والخلع  
والإفراز والهدية فيجوز الأيجاب لا يوجد المستحق في البيع ونحوه فلا يجتنب ويوجد المستحق  
الأيجاب في التبرعات فيجوز هذا عندنا وقال رفران التبرعات مثل البيع لأنها تملك أيضا  
حتى لا يتم سببها بدون القبول فلا يكون القبول كالإيجاب في البيع ثم في اشتراط القبض  
في التبرعات عنده روايتان عنه ففي رواية عنه لا يشترط بل يجوز الأيجاب والقبول  
من الآخر يتم العقد ويترتب عليه تمام السبب وإنما القبض شرط حكمه والسبب يتم دون الحكم  
كالبيع بشرط الخيار وفي رواية أخرى عنه يشترط معه القبض فلا يترتب حتى يقبض الآخر  
ولنا أن هذه العقود تبرع فبتم بالمبرع لأنه إذا تبرع وجد كسبي فيزول لأن الحق الظاهر السكنا  
ونحن نحقق ذلك بالأيجاب ومنه يقال وهب ولم يقبل فان قبل لو تم بالأيجاب المبرع لم  
ان يدخل في ملك الآخر بل اختيار منه لكنه لم يدخل بل يقول منه على الصحيح قلنا إنما يتم  
به ما هو من جهة المبرع وهو التملك لا وقوعه سببا لملك الآخر وهذا العقد لا يدخل  
في ملك الآخر حتى يظهر رضاه بذلك بلفظه المقتدر لرضاه وعلى هذا الخلاف قالوا أنه  
لو قال بعثك أسن هذا الثوب فلم يقبل فقال الآخر بل قبلت أو جرتك هذه الدار فلم يقبل  
فقال الآخر بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر بالاتفاق لأن إقراره بالبيع والإجارة  
ينضم إقراره بالأيجاب والقبول وقوله لم يقبل رجوع منه فلا يقبل وقالوا إذا حلف بالبيع  
فأوجب فقط لا يجتنب بالاتفاق وألحق ليسوع اليوم فأوجب فيه فقط حث بالاتفاق  
عدم البيع فيه وقالوا وقال وهبت لك أسن فلم يقبل وقال الآخر بل قبلت فالقول قول الوهب  
عندنا وعند رفران القول الآخر لا يتم بجاننا فهو على ما لا سابق له هكذا فسره الإمام  
في الإسلام والعبد والشهيد وصاحب الهدية واعتز من عليه بأنه لم يثبت في قوانين اللغة  
الرجحان بهذا التفسير أصلا لاجب عنه بأن هذا تفسير على اصطلاح الفقهاء لا على اللغة  
قلت الرجحان على اصطلاح الفقهاء ما لا سابق له راجحة طيبة كما لورقه على ما صرح به في  
المعرب وقال في المصالح والرجحان كل بنات جيب البرج وإذا أطلق عند العامة انصرف  
البنات نحو من وعلى التفسيرين لا يستقيم الجواب المذكور ما على ما في المعرب فظروا ما  
حلي ما في التبعيض فلا أنه لم يفرح بتمام الشافعي أن المنفرد من البنات المخصوص ما هو

بين القوم ما كان له سابق طيب الرخ فلا يجتنب قسم التورود وألبا سائر لأن لها سابقا وقيل  
والأول أصح لما ذكرناه لا يتم ورر أو بنفسها فهو على ورقه لأنه حقيقة في ورقه  
والعرف مقرر له في التورود وفي التبعيض قاض عليه ومن حلف لا يشتري ورر أو بنفسها  
فاشتري وررها يجتنب ولو اشتري دهنها لا يجتنب لأنها بغيرها على التورود لا الدهن في  
العرف على ما في الكافي وذكر في المبسوط لو اشتري ورق التبعيض لا يجتنب ولو اشتري دهنه  
يجتنب لأن اسم التبعيض إذا أطلق يراد به الدهن وليس في بيعه باع التبعيض لا يدخل وأرسل  
يتناول الملك والإجارة لأن المراد به عرفا نسبة السكنى لأن الدار لا تارة ولا تهر لذاتها بل  
لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو وط وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكه  
فيتمكن من السكنى فيها فيجوز بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء  
كان غيره ساكنا أولا لا فينام دليل السكنى الكفيل وهو الملك على ما في كتابه والظاهر به  
لكنه ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يجتنب لا نقطاع النسبة بسكنى غيره  
فإذا كان كذلك يدخل فيه ما يسكنه بأي سبب كان بملك أو إجارة أو عاره باعتبار  
عموم الجار بمعنى أن محل الحقيقة وهو المالك من أفراد الملقى المجازي لا باعتبار الجمع بين  
الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لأنه غير جائز وقال الشافعي لا يجتنب إلا بالملك لا  
الحقيقة وهي الملك مرادة فلا يكون المجاز مراد التلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في  
لفظ واحد وجوابه ما ذكرناه حلف أنه لا مال له وله دين على مفسد أو ملى لا يجتنب لأن الدين  
ليس بمال لا عرفا ولا شرعا وإنما هو وصف في الذمة لا يتصور قبضه حقيقة ولهذا قالوا  
الدينون نفقني بامثالها بمعنى أن ما قبضه الدين من الدينون مضمون عليه لأنه قبضه نفسه  
على وجه التملك وله دين على الدينون مثل ما قبضه فالتقاء الدينان فتقاصا **كتاب**  
**الحدود** وأعلم أن محاسن الحدود كثيرة لما أنها ترفع وقوع الفساد في العالم وتحفظ  
النفوس والأعراض والأموال والعقل سالمة عن الابتدال وأما سببها فمبني على نوع منه  
هو ما اضيف إليه كحد الزنا وحد الفذف وحد الشرب وحد السرقة الحد وهو في اللغة  
المنع وسميت العقوبات الخالصة حدودا لأنها موانع من ارتكاب أسبابها ويسمى أحكام  
الله تعالى أيضا حدودا لأنها تمنع عن التخطي إلى ما وراءه ومنه تلك حدود الله فلا تنتهها  
وفي الشرع عقوبة خالصة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسيء تقريرها لأفصا من حد



لأن التعذيب لا يقدر فيه والعصا صحت العبد لكنها ليست مكان الحدود فيما كان مقصدا  
اصليا في شرع الحدود واعق الانزجار عما ينضرب به العباد لان ذلك يتحقق بالنسبة  
الى كافة الناس واما الطهارة من الذنوب والا ثام فليس بمقصود منها بدليل ان شرع  
في حق الذمي ايضا ولا يطهر عن ذنبه باجراء الحد عليه كذا قالوا وقال في الهداية  
والطهارة ليست بمقصود اصلي من الحدود ونقبة في فتح القدير بان يفيد ان الطهارة  
مقصودة من الحدود ايضا الا انها ليست بمقصود اصلي بل تنبع لما هو الاصل منها وهو  
الانزجار وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم كان  
قبل سببه اصلا بل لم يشرع الحكمة الانزجار واما ان ذلك فهو قول طائفة من اهل العلم  
واستدلوا عليه بقوله عم ان من اصاب المعاصي شيئا فعوقب به في الدنيا فهو  
كفارة له ومن اصاب منها شيئا وستره الله فهو الى الله ان شاء عفى عنه وان شاد  
عاقبه رواه البخاري واستدل الاصحاب بقوله تعالى قطع الطريق ذلك اي  
القتل والصلب والنفى لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا  
فاخبر ان جزاء فعلهم عقوبة دينوية وعقوبة اخروية الا من تاب فانها تسقط عنه  
الآخرة بالاجماع للاجماع على ان التوبة لا تسقط الحد في الدنيا والحديث المذكور يجب  
ان يحل على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو اللفظ لان اللفظ ان ضربه او رجه يكون معه  
توبة منه لذوقه سبب فعله فيقيد بجمعها بين الادلة وتقييد القطعي عند معارضة  
القطعي له منقبة بخلاف العكس والحاصل ان المذهب ان عقوبة الذنب لا يرتفع بمجرد  
الحد بل بالتوبة معه فلهذا لم يرتفع من الكافر لانه ليس باهل للتوبة لان التوبة عبادة  
والكافر ليس من اهلها وقال بعضهم ان الحد بمجرد ذلك السبب الخاص الذي  
حذبه الا اثم ما كان قبله وقد عرفت ان المذهب انه لا يرتفع بدون التوبة والزنا  
وطي مكنت احذر به عن وطى العصى والمجنون في قبل مستهات فخرج وطى العنزة  
الغير المستهات والمنية والبهيمة والوطي في الدبر والمستهات اعم من ذلك  
وما في التامني فيدخل فيه العجز لان وطئها يوجب الحد على ما صرح به في فتح  
القدير خالف عن ملك اي ملك نكاح او يمين وتبته اي شبهة المكيين اما شبهة ملك النكاح  
كوطي امرأة تزوجها بغير شهود او بغير اذن مولاها واما شبهة ملك اليمين كوطي جارية

تزوجها بغير شهود او بغير اذن مولاها واما شبهة ملك اليمين كوطي جارية ابنته  
او مكاتبه او عبده المأذون المديون فان الوطى في كل من هذه الحرمات لا يوجب  
الحد وان كان يطلق عليه في الشرع زنا لان كل زنا لا يوجب الحد لكنه دخل  
في التعريف وطى المكره مع انه لا يوجب الحد اللهم الا ان يقال انه خارج بمكلف  
وخرج عنه ذني المرأة مع انه يوجب الحد اجيب عنه بان هذا التعريف انما هو  
بالنسبة الى الاصل وهو الرجل وزنا المرأة يدخل فيه بطريق التبعية بسبب  
تمكينها طوعا ونقبة في فتح القدير بان كان معناه ان لها زنا حقيقة وان  
ذلك المكين هو معنى زناها لانه وتسمى تلك المرأة زانية حقيقة لغوية بالتمكين  
فلا شك في انه لا يشمله جنس التعريف لان جسنه هو وطى المكلف ووطى المكلف  
ليس عين تمكين المرأة ففساد الحد باق بعينه وكون فعلها يتعا لفعل الرجل انما  
هو في الوجود الخارجي والكلام في تناول اللفظ ولفظ الحد لا يتناول وان كان  
معناه انما لا تسمى زانية حقيقة اصلا وان تسميتها في قوله تعالى الزانية والآتي  
بطريق الجواز في الاحاجة الى ان يقال انما تدخل فيه بتعا بل يجوز ادخاله في  
الحد ولهذا عرفت بعض مشايخنا بان وطى مكلف في قبل امرأة خالية عن التمكين  
وتبتهما وعن شبهة الاشتباه وتمكين المرأة عن ذلك والمراد بشبهة الاشتباه  
ما اذا وطى الابن جارية ابنة ابيه على انهما تخلل وقالوا ان مجرد الابدية في القتل  
يثبت الزنا الموجب للحد كما يلزمه العسل ويثبت اي الزنا بشهادة اربعة رجال  
مجمعين اي عند الحكم بالزنا لا بالوطى والجماع اشتراط الاربع لقوله تعالى  
فاستشهدوا اربعين اربعة منكم ولقوله تعالى ثم يا ثوابا ربعة شهداء ولقوله  
عم للذي قد فاضلته ايتت بربعة يشهدون على صدق مقالئك ولان في  
اشتراط الاربعة تحقيق معنى السر الذي هو مندوب اليه اذ وفوق الاربعة  
على هذه الفاحشة نادر واما كان السر مندوب اليه لقوله عم من سر  
مسلم سره الله تعالى في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما دام العبد  
في عون اخيه واذ كان مندوب اليه ينبغي ان يكون الشهادة بخلاف الاولى  
التي مرجعها الى كراهة التزني لانها في رتبة الذنب في جانب العقل وكراهة التزني



في جانب الزنا وهذا يجب ان يكون بالنسبة الى من لم يعتاد الزنا ولم يهتك به اما  
اذا وصل الحال الى شاعته والتهتك به بل بعضهم يتنافقونه فيجب ان يكون الشهادة  
به اولى من تركها لان المطلوب الشايع اخلاء الارض من الفواحش  
وذلك يتحقق بالتوبة من الفاعلين وبالرجوع اليهم فاذا ظهر حال الشرف في الزنا مثله  
والشرب وعدم مبا لانه فاخلاء الارض بالحدود واشراط المذكورة في الشهود  
لا يدخل الكتاب في العدد فيما تلوناه وروينا ولان شهادة السناد لا تخلو عن  
شبهة والحدود تنذر بالشبهات واطلق الشهود فتشمل ما اذا كان الفرج  
احدهم لانه جائز عندنا خلافا للشافعي هو يقول انه يتم ونحن نقول ان الهممة ما يجب  
بحرف بل الزوج يدخل بهذه الشهادة على نفسه خوف العار وخلو الفراش  
خصوصا اذا كان له منها اولاد وصغار كذا في فتح القدير ولكنه لا بد وان يكون  
الزوج غير قاذف لها ان لو كان قد قذفها وشهد عليها بالزنا ومعه ثلثة رجال  
حد الثلثة للقذف وعلى الزوج الكفان لان شهادة الزوج لم تقبل كان الهممة  
لانه يشهد انه يسعى في دفع اللعان عن نفسه كذا في الظهيرية فقل هذا لو قال  
بعض الشهود ان فلانا قد زنى او قال له قد زنت ثم جاء وشهد عند القاضي بزناه  
لا يقبل شهادته كان الهممة لانه يشهد انه يسعى في دفع حد القذف واشترط  
اختار المحقق لصحة الشهادة عندنا حتى لو شهد وامتنع قائل لا يقبل شهادته ويجوز  
حد القذف ولو جاءوا فرادى وقعدوا معتد الشهود وقام الى القاضي واحد  
بعد واحد قبلت شهادتهم وقال الشافعي يقبل شهادتهم ولو جاءوا امتنق قائل اعتبارا  
بساير حقوق لعدم التفصيل في النصوص فيعمل باطلاقها ولنا قول عمر بن لو جاز  
بثبوت ربيعة ومعر فادى بجلدتم لان قول الواحد قبل قول غيره وقع قذفا وكذا  
الثاني والثالث فلا يقبل شهادته الا للضرورة وهو ما اذا جاءوا لجله فتشهدوا  
بعد واحد فتقبل شهادتهم لتقدير ادائها لجله واشترط لفظ الزنا لانه هو الدال  
على العقل احرام لفظ الوطى والجماع وكذا لو قالوا انه وطئها وطئ احراما لا يقبل  
على ما صرح به في البحر وفيه ايضا انه لو شهد اثنان بالزنا واثنان اخران بالافراد  
بالزنا فانه لا يحد بهذه الشهادة وكذا لا يحد الشهود ايضا وان شهد ثلثة بالزنا

وشهد الرابع بالافراد بالزنا فقل الثلثة الحد لان شهادة اكل واحد على الاقرار لا يعتبر  
فبني كلام الثلثة قذفا اذا قيد لقوله ثبت بشهادتهم سألهم الامام عن ماهية الزنا  
بما هي اجزاء عن القلط في ماهية الزنا واعلم ان السؤال عن ماهية الزنا انما يكون  
بعد السؤال عن مفهوم لفظ الزنا بطلب ما الشارحة اي ما معنى هذا اللفظ  
ويجاب عنه بمفهومه اللفظي والاسمي ليمتاز به عن سائر المفهومات وبعد السؤال  
عن وجود هذا المفهوم بطلب هل البسيطة اي هل المفهوم الزنا وجود في الخارج  
ام لا بل هو اعتباري محقق ثم بعد العلم بوجوده يسئل عن كيفية بطلب هل المركبة  
وهذه المطالب الاربعة على هذا الترتيب لا بد وان يتصور في كل ما سأل عنه  
الا انهم قصرنا ههنا في ابتداء السؤال على مطلب ما الحقيقية لان الاحكام الشرعية  
انما ترتب على الحقيقة الموجودة لا على المفهوم لفظا واسما وكيفية وبين زنى واين  
زنى ومتى زنى واعلم ان الشهود اذا شهدوا بالزنا لا بد وان يسألهم الحاكم عن  
حسنة استيلاء عن ماهية الزنا لاحتراز عن القلط في ماهية وعن كيفية  
وعن مكانه وعن زمانه وعن الزنية لاحتراز عن القلط في كيفية ومكانه وزمانه  
وفي الزنية وبدل على وجوب السؤال عن هذه الاشياء الحسنة النقل والعقل  
اما النقل فلان النبي عم استفسر عن الماهية وعن الكيفية وعن الزنية واما العقل  
فلان الاحتياط في ذلك واجب لانه قد كان العقل في غير الفرج عما لانه عم  
قال لعينان تزنيان فلا يوجد ماهية الزنا ولا كيفية او زنى في دار الحرب  
وهو لا يوجب الحد او في النفاق دم من الزمان وذلك ليسقط الحد وحد اتفاق  
سببا في ذكره او كانت له في الزنية شبهة لم يطلع عليها الشهود كوطي جارية  
فلا بد ان يستقصى في ذلك كله احتيالا للدرا فالنقل دل على وجوب السؤال  
عن الماهية وعن الكيفية وعن الزنية والعقل دل على وجوب السؤال عن  
الحسنة فجميعها دل على وجوب السؤال عن الحسنة فان قيل الكلام في استفسار  
الشهود والنقل المذكور في استفسار القائل على ما سيظهر فكيف يستدل به على  
ما نحن فيه فالجواب ان علة استفساره يعينها ثبوت في الشهود ايضا فوجب  
استفسارهم اما انه استفسره عن الماهية وعن الكيفية فالجواب ان



والسنانى عن ابى هريرة رضي الله عنه قال جاء الاسلمى بنى الله فشهد على نفسه انه اصاب امرأة  
حراما اربع مرات في كل ذلك يعرض عنه فاقبل الخا مسة فقال انكها فقال نعم  
قال حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال كما يغيب المروء في الكحلة والرسالة  
البع قال نعم قال فهل ندري ما الزنا قال نعم ايت منها حراما مثل ما ياتي الرجل من  
امرأته حلوا لا قال فما يزيد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فامر به فخرج واما  
استغسار ردف عن المزينة فيما اخرجها ابوداود قال كان ما غراني في رسول الله  
فقال يا رسول الله زينت فاعرض رسول الله عنه فقال حتى قالها اربع مرات  
فقال نعم انك قد قلنا اربع مرات فمن زينت قال لفلانة قال هل صا جعنا قال  
نعم قال هل با شرتها قال نعم قال هل جا معها قال نعم فامر به هل جهم هذا في  
الشهادة على زنى الرجل ولو شهد واعلى زنى المرأة لا بد ان يسألهم عن الزانى  
بها من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور اعني احتمال الكفيل في الزانى وزيادة  
وهو جواز كون الزانى صبيا او مجنونان ان كنت هي احدها فانه لا يجب عليها في  
ذلك حد على قول الجرح على ما صرح به في فتح القدير وفيه ايضا لو سألهم  
فلم يزيد واعلى قولهم انها زنا لا يحسد المشهود عليه ولا الشهود لانهم شهدوا  
بالزنا ولم يثبت قذفهم لانهم لم يدكروا ما سئى كون ما ذكروه زنا ليظهر قذفهم بغير  
الزنا بخلافه لو وصفوه بغير صفته فانهم يحذون فصار كما لو شهد به اربعة  
فساق بالزنا لا يقضى بشهادتهم ولا يحذون لانهم باقون على شهادتهم غير انهم  
لا يقبلون وعلى هذا لو اقام القاذف اربعة من الفساق على صدق مقالتهم  
يسقط الحد عندنا بخلاف ما لو شهد ثلثة وابى الرابع فان الشهادة على الزنى  
قذف لكن عند تمام الحجة يخرج من ان يكون قذفا فلما لم يتم با متناعه بقى كلام  
الثلثة قذفا فيحدون ولو شهدوا فسألهم فبين ثلثة ولم يزد واخذ على الزنا  
لا يحذون ما وقع في اصل المبسوط من ان اكرابع قال اشهد انه زنى فسئل  
عن صفته فلم يعنه انه حد على انه قاله للقاضي في مجلس غير المجلس  
الذى شهد فيه الثلثة فبينوه فقالوا ارباء وطها في قريها بيان لما هي  
الزنا والزانى والمزينة بها كالميل في الكحلة بيان كسيفية الزنا وعدلوا من التعديل

سزا بان يبعث ورقة فيها اسماء وهم واسماء تحتم على وجه يميز كل منهم عن الآخر  
يعرفه فكتب تحت اسمه هو عدل مقبول الشهادة وعدلته بان يجمع القاضى بين  
المزكى والشاهد فيقول المزكى هذا هو الذى عدلته واما ايجاج الى التعديل ولم يكتف  
بظاهر عدالتهم احبنا لا للدراة لان ابني عم قال ادروا الحد وما استطعتم  
بجذوق الحقوق المالية عند الجرح حيث اكتفى فيه بظاهر العدالة وهو الاسلام  
مع عدم ظهور صفة ولا بد ان يعلم ان القاضى لو كان يعلم عدالة الشهود لا يجب  
عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه بعينه من ذلك وهو اقوى من الحاصل له  
من تعديل المزكى فان قيل قد تقرر ان علم القاضى بالزنا لا يكتفى في اقامة الحد  
بل لا بد في اقامتها من الاثبات يا ربعة شهداء او الاقرار في الفرق بينها  
فالجواب ان الشرع اهدر علم القاضى بالزنا في اقامة الحدود بقوله تعالى  
فان لم ياتوا با كشهادة فاولئك عند الله هم الكاذبون ولم يثبت اهداره علمه  
في حق تعديل الشهود فوجب اعتبار علمه بعد التهم على ما هو القياس وهل يجبس  
المشهود عليه بالزنا فيتعديل الشهود ولم يعرضه المصنف في الاصل ان الشهود  
اذا وصفوا الاشياء المذكورة بعد السؤال عنهم يجبس القاضى المشهود عليه بالزنا  
الى ان يثبت عن عدالة الشهود لانه متم به وفيه يهرب وهل يؤخذ منه الكفيل  
قالوا لا وجه لاخذ الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع لاحتياط وهذا ليس بمشروع  
فما يدرى بالثبتهات فان قبل الاحتياط في المجلس اظهر منه في اخذ الكفيل  
لجيب بان حبسه ليس للاحتياط بل هو تقيز له لانه صار متها بالثبوت  
بشهادة هؤلاء وان لم يثبت الزنا الموجب للحد بعد وحبس التهم تقيز له جاز  
بخلاف ما اذا شهدوا بالدين لا يجبس المشهود عليه به قبل ظهور عدالة الشهود  
لان اقصى العقوبات هناك بعد ثبوت العدالة واقتضا بموجب الشهادة الحبس  
فلا يجوز ان يفعله قبل ثبوت الحق بخلاف ما نحن فيه فان بعد البشوت  
عقوبته اغلظ او بالاقرار عطف على قوله لبشهادة وهو احدث طر بقى ثبوت الزنا  
وقد ذكرنا انه لا يثبت بعلم القاضى واما قدم ثبوتها بالبينة لانه المذكور في  
القران ولان اثباتها اقوى حتى لا يدرى الحد بالقرار ولا بالتقادم ولانها



حجة مستدبة والافرار حجة قاصرة وله شرطان احدهما كونه صريحا ولذا قلنا  
لواقر الاخرى بالزنا بكما به او اشارة لا يحد للشبهة بعدم الفصل وكذا الشهادة  
عليه لا تقبل لاحتمال ان يدعى شبهة كما لو شهدوا على مجنون انه زني في حال  
افاقته فانها لا تقبل لاحتمال انه يدعى شبهة بخلاف الاعي فانه صح اقراره وشهادة  
عليه وكذا الكفوى والغيب والثاني ان لا يظهر كذب به حتى لو اقر فظهر مجبو با وقرت  
فظهرت رتقاء لا يعتبر اقراره وكونها رتقاء لنا يظهر باجنا والشاء بار رتقاء  
قبل الحد واجباتها باثرتى يوجب شبهة ولو اقر انه زني بخبر ساء او هي اقرت  
باخرى لاحد على واحد منها لاحتمال ظهور كذبه وقال في البحر ولا بد من ان لا يكون  
الاخر في اقراره حتى لو اقر الرجل بالزنا بفلانة فكلت به دراه الحد عن الرجل  
سواء قالت انه تزوجني او لا اعرفه اصلا وان اقرت المرأة بالزنا بفلان وكذبها  
الرجل فلا حد عليها ايضا عند الامام خلافا لهما في المستقلين ثم قال نقلا  
عن المحيط ان الحد متى لم يوجب على المرأة اصلا او نقد واستيفاء عليها لا يوجب  
على الرجل ومتى لم يوجب على الرجل اصلا لم يوجب على المرأة بالاجماع وان انعقد  
فعله موجبا للحد لكن بطل الحد عنه لمعنى عارض لا يمنع الوجوب على المرأة عنده  
خلافا لهما انتهى ثم لا بد ان يكون الاقرار حال الصحر حتى لو اقر بالزنا او بالسرقه  
حال صحوه لا يحد لان الاقرار يجهل الكذب فاعتبر هذا الاحتمال حال سكره لاحال  
صحوه واما لو سرق او زني في حال سكره فيحد لان فعله ليس باقراره عاقلا  
بالغا ولم يشترط الاسلام والحكمة لان اقرار الذمي والعبد بالزنا او بغيره مما يوجب  
الحد صحيح وان كان مولا غائبا وكذا القطع والقصاص كذا في البحر اربع مرات  
في اربعة مجالس كلما اقره رده القاضى حتى يفيى عن بصره اشتراط العقل والبلوغ  
لان اقرار الصبي والمجنون غير معتبر بلاذن وبعده غير موجب للحد واشتراط  
الاربع مذمنا وقال ايضا في ومالك وانحس كيتى بالاقرار مرة واحدة كما اكتفى  
فيه في سائر الحقوق بمرة واحدة وهذا لان الاقرار منظر لا مثبت وتكرار  
الاقرار لا يفيد زيادة الاظها بخلاف زيادة العدد في الشهادة فانها تفيد  
زيادة في طمانينة القلب وتكرار الكلام ليس كذلك ولنا حديث ما عرفناه جاء الى رسول الله

فقال زنت فاعرض رسول الله عم فنادى حتى قال ذلك اربع مرات ثم قال له ما قال  
فامر برجمه فلو كان الاقرار مرة واحدة كافيا لم يؤخر الحد الى ان تم الاقرار اربع  
مرات لان اقامه الحد عند ظهوره وليجه وتاخير الولي لا يطق برسول الله  
ثم فان قيل اذ لم يثبت الحد باقراره مرة واحدة فقد اعترف بوطى لا بوجوب  
الحد فيجب المهر واذا وجب المهر لا يجب الحد من بعد لان العقر والحد لا يجتمعان  
في وطى واحد اجيب بان الاقرار اربع مرات لما اعتبر حجة لا ثبوت الزنا  
لم يتلق وجوب المهر بالاقرار مرة واحدة وانما الحكم موقوف فان تمت الحجة وجب  
الحد وان لم تتم وجب المهر ولان الشهادة اخفصت فيه بزيادة العدد فكذا الاقرار  
اعظا ما لا مر الزنا وتخفيفا لامر المستر بخلاف سائر الحقوق فان نصا ب  
الشهادة فيها ليس اربعة فكذا الاقرار كذا قالوا وفيه بحث لانه يلزمه ان يكون  
الاقرار في سائر الحقوق اثنيان كالشهادة فيها واختلفوا في اشتراط كون  
الاقرار في اربع مجالس من مجالس المقر فقل به علما وانا ونقاء ابن ابي ليلى  
واحد ومن يتقها فانهم اختلفوا بالاربع في مجلس واحد والحجة عليهم ما في صحيح  
مسلم عن بريدة ان ما غرا الى النبي عم فزده ثم اتاه الثانية من الدفرزة ثم  
ارسل الى قومه هل تعلمون بعقله باسا فقالوا ما نعلمه الا وني العقل من صاحبنا  
فانا الثالثة فارسل اليهم ايضا فسألهم فاجابوه انه لا بأس به ولا بعقله  
فلا كان الرابعة حفلة حفرة فزجه فانه ادل دليل على اختلاف المجالس ولان  
الاتحاد المجلس انما في جمع المنقرات فتند اتحاد المجلس يتحقق شبهة الاتحاد في  
الاقرار وانما اعتبر مجلس المقر دون مجلس القاضى في الاختلاف والاتحاد  
لان الاقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضى والاختلاف  
في المجلس بان يرد القاضى كلما اقر فذهب حيث لا يراه ثم يجي فيقر ثم ماروى  
عن الجرح وينبغي للامام ان يجره عن الاقرار ويظهر له الكراهة من ذلك  
وامر بابعاده عن مجلسه في كل مرة لان السيم فعل ذلك وفي البحر ان الظهيرة  
ولو اقر كل يوم مرة او كل شهر مرة فانه يحد ثم سأل اى ان تم الاقرار اربع مرات  
سأله الحكم كلما من ما هبة الزنا وكيفيته وبين زنى وابن زنى سوى الزنا



لأنه تقدم العهد يمنع الشهادة ولهذا سأل عن الزمان في الشهادة ولا يمنع لا قرار  
 فلا يلزم منه السؤال عنه حتى لو اقر كل شهر مرة يعمل باقراره على ما ذكرناه آنفاً قال  
 بعض مشايخنا بسا له عن الزمان ايضا لاحتماله ان في حياها وفي البحر وهذا  
 هو الاصح فبينه فاذا تم البيان بحجبه كنه ندب تلقينه اي تلقين الحكم ليرجع  
 عن الاقرار احتيالا لدرء الحجة والرجوع عن اقراره اعم من الرجوع بالقول وبالفعل  
 كما اذا هرب على ما في الكاوي بخلاف ما اذا ثبت الزنا بائنه فهرب في حال الرجم  
 اتبع بالحجارة حتى يوثق عليه على ما في الكاوي ايضا وانكار الاقرار رجوع كما ان  
 انكار الردة توبة بلفظك قبلت اولست او وطئت بشبهة فان رجع قبل اقامة الحجة  
 او في اثباته ترك ونحو سبيله وقال الشافعي يقيم عليه الحجة لانه وجب باقراره  
 فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجبت بالشهادة فصار كما لقصاصه وحده القذف  
 قلنا ان الرجوع غير محتمل للمصدق كما لا قرار وليس احد يكذب فيه فيتحقق الشبهة  
 في الاقرار بنقض الخبرين من غير مرجع لاحدهما بخلاف ما فيه حق العبد وهو  
 القصاص وحده القذف لوجود من يكذب ولا كذلك ما هو خالص لمرحق الشرع وفي  
 الحائنة رجل اقر عند القاضي بالزنا اربع مرات فامر القاضي برجه فقال والله ما  
 ما اقرت بشئ يدرك عنه الحجة والحكم المحض رجه في قضاء حتى يموت لان كفى  
 عم رجم ما غرا وقد لحصن وعليه انقضاء الاجماع ببداء به الشهود لانهم قد يتجاسرون  
 على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدائهم احتمال للبداء فان ابوا  
 او غابوا او ماتوا كما هم او بعضهم وكذا الوصي والحرس او جنت او ارتد او قذف فخذ  
 سقط لحد على الاصح فاذا سقط با متناع احدهم فهل يحد الشهود قبل لا يحد لانهم  
 تاسنون على الشهادة ولنا امتنع بعضهم عن مباشرة القتل وذلك لا يكون رجوعا  
 عن الشهادة عليه ثم بداء الامام ثم الناس هكذا روى عن علي رضي عنه وفي المقر  
 بداء الامام ثم الناس كما روى ابن النعمان في القامرية بحصاة مثل الحصاة وكأنه  
 اعتق بالزنا ونفسه وصلى عليه لقوله عم لما غرا صنعوا به كما تصنعون  
 بمو قاكم ولانه قلنا حتى نأخذ بسقط النفس كما لمقتول فصا وصلى النبي عم على  
 القامرية بعد ما دجيت وغير المحصن جلدة مائة ان كان خرا لقوله تعالى الزانية والزاني

فاحلوا كل واحد منها مائة جلدة الا انه انشخ في حق المحصن بانية اخرى نسخت  
 تلاوتها وبني حكمها اعني الشيخ والشيخة اذا زينا فارجموها السد نكالا من الله تعالى  
 فبقى في حق غيره معولابه وللعبد نصفها اي نصف المائة لقوله تعالى فغيرته  
 نصف ما على المحصنات من العذاب ولان ارق منصف بسوط لامرة له لانه  
 عليا لما اراد ان يقيم الحد كسر عمرته قال في المغرب ثمة السوط مستفادة من  
 واحدة ثمر الشجر وهي عذبة وذينة وحارقة وفي الجمل ثمر السباط عمتد  
 اطرافها ومنه يامر الامام بغيره بسوط لامرة له يعني العقدة والاولا صحت لما  
 ذكره الطحاوي ان عليا جلده اكلويد بسوط له طرفان وفي رواية له ذبنا  
 اربعين جلدة فكانت العزبة ضربين ضربا وسطا لان المفرط يفيض الى الهلاك  
 والمفرط الى الكفو من المقصود وهو الانزجار مرقا على بدنه لان الجمع على وضع  
 واحد من بدنه قد يفيض الى التلغف والحد شرع واجرا لامناغا الا الراس والفرج  
 والوجه هكذا روى عن النبي عم ولان الفرج مقتل والرأس والوجه مجموع الكوا  
 فلا يؤمن من قوات شئ منها باقرب وذلك اهلاك معنى فلا يشرع حدا وحده  
 ابي يوسف بغير الرأس ضربا لما روى عن ابى بكر اضربوا الراس فان فيه شيطانا  
 قلنا انما قاله فيمن ايج قتله وبغير الرجل قائما في كل حد لقوله على بغير الرجال  
 في الحدود قايما والستاء قعودا ولان منى اقامة الحد على الشهير والقيام  
 ابلغ فيه بلامد قبل معناه ان يلتقي على الارض ويبد كما يفعل في زماننا وقيل  
 ان يمد السوط فيرفعه الضارب فوق راسه وقيل ان يمد بعد الضرب على  
 حبل المضروب وفيه زيادة المم وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على المستحق  
 وينزع ثيابه لما روى ان عليا كان يامر بالجزيد في الحدود لانه ابلغ في افعال  
 الالم اليه وهو اوسع في الانزجار سوى الارار لان فيه كشف الكورة والمراقبة لاسه  
 لما رويناه من قول علي ولانه استرلها ولا تترغ ثيابها لما ذكرناه الاكفر والخصو  
 لما ذكرناه ايضا ويحرق لها في الرجم لما روى ان النبي عم حفر للغامرية الى شدونها  
 وحفر على الشريحة الهديانة وهذا مندوب وان ترك جاز لانه عم لم يامر بذلك  
 وهي مستورة ثيابها لانه لان النبي عم ما حفر لما غرا ولان منى اقامة على الشهير



في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يحد سبيل ملكه بلا اذن الامام لقوله  
 عم اربع الى الامام وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى ولهذا لا يسقط باستقام  
 العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف النحر لانه  
 حق العبد ولهذا يعذر الصبي وهذا جهة على الشافعي وما لك في القول بان الاستبداد  
 يقيم الحد على ملكه واحصان الرجم لحرز به عن احصان الفذف فانه غيره على ما  
 سياتي في الحرية والتكليف بان كان عاقلا بالغاً والا سلام وقال الشافعي واحداً لا سلام  
 ليس بشرط في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف فلو روي كذا في النيب الحر يجلد  
 عندنا ويرجم عندهم لهم ما في الصحيحين ان اليهود جاءوا الى رسول الله فذكر والدهن  
 امرأه منهم ورجله زيناً فقال لهم رسول الله عم ما يجدون في التوراة في شأن  
 الرجم فقالوا القضيهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم ان فيها الرجم فاتوا بالتيور  
 فقرؤاها فوضع احدكم يده على اية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله  
 ارفع يدك فرفع يده فان فيها اية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بها النبي عم فرياً  
 قلنا انه انما رجمها بحكم التوراة فانه سألهم عن ذلك اولا وان ذلك انما كان عندما  
 قدم النبي عم المدينة ثم نزلت اية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم  
 نزل حكم الاسلام في الرجم باشتراط الاحصان وان كان غير متلو وعلم ذلك  
 من قوله عم من اترك بالله فليس يحبس روي مرفوعاً وموقوفاً والوطي اي الدخول  
 بها والمعتبر في الدخول المحصن للاحصان الا يلزم في القبل على وجه يوجب  
 الفصل على ما صرح به في الهداية وذلك بغيره كالحشفة انزل اولم ينزل ولونه  
 تحبس بنكاح صحيح وفي فتح القدير لا بد ان يكون صحة النكاح قائمة حال الدخول  
 حتى لو تزوج من علق طلقها بنزوحها يكون النكاح صحيحاً فلو دخل بها عقيبها لا يميز  
 محصناً لو فوجع الحلاق قبله وقوله حال متعلق بالوطي بنكاح صحيح وجود الصفات  
 المذكورة من الحرية والتكليف والا سلام واحتمل المتقدمين ذكره ان احصان  
 الرجم بامور سبعة حرية والعقل والبلوغ والا سلام والنكاح الصحيح والدخول  
 بها وكونها على هذه الحالة حين الدخول واما العقل والبلوغ فشرط لاهلية العقوبة  
 لعدم الخطاب بدونها واما البوالة فشرط تكامل الجانية بواسطة تكامل النعمة عليه

لان كفران النعمة يتلفظ عند كثير النعمة وتلفظه يستدعي تلفظ العقوبات وهذه  
 الاستيلاء من جلد نل النعم فكفرانها يكون سبباً لا خشن العقوبات وهو الرجم الى  
 ان يموت ليكون الحكم على قدر سببه وانما المحقر الشرائط على هذا العدد لان الرجم  
 بالزنا قد شرع ابتداء عند اجتماع هذه الاستيلاء فيناط بها والشرع والعلم والحال  
 وان كان من جلد نل النعم الا ان الشرع لم يرد باعتبارها ونصب الشرع بالدرى  
 متقدر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكنة من الوطى الحلال  
 والدخول شبع بالحلول والا سلام يمكنه من نكاح المسئلة ويؤكد اعتقاد الحرية  
 فيكون الكل من جهة عن الزنا والجناية بعد توافر الزوال لغلظ والشرع والعلم  
 والحال ليس كذلك اذ لا مدخل لهما في الاستفتاء عن الزمان ناه فلم يعتبر  
 واما اشتراط كونها على الصفات المذكورة عند الدخول حتى لو دخل بالمتكوحة  
 الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصناً عندنا بهذا الدخول حتى  
 لو روي بعده لا يبرحم ويرجم عنده وكذا لو تزوجت الحرة العاقلة البالغة المسئلة  
 من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترحم لو زنت ولو تزوج  
 مسلم ذمية فاسلمت هي بعدما دخل بها لا يبرحم لو زنى ما لم يطأها بعد اسلامها  
 وكذا لو اعتقت الامة التي هي روجة الحر البالغ العاقل المسلم بعدما دخل بها لا يبرحم  
 لو زنى ما لم يطأها بعد الاعاق وعل هذا لو بلغت بعدما دخل وهي صغيرة وكذا  
 لو كانت تحت حرة مسلمة وها محصنان فارتدا معا بطل احصانها فاذا اسلما  
 لا يعود احصانها حتى يدخل بها بعد الاسلام ثم وجه هذا الشرط عندنا ان النعمة  
 تكامل بذل اذا الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في القسبة لقلة  
 رغبته في الزوج وفي المملوكة ايضا حد راعى في الولد ولا ابتلاق مع الاختلاف  
 في الدين فعند فوات شئ من هذه النعم في واحد من الطرفين لا يكامل النعمة  
 هذا عندنا وقال ابو يوسف ان اسلام المتكوحة من وقت الدخول ليس بشرط  
 لاحصان الزاني حتى لو دخل بالمتكوحة الكافرة يصير محصناً فيرجم لو زنى بعده  
 والجهة عليه ما ذكرناه من انه لا ابتلاق مع الاختلاف في الدين وما ذكره شمس  
 الائمة السرخسي في مبسوطه من قوله عم قال لا تحصى المسلم اليهودية ولا النصرانية



ولا الحر لامة ولا الحرمة العبد ولا يجمع بين جلد ورجم اي في المحصن لان النبي عم لم يجمع بينهما اصلا ولان الجلد يعزى عن المقصود وهو الا نزع جارا لان النزع غير يحصل بالرجم وزجره لا يتحصل بعد هلاكه ولا بين جلد وتقي اي في البكر الا سببا اي راعا الامام اونا بنه وقال انشا في جمع بينهما في حق الرجل والمرأة معا جدا لقوله عم البكر بالبكر جلد مائة ونفري عام ولان في التفريز جسم باب الزنا لقلة العارفة والموانسة ولنا قوله تعالى فاجلدوا كل ارجل واحدة فاجلدوا كل ارجل واحدة اذا ذكر الجزاء بعد الشرط بانفاذ كان هو الجزاء لا غير على ما عليه الاستقراء ولان السكوت في موضع البيان بيان فذل ان ما يحتاج الى بيان هو الجلد لا غير والاما سكوت المبين ولان في التفريز فتح باب الزنا لانعدام الاستحشاء من العسيرة ثم فيه قطع مواد البقا فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من افع وجوه الزنا وما رواه مسنوخ كسطة وهو قوله عم الشيب بالتيب جلد مائة ورجم بالحجارة او محمول على السبب كما حل عليها ما روى عن ابى بكر انه جلد يكرين ونفاها والمرىف برجم لان الاتلاف مستحق فلا يمنع بسبب المرض ولا يجلد ما لم يبرأ كيد يفضى الى الهلاك وهو غير مستحق له ولهذا لا يقام القطع عند شدة البرد والحر والحامل ان ثبت زناها بالنية مخبئ حتى تلد كيد تهرب بخلافه ما اذا ثبت بالافرار لان الرجوع عنه عامل فلا يقيد الحبس وترجم ان وضعت الحمل لافله كيد يؤدى الى هلاك الولد ولا تجلد ما لم يخرج من تفاسها بعد الوضع لان النفاق نوع مرض فيؤخذ الى زمان البرد بخلاف الرجم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل وان لم يكن للولد من يربيه لا ترجع حتى تستفي عنها وهو رواية عن الجح لان في التأخير حيانة الولد عن الفضياع وقد روى انه عم قال للغامرية بعدما وضعت الرجم حتى يستفي ولدك **باب الولد الذي يورثه والده** لا يورثه قد تقدم معنى الزنا لغة وشرعا وهو الذي يوجب الحد وهذا الباب لتفاصيله ثم بدأ ببيان الشبهة فقال الشبهة دارنة للحد لان الحد عقوبة كاملة فلا بد ان يكون ما يوجبها كاملا ايضا والشبهة تمنع كمال الموجب وهو الزنا ولقوله عم ادروا الحدود بالشبهات وهو في مستند الجح عن مقسم

عن ابن عباس عن رسول الله عم قالوا وهذا الحديث ما تلفته الامة باليقول ثم لا بد ان يعلم الشبهة فقالوا الشبهة ما يشبهه الثابت وليس ثبات وللفظها في تقسيمها وتسميتها اصطلاحات فالشافية قالوا الشبهة ثلاثة اقسام في المحل والفعل والجهة اما الشبهة في المحل فوطي زوجته لها نفوذ الصائفة والحرمة وامته قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه ولو وطئ امته المحرمة عليه برصناع كاخته او بنته او امه من الرضاع وموطوءة ابية او ابنة يجب عليه الحد على الاظهر على ما في فتح القدير واما الشبهة في الفاعل فقتل ان يجمد امرأة على فراشه فيما ظنا انها امراته فلا حد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه واما الشبهة في الجهة فقال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء وابلح الوطئ بها لاحد فرسا وان كان الوطئ يتفقد التحريم كالوطئ في النكاح بلا ولي وبلا شهود فان الماكينة والشافية يفتقد وعن حرمة الوطئ بنكاح بلا ولي ولا حد على الوطئ عندهم لان هذا الوطئ مباح عندنا فيجعل شبهة في اسقاط الحد والوطئ بنكاح بلا شهود حرام عندنا ولا حد على الوطئ عندنا لان ما كذا وابن ابى ليلى وعثمان البقي اباح هذا الوطئ فصار شبهة لنا في اسقاط الحد واصحابنا قسموا الشبهة قسمين احدها شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اي شبهة في حق من اشبهه عليه الحد والحرمة دون من لم يشبهه عليه وثانيها شبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية وشبهة ملك هذا على قول الامامين وعلى قول الجح لها قسم ثالث سمي شبهة القصد على ما سببا في بيانه وهي اي الشبهة على قول الامامين نوعان شبهة في الفعل اي شبهة لا يتحقق الا في حق من اشبهه عليه وليس شبهة في حق من لم يشبهه عليه على ما اشار اليه بقوله وهي ضل غير الدليل وليلاد يفتي اشبهه عليه الحد والحرمة ولا دليل في السمع فيند احل وبنظر غير الدليل ليلاد يفتي اشبهه عليه الحد والحرمة ولا يحد بها اي في هذه الشبهة اعتبارا بظنه لكن لا مطلقا بل ان ظن المحل والاى وان لم يظن المحل بل قال علمت انها حرام يحد لانه لو لم يكن له ظن المحل فلا شبهة اصلا لغرض ان لا دليل اصلا يشبه الشبهة في نفس الامر فلم يكن ظن المحل ثابتا



لم يكن شبهه اصلا فيجب الحذف وهذه الشبهة في مواضع ثمانية كوطي معتدته من ثلاث  
 فانه اذا قال ظننت انها تحل لي لا يجزى وان قال علمت انها حرام على يحد لان بقا بعض  
 الاحكام بعد الطلقات الثلث من لزوم النفقة والسكنى ومن حرمة نكاح الاخت  
 وثبوت النسب شبهه لو رث ظن الحفل فيعتبر ظنه وهذا ليس بدليل على الحل بل ظن  
 غير الدليل فلا يجزى او ووطي معتدته من طلاق على مال وكذا ووطي مختلفته  
 في عدتها بخلاف الطلاق البين دون الثلاث اذا لم يكن على مال او على خلع فوطيها  
 في العدة فانه لا حد عليه وان قال علمت انها حرام على ما سياتي في شبهة  
 المحل او ووطي ام ولد واعتقها مولاها وهي في العدة لان اثر الفراش قائم فيها فكل  
 ظنه في موضع الاشتباه فيعتبر شبهه في سقوط الحد او امة اصله من ابيه  
 او امة وان علا لان الانسان يتفق بمال اصله حسب انتفاعه بمال نفسه  
 فكان هذا ظنا في موضع الاشتباه فيمنع الحد او امة زوجته لظنه انه استخدم  
 واستخدمها حلال له او ووطي امة سيده لما ذكرناه من ان الانسان يتفق بمال  
 اصله لان السيد بمنزلة رب العبد ووطي المرنين الامة المرهونة في الاصح وهو  
 رواية كتاب الحدود لان عقد الرهن عقد لا يفيد ملك المتعة بحال فيقانه لا يورث  
 شبهة حكمة فيكون شبهه في الفعل كما في الاجارة فانها لا تفيد ملكا للمتعة  
 بحال فلا يورث فيما فيها في المحل شبهة حكمة وقيل وهو رواية كتاب الرهن  
 انه لا يجب الحد في ووطي اجارية المرهونة سواء ادعى الظن او لم يدع كما في الجارية  
 المستركة لانه ووطي جارية انفق له فيها سبب الملك فلا يجب عليه الحد اصله فيكون  
 من النوع الثاني وفي فتح القدير والمستعبر للرهن في هذا الحكم بمنزلة المرنين  
 وفي الايضاح في المرهونة اذا قال ظننت انها تحل لي ذكر في كتاب الرهن  
 ان لا يحد وفي كتاب الحدود يحد ولا يعتبر ظنه لانه لا استيفاء من غيرها  
 بل من معانها فلم يكن الوطي حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فدل وصار  
 كالغريم اذا ووطي جارية الميت ووجه عامة الروايات انه انفق فيها سبب الملك  
 في الحال ويعبر مستوفيا وما كان بالهلك من وقت الرهن فصارت جارية اشتراها  
 والجنا والبايع ووجه رواية كتاب الحدود ان عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال

كالمستأجرة للخدمة ومقتضا ان يجزى الحد وان اشبهه الا ان ملك العين في الجملة  
 سبب لملك المتعة وان لم يكن في الرهن سببا بخلاف الاجارة فان الثابت بها ملك  
 المتعة ولا يمكن كونه سببا لملك المتعة وبخلاف البيع بالجنا فانه يفيد الملك حال  
 قيام الجارية بخلاف اجارية المرهونة لا يفيد الملك مع هلاكها فلا يتصور كون ملكها  
 سببا للاستمتاع بها فكان ملك المتعة وشبهه في المحل ونسب شبهة حكمة وشبهه  
 ملكا ايضا وهي قيام دليل نافي للحرمة في ذاته لكن لا يكون عاملا في الحل لما نفع  
 انقضاءها وهذه الشبهة لا توقف على ظن الجاني واعتقاده فلا يجزى الجاني فيها اي في  
 هذه الشبهة وان علم بالحرمة حتى قال علمت انها على حرام كوطي امة ولده فلا يجزى  
 لشبهة قوله عم انت ومالك لا يليك والمراد بالامة ههنا غير موطنة الولد لانه  
 لو ووطي موطنة ولده يجزى عليه كذا على الاظهر على ما في فتح القدير وقد ذكرناه  
 في اول الباب وان سفل لعموم ما روينا او مشتركة لقيام الملك في النصف  
 او معتدته بالكنائيات دون الثلث لا بخلاف الصحابة في كونها رجعية او بانية  
 قبل المعتدة بالكنائية وما دون الثلث احتراز عن شبهة المعتدة على طلاق على مال  
 وعن معتدة المختلفة وعن معتدة الثلث لانها من النوع الاول على ما سبق ذكرها  
 او ووطي البايع الامة المبعة قبل التسليم الى المشتري لان اليد التي كان البايع بها  
 تسلطا عليها با ووطي باقية بعد فضاوت شبهة في المحل او ووطي الزوج لاجارية  
 المهوره اي التي اعطاها الزوج زوجته لمهرها قبل تسليمها اي تسليم البايع والزوج  
 لما ذكرناه في المبعة وقدم ان ووطي المرنين المرهونة من هذا النوع على رواية  
 كتاب الرهن فيبلغ مواضع شبهة المحل ستة وينبغي ان يراود عليها بصور ذكرها  
 وفي فتح القدير مثل ووطي جارية عبده الماذون المديون ومكانه ووطي البايع  
 لاجارية المبعة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الجنا المشتري ووطي  
 جاريته التي هي اخيه من الرضاع ووطي جاريته قبل الاستبراء ووطي زوجته  
 التي حرمت عليه برزتها او مطاوعها لانه او جاعه اتمها ثم جاعها وهو  
 يعلم انها عليه حرام فلا حد عليه والكتب ثبت في هذه الشبهة عند الدعوة  
 لانه الاولى وان ادعاها لان الفعل يخص زناها في الاولى وان سقط الحد



الامر راجع الى الوطى وهو استنباه الامر عليه لا الى المحل وكان المحل ليس فيه شبهة  
 حل ولهذا لا يثبت به عدة لانه لا عدة من الزنا وههنا بحث ولنا فيه جواب  
 ذكرناه في اول باب العدة فارجع اليه بخلاف الشبهة الثانية فان العقل  
 لم يتجسس فيها زنا فثبت فيها النسب والعدة ويحد بوطى امة اخيه او عه وان طر  
 حلها فلا يعتبر قوله ظنت انها محل لانه لا ابتساط في المال فيما بينها وكذا سائر  
 المحارم لعدم الابتساط بينها ايضا فدعوى ظنه المحل غير معتبرة فان قيل انه  
 ذكر في المحيط ان من شرائط الحد العلم بالتحريم حتى لو لم يعلم بالحكمة لم يجب  
 الحد للشبهة الانرى الى ما روى سعيد بن المسيب ان رجلا زنى باليمن فكتب  
 في ذلك عمرو ان كان يعلم ان الله قد حرم الزنا فاجلدوه وان كان لا يعلم  
 فعلوه فان عاد فاجلدوه ولان الحكم في الشرعيات لا يثبت الا بعد العلم  
 فان كان الشك والاشتباه في دار الاسلام اقيم مقام العلم ولكن  
 الاقل من ايراث شبهة لعدم التبليغ فكيف يصح قولهم لا يعتبر قوله ظنت انها محل  
 اجيب عنه بانه ليس معناه ظنت ان الزنا حلال بل معناه انه علم ان الزنا حرام  
 لكنه ظن ان وطئه هذه ليس زنا محرما فلا بنا فيه ما ذكر في المحيط من اشتراط  
 العلم بالتحريم وجوب الحد وانما بنا فيه على هذا التوجيه ما ذكره في  
 مسئله الحرابي انه اذا دخل دار الاسلام فاسلم زنى وقال ظنت انه حلال  
 لا يلقى اليه ويحد وان كان زناه اول يوم دخل دار الاسلام لان الزنا حرام  
 في جميع الاديان والكل لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم  
 اصله انه لا يعلم حرمة الزنا لا يحد لا انتفاء شرط الحد فان قيل يجوز ان يكون  
 مرادهم ان شرط الحد في نفس الامر علمه بالحكمة في نفس الامر فاذا لم يكن  
 عالما لا حد عليه لجيب عنه بانه قليل الجدوى او غير صحيح لان الشرع لما وجب على  
 الامام ان يحد هذا الرجل ثبت زناه عند عرف ثبوت الوجوب في نفس الامر  
 لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر الا وجوبه على الامام لانه لا يجب على الراني  
 ان يحد نفسه ولا ان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر بينه وبين الله  
 تعالى التوبة والانابة ثم اذا انفصل بالامام ثبوته وجب عليه اقامة الحد كذا

في فتح القدير ثم اورد بانه لو سرق من بيتا حيه وعه ونحوهم لا يقطع فظهر ان  
 بينها ابتساطا فكيف يصح ما ذكر من قولهم انه لا ابتساط بينها لجيب بان القطع  
 منوط بالاخذ من الحرز ودخوله في بيت هو لاد بلا حشمة واستبذات  
 عادة بنى معنى الحرز فاننى القطع اما الحد فنوط بعدم الحلو وشبهته وهو ثابت  
 هنا وكذا اي يحد بوطى امرأة وجدها على فراشه وان طر حلها قال مالك والنسابة  
 واحد انه يحد فيما ساء على المرفوفة بجامع من الحلو ان سقط الحد شبهة الحد  
 ولا شبهة هنا اصلا سوى ان وجدها على فراشه ووجود امرأة على فراشه  
 لا يكون دليل الحد ليستند الظن الى ما يصلح دليل القطع الحلو وهذا لانه قد نمام  
 على فراشه غير زوجته من المحارم التي في بيته فكيف يكون دليل حد فكان كان  
 لوطن المستباحة للخدمة والودعة حلالا فوطها فانه يحد وان وصليته كانت  
 اى الزوج اعني لان الوجود على الفراش كذا ذكرناه ليس صاحبا لاستناد الظن اليه  
 ويميزه بجعل بطول الصحبة والحركات المألوفة فيكون مقصرا فيحد الا ان ادعا  
 فقالت اى في جوابه انا زوجتك في لا يحد بوطها لان اجبارها دليل وانما بقوله  
 فقالت الى انها لو اجابت بالفعل ولم يقل ذلك بوطها يجب عليه الحد لعدم الدليل  
 على ما في العناية لا بوطى اجنبية زنى اليه اى بعث اليه وقل اي النساء هي  
 زوجتك فوطها لا حد عليه بل وعليه المهر وعليها العدة لان عليا قضى بذلك  
 ولانه اعتمد في وطئه دليل ظاهر وهو اجبار النساء اعتبره الشرع وليلا في  
 موضع الاستنباه اذا لسان لا يميز بين امرأته وبين غيرها في اول الوهلة فصار  
 كما لمغزور فان من اشترى جارية فوطها ثم استخفت اعتبر الملك كالثابت لدفع  
 ضرر الغرور فكذلك ههنا يجعل الملك كالثابت لدفع ضرر الغرور ثم هذه الشبهة  
 من اي النوعين للتكوير في العناية انها من قبيل الشبهة في المحل مستند لا  
 بان العقل صدر منه بناء على دليل اطلق الشرع له العلية وهو اجبار النساء  
 بانها امرأته وبانها اذا اجاءت بولد ثبت النسب ولو كانت الشبهة في العقل  
 لما ثبتت وفي فتح القدير انها من قبيل الشبهة في العقل عند طائفة من المشايخ ثم  
 قال وهو الحق لا تقدم الملك من كل وجه وكون اجبار النساء يطلق الوطى شرعا



ليس هو الدليل المعتبر في شبهة المحل لان الدليل المعتبر في شبهة المحل هو ما يقتضي  
 ثبوت الملك نحو انت وملكك لا يبيك والملك القائم للتشريك لا ما يطلق شرعا حيز  
 الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه اعني عدم ثبوت النسب للاحتجاج فيه انتهى  
 واحول ان دليل شبهة المحل لا بد ان يكون غير عام في المحل وهذا الدليل عام  
 في المحل حتى لا يأتى به وانه لا يحد في هذا القسم من الشبهة وان قال علمت انها حرام  
 على وهما ليس كذلك فانه لو قال علمت انها حرام على تحيد واما قوله ولو كانت الشبهة  
 في الفعل لما ثبتا النسب قلنا انه منقوض بالمطلقة التثنية وبالمطلقة بما لا  
 والمختلفة فان الشبهة فيها من قبيل الشبهة في الفعل على ما مر مع ان النسب  
 ثبت فيها على ما صرح به في فتح القدير وغيره وقد ذكرنا ما يتعلق به في اول باب  
 العدة وما يؤكد تدكون الشبهة في الفعل ما ذكرناه ان قاذفه لا يحد  
 في نظر من الرواية الا في رواية عن ابي يوسف فان احصائه لا يسقط  
 عنده هذا الوطى لانه وطها على انه سباح صحيح معناه على دليل فيكون وطها حلالا  
 ظاهرا واجبا واعنه بانه لما تبين خلاف الظن معتبرا في ايراث الشبهة  
 وبالشبهة سقط الحد لكن سقط احصائه لوقوع الفعل زنا انتهى فان جوابهم  
 هذا يخالف مقتضى كونها شبهة في المحل لان في شبهة المحل لا يكون الفعل  
 زنا ولا بوطى بهيمة لانه ليس في معنى الزنا في كونه جنسية اذ ليس فيه تضييع  
 الولد ولا افساد الفرائض ولا في وجود الداعي ايضا اذ الطبع السليم يفر  
 عنه وانما يحل على ذلك نهاية التسفة او قرط الشيق ولهذا لا يجزى ستر فرجها  
 الا انه يعزى لانه ارتكب جريمة وما روى ان النبي عم قال من اتى بهيمة فاقبلوه  
 شاز ولو صح فتاويله انه في حق مستحل ذلك الفعل وما روى عن علي انه يذبح  
 البهية وخرق لقطع الخديت به كيلا يغير بها الرجل اذ كانت البهية باقية لانه  
 واجب كذا قالوا ثم بعد ذلك قالوا ان كانت الدابة ما لا يؤكل لحمها تنذبح  
 وخرق لما ذكرناه وان كانت ما يؤكل لحمها تنذبح وتؤكل عند ابي حنيفة وقال لا تخرق هذه  
 ايضا ثم هذا اذا كانت البهية للفاحل وان كانت لعينه ففي ثمانية كان لصاحبها  
 ان يدفعها اليه بالقيمة وفي التبعي وان كانت البهية لغير الفاعل يطالب

صاحبها ان يدفعها اليه بقيتها ثم يذبح هكذا ذكره ولا يعرف ذلك الا سماعا فحل  
 عليه انتهى وفي البحر الظاهر لا يجزى على دفعها اليه اوز في دار حرب او بقي  
 ثم اخرج ابنا وافر عند الامام باكرنا لا يحد وقال مالك والشا في يحد لانه الزم  
 باسلامه لحكامه اينما كان مقامه قلنا سلمنا انه ملتزم الاحكام لكن الحد ليس  
 يجب عليه حتى يكون ملتزما بالقرامة لحكام الاسلام بل انما يتضمن القرامة تسليم  
 نفسه اذ اوجب عليه الحد عند الامام او عند القاضي ففقي باقائه عليه وليس  
 الكلام في هذا بل في نفس وجوب الحد وانما يجب على الامام عند ثبوته عنده  
 فدليلهم هذا ليس في محل النزاع ولنا قوله عم لانقام الحدود في دار الحرب  
 ولان الحق هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيها فيعزى الوجوب عن الفائدة  
 فلا وجوب وكذا بعد ما خرج اليها لانه لم ينفذ كفعله موجبا للحد ابتداء  
 ولا ينقلب موجبا بقاء قيل ان ماوى من قوله عم معارض باطلاق قوله تعالى  
 فاجلدوا الجيب بان مواضع الشبهة قد خففت من اطلاقه يجوز بعد ذلك  
 بخبر الوليد والقياس وفيه بحث لان الزنا نفسه ما خوز فيه عدم الشبهة  
 فانه عبارة عن الوطى في غير ملك وشبهته فترتيبه سبحانه وتعالى ايجاب  
 الحد بقوله فاجلدوا على الزنا ترتيبا واجبا ابتداء على ما لا شبهة فيه فيكون  
 ما روى من قوله عم محض ابتداء لا محض ما يتاينا فلا يجوز فالوجه الا  
 الاستدلال بالعملي المذكور فان قيل لا نسلم عليه ان عجز الامام عن الاقامة  
 حال دخول الزنا في الوجوب يوجب اياها لا فائدة في الايجاب انما ذلك لو  
 عجز مطلقا فخار ان يثبت الوجوب في الحال معلقا بالقدره وذلك بان يتعلق  
 الايجاب بالقدره اي اذا قدرت قائم عليه فالوجوب معدوم في الحال  
 وموجود عند تحقق القدره في المال لان المعلق بالشرط كذلك اجيب عنه  
 بان هذا معنى مقول لكنه لا دليل عليه فان الايات انما تفيد تجزى الوجوب لانقلقه  
 وانما يفيد بدار الحرب والبعي لان من رضى في محل نزول المسكر يفيم الحد من له  
 ولاية الاقامة بنفسه كالحليفة وامير معمره لانه تحت يده فالقدرة ثابتة  
 بخلاف ما لو خرج من العدة المسكر فدخل دار الحرب ورى ثم عاد الى المسكر لا يقيم



ولوزني في العسكر والعسكر في دار الحرب في أيام الحاربة قبل الفتح له ان يقيه  
للولايه اما امير العسكر والسرية فلا يقيه لانه لم يفوض اليها اقامة الحدود  
كذا في فتح القدير ولا يوطى محرم تزوجها او استباحها اي امرأة كانت محرما  
او لا يعني بها خلافا لها واعلم ان من تزوج امرأة لا يحل له نكاحها ابدا بنسب  
كاته او بنته او اخته وغيرها من محارمه النسبية او برصاع او طهرية فوطئها  
لم يجب عليه أحد عند ابي حنيفة وسفيان الثوري وزفر وان قال علمت انها حرام على  
ولكن يجب عليه الكهر ويعاقب عقوبة هي أشد ما يكون من التعزير سياسية  
وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعي ولحقهم حذو اذا كان عالما بالحرمه  
واما غير ذلك من المرأة التي يحرم عليه نكاحها في الكافة لحافظ الدين ان  
منكوحه الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث قبل التزوج بالحر كالحرم وقال فيه  
ايضا وان كان النكاح مختلفا فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلا حد عليه بالوطئ  
اتفاقا لتمكن الشبهة عند الكل وكذا اذا تزوج امه على حرة او تزوج محوسية  
او امه بلا اذن سيدها او تزوج العبد بلا اذن سيده فلا حد عليه بالوطئ  
اما عده فظاهر وكذا عندها لان الشبهة انما تنفي عندها اذا كان جمعا على تحريمه  
وهي حرام على التابيد وهو لا ليس كذلك هذا ما في الكافة وذكر في فتح القدير  
نفلا عن بعض الشيوخ ان مرادهم بنكاح من لا يحل له ههنا نكاح المحارم والمطلقة  
الثلاث ومنكوحه الغير ومعتدة الغير ونكاح الخامسة واخت المرأة عندها  
والجوسية والامة على الحرة ونكاح العبد والامة بلا اذن المولى والنكاح بغير  
شهود في كل هذه لا يجب أحد عند ابي حنيفة وان قال علمت انها على حرام وعندها  
يجب أحد اذا علم بالتحريم والافلا انني ولا يخفى عليه انه معارض لما في الكافة  
فانه جعل في الكافة النكاح بلا ولي وبلا شهود والامة على الحرة والجوسية  
ونكاح العبد والامة بلا اذن المولى محل الاتفاق على عدم أحد وجعل هذا البعض  
الامة وما بعدها من محل الخلاف والذي ظهر من الزبلي هو الذي ذكره ذلك  
البعض حيث قال ومن الشبهة في العقد وطئ المتزوجة بغير شهود او بغير اذن  
المولى او وطئ امه تزوجها على حرة او تزوج حنسا في عقد فوطئ او وطئ متعاقبا

في جميع ذلك لا يجب أحد عند ابي حنيفة كيف اكان انني جعل النكاح بلا شهود من  
محل الخلاف على خلاف ما في الكافة ثم اقول ان في كلام الكافة بخنا فان قوله  
ان منكوحه الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث كالحرم يقتضي وجوب أحد على  
من تزوج منكوحه الغير ومعتدة ومطلقة الثلاث ووطئها عند ابي يوسف  
ومحمد كافي في الحرم عندها وقوله لان الشبهة انما تنفي عندها اذا كان جمعا على  
تحريمه وهي حرام على التابيد يقتضي ان لا يحد عندها في وطئ منكوحه الغير  
ومعتدة ومطلقة الثلاث لانه ليست محرمه على التابيد فان حرمتها مفيدة بقاء  
نكاحها وعدها كما ان حرمة الجوسية مفيدة بتجسها حتى لو اسلمت حلت كما ان  
تلك المرأة لو طلقت وانقضت عدتها حلت له وانه لا يحد عندها الا في  
المحارم فيبين كلامه فعارض والذي يغلب على الظن هو الذي يقتضيه اخر  
كلامه انه لا يحد عندها الا في المحارم على التابيد وقد حكى ابن المنذر عنها انه  
يحد في ذات الحرم ولا يحد في غير ذلك ويؤيده لفظ الكافة في المحارم الشبهة  
حيث قال رجل تزوج امرأة من لا يحل له نكاحها فدخل بها لاحد عليه وان  
فعله عن علم وبوجع عقوبة في قول ابي حنيفة وقال ان علم ذلك فعليه أحد  
في ذوات المحارم انني فانه خضعنا لفننا بذوات المحارم بعد التعميم نعيم المرأة  
التي لا يحل له في سقوط أحد عند ابي حنيفة ثم مدار هذا الاختلاف ان هذا العقد  
بوجوب الشبهة او لا يوجبها فعند ابي حنيفة ومن يتعه بوجها فتكون الشبهة عنده  
ثلاثة اقسام شبهة فعل وشبهة محل على ما مر بها وشبهة عقد وعندها  
وعند مالك والشافعي لا يوجبها ومدار كونه يوجبها ان هذا العقد ورد على ما هو  
محله او لا ورد فعند ابي حنيفة ومن يتعه انه ورد على محله وعندها وعند مالك  
والشافعي واحد لم يرد على محله واستدلوا عليه بان محل العقد ما يقبل حكمه  
وحكمه الحبل وهذه النساء من الحرمات ابدا بدليل قطعي فاضافة العقد اليهن كاضافة  
الى الذكور لكونه صادف غير محله فليقو فيكون فعله زنا مخلوه عن الثلاث  
وشبهته فيحد واستدل ابو حنيفة بان المحل ليس بقبول الحبل بل بقبول المفاصد  
من العقد وهو ثابت ههنا لان الا نفي من اولا دعي ادم كلها قابلة لمقصود النكاح



وهو التوالد والتناسل وقضاء الحاجة واذا كانت قابلة لمقصوده كانت قابلة  
لحكمه ايضا اذا حكم ثبت ذريعة الى المقصود فكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام  
الا انه تفادى عن افادة الحل حقيقة لكان الحرمة الثابتة فيمن بالنص فتورث  
شبهة الحل اذا تشبه ما تشبه الحقيقة لا نفس الحقيقة الا ترى ان الحجر ليس  
بمال ولا محل للعقد عندنا ومع هذا لو اشترى بها شيئا اعتبر ما لا في انفقاد  
العقد عندنا حتى يملك ما يقابلها من المبيع لكونها مالا عند اهل الذمة فيصالح  
نمتا والانتى من اولاد بني ادم محل للعقد عند الكل في حق غير هذا العاقد من  
المسلمين فكانت اولى بايراث التشبه وكونها محرمة على التام لا ينال في التشبه  
الا ترى انه لو وطئ امته وهي اخته من الرضاع عالما بالحرمة لا يجب عليه الحد  
مع انها حرام عليه على التام لا ينال في التشبه لان التشبه لا ينال في التشبه  
اليمين لانه شرع له بخلاف ملك اليمين فكان اولى في افادة التشبه لان التشبه  
تشبه الحقيقة فما كان اقوى في اثبات الحقيقة كان اقوى في اثبات التشبه  
فظهر من هنا ان اباح حيث اثبت محليتها للنكاح اراد محليتها لنفس العقد لا بالنظر  
الى خصوص عاقد ولهذا علل بقبولها مقاصد العقد وهم حيث نفوا محليتها ارادوا  
بالنسبة الى خصوص هذا العاقد اي ليست محله للعقد هذا العقد ولهذا عللوه  
بعدم حلها فان قيل ان الاعتبارين اولا كونه قابلا للمقاصد او كونه حلالا لانه  
ثبوت المحلية وعدم ثبوتها اجيب بانه ان نظر الى المعنى وهو ان الاصل ان يتبع  
الحل قيام الحاجة لتدفع به وهو المقصود نرج قول الجرح وان نظر الى السمع اعني  
ان المبت ليس محله للمبيع بالاجماع لعدم الحل بها لا لمرحز برج قولهم ولكنه قال  
في المخرصة والفتوى على قول الامامين وفي الوقفات ونحن نأخذ بقولها  
ولعل وجهه على ما في فتح القدير ان تحقق التشبه يقتضي تحقق الحل من وجه لان  
التشبه لا محالة تشبه الحل لكن حلها ليس ثابتا من وجه والا وجبت العدة وثبت  
النسب واجيب من طرف الجرح بان من المتشايخ من التزم لزوم العدة وثبوت  
النسب وعلى تقدير تسليم عدمها لا يلزم من انتفاء التشبه لان اقل ما يثبت  
على ثبوت النسب ولزوم العدة هو ثبوت الحل من وجه وهو مستفاد في المحارم

وشبهة الحل ليس ثبوت الحل من وجه ولا لازمه حتى يلزم من انتفاء انتفاء  
فان التشبه ما تشبه الثابت وليس ثابتا واما اذا استلزمها ليرضى بها ففعل  
فلا حد عليه ويعز عند الجرح وقال لا يحد لان عقد الاجارة لا يستباح به البضع  
فصار كما لو استلزمها للطبخ ونحوه ثم رضى بها فانه يحد بالاتفاق ولا يحد ان  
المستوفى بالزنا هي المنفعة وهي المقصود عليها في الاجارة لكنه في حكم العين  
فيما تنظر الى الحقيقة يكون محله للعقد الاجارة فاوثر تشبهه بخلاف الاستلزام  
للطبخ ونحوه لان العقد لم يصف الى المستوفى بالكوطي والعقد المتعارف الى محل  
يورث التشبه فيه لانه محل لجزء في اثنائها خائنة وان استلزم امر ادة  
ليرضى بها لم يحد عند الجرح يذرى الحد عنده ويوجعان عقوبة وليستودعات  
المتعين حتى يحد ثمان نوبة انتهى ومن وطئ اجنبية بما دون الفرج اي غير السبيلين  
كالنقيد والتبطين يفر لانه منكر ليس فيه شيء مقدر شرعا وفي فتح القدير  
مثله ما اذا انت امرأة امرأة اخرى فانها يفران لا تركها منكر وكذا لو وطئها  
اي لو وطئ المرأة الاجنبية في ادبر فغير لما ذكرنا واما اذا انت امراته او ملوكة  
في الدبر لا يحد حد الزنا عندها ايضا وان كان محرما عليه ولهذا قيدنا بها  
بالاجنبية او عمل على قوم لوط وهو الايتان في دبر الذكور وعندها يحد  
حد الزنا اي في المستثنين لهما ان كلا من الايتان في دبر الاجنبية والعمل  
على قوم لوط في معنى الزنا لانه قضاء شهوة في محل مشتق على الكمال على وجه  
مخفى حراما لفصد سفح الماء وهو مناط الحد في الزنا فيلحق به اللواط دلالة  
ولا يحد ان ليس بزنا لا بخلاف الصحابة في موجه من الاحراق بالنار وهم  
الجدار عليه والتكليس من مكان مرتفع باقناع الاجحار والكيس في الخبيث  
المواضع حتى يموتا ولم يختلفوا في موجب الزنا فدل انه ليس بزنا ولا في  
معناه ايضا لانه ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب وان الشهوة  
فيه ليس من الجاني بل هو في جانب واحد لا شهوة في المقبول على ما هو  
المجمل السليمة بخلاف الزنا فان فيه الاضاعة والاشتباه والشهوة من  
الجاني فلا يصح الحاقها به وما روى انه عم قال فارحوا الاعلى والاسفل فهو



محمول على السياسة وهو جائز عندنا او يحمل ذلك على المستحل وهل يلزم في قتله سياسة  
 ان يرى الامام فيه مصلحة فقه الزليعي انه يلزم حيث قال ان قتله سياسة جائز  
 عندنا حتى لو راي الامام في قتل من اعتاد اللواط مصلحة جاز له قتله وفيه  
 فتح القدير يجوز مطلقا حيث قال ولو اعتاد اللواط قتله الامام محصنا كان  
 او غير محصن سياسة ثم اختلفوا في موضع هذا الخلاف فقه الروضة ان  
 الخلاف في الفلام اما لو وطئ امرأة اجنبية في دبرها حد بدخول وفيه  
 الكافي والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الريادات ولو قتل هذا عبده  
 او امته او زوجته بكنج صحيح او فاسد لا يحد لجماعا كذا في فتح القدير ثم قال نعم  
 فيه ما ذكر من التعزير والقتل من اعتاده ان راي الامام ذلك لكن للشا فقي في  
 عبده وامته ومنكوحته قولان في قول يحد وفي قول لا يحد وله ايضا  
 قولان في غير عبده وامته ومنكوحته في قول انه يحد حد الزنا كما قال ابو  
 يوسف ومحمد في رحم ان كانا محصنين والابجلان وفي قول يقتلان فقط سواء  
 كانا محصنين او لا وهل يقتل السارق سياسة لسعيه في الارض بالفساد انفق وقال في  
 للامام ان يقتل السارق سياسة لسعيه في الارض بالفساد انفق وقال في  
 الحر والعلم انهم ذكر وان في حكم السياسة ان الامام يفعلها ولم يقولوا ان القاصي  
 يفعلها ايضا فظاهر ان القاصي ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل بها انتهى اقول  
 الله اعلم ينبغي ان يفصل هذا بان يقال ان الامام لا يخلو اما ان يمتنع عن القضاء  
 بالقتل سياسة وعن فعلها او ياذن بذلك صراحة او سكوت عنه فان منعه  
 صراحة فلا شك في عدم جواز ذلك له وان اذنه صراحة فلا شك ايضا في  
 جواز ذلك له لانه صار كما فعله بنفسه وان سكوت عنه فالقالب على الظن  
 واكذى يقتضيه النظر جواز ذلك له لان الظن منه الاذن في كل ما كان فعله  
 مفوضا اليه من قبل الشارع لانه اقامه مقامه وسيأتي بعض ما يتعلق به في  
 اخر قطع الطريق واللواط لحكام احرامه لا يجب بها المهر ولا العدة في النكاح  
 الفاسد ولانه لما في بالشبهة ولا يخل بها الزوج الاول في النكاح الصحيح ولا  
 بها الرجعة ولا حرمة المصاهرة عند الاكثرو ولا كفارة في رمضان في رواية وثوق

بها لا يحد عنده خلافا لها وكذا لو قذف بها امرأته لم يلعن عنده خلافا لها وعن  
 الصغار ان مستحلها يكفر عند الجمهور وان رأتى دنتى بغيره في دار واحد كذا  
 فقط عند الجح ومحمد وعند ابو يوسف يحدان وفيه عكسه اي ان زنى الحربي  
 ذميه في دار واحد ذميه عند الجح وعند ابو يوسف يحدان وعند  
 محمد لا يحدان وهو قول ابو يوسف والا لابي يوسف ان المستامن النزم احكامنا  
 مدة مقامه في داره في المعاملات كما ان الدنتى التزاما مدة عمره ولهذا  
 يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه ينفق با حنة بمعنى  
 ان يكون ذلك دينا له ولها انه ما دخل للقرار بل كاجته كالتجارة ونحوها  
 فلم يصر من اهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم  
 ولا الذمى به وانما يلزم من الاحكام ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق  
 العباد لانه لما طبع في الانتصاف يلزم الانتصاف لان العزم بالغنى والعقار  
 وحد القذف من حقوق العباد فيكون داخل في الانتصاف واما حد الزنا  
 فحق الشرع فلا يكون داخل فيه ثم وجه محمد في الفرق ان الاصل في  
 باب الزنا قتل الرجل والمرأة تابعة له فامتناع الحد في حق الاصل يوجب  
 امتناعه في حق التابع ايضا اما الامتناع في حق التابع فلا يوجب الامتناع  
 في حق الاصل حد راعى القلب ووجه الجح ان فعل المستامن زنا لانه مخاطب  
 بالحرمات على الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالتشريع على اصلنا والتمكين من فعل  
 هو زنا موجب للحد عليه والحاصل انه اذا زنى الحربي المستامن بالمسلمة والذميه  
 فعليه الحد دون الحربي في قول الجح وقال ابو يوسف او لا لا حد على واحد  
 من الزاني والزاني بها ثم رجع وقال عليها الحد جميعا وقال محمد بقوله الاول  
 الاول فصارت في كسئلة ثلاثة اقوال ولوزنى الحربي المستامن مجزئية  
 مستامنه لا يحد واحد منها عند الجح ومحمد وقال ابو يوسف يحدان جميعا  
 والاصل عند الجح ومحمد لا يجب على الحربي حد من الحد وسوى حد القذف  
 فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب وعند ابو يوسف يجب الكل الا  
 حد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لانه ينفق حله وحد القذف يجب



اتفاقا لان فيه حق العبد واختلافوا في حد الزنا والسرقه عند ابي يوسف يجب  
وعندها لا وان زنى مكلف مجنونه او صغيرة بجامع مثلها والمراد بالمكلف هو العاقل  
البالغ حد اى المكلف خاصه بالاجماع وهل يجب عليه بسبب زالة بكاره تلك  
المجنونه والصغيرة مهر المثل فقه الزنلي والجماع لا يجب لوجوب الحد عليه واليه  
بقوله وان زنى مكلف الى انه لو ازال بكارهتا بشئ من غير الزنا لاحد عليه بل يجب  
مهر المثل والى ان الزانى لو كان صبيا لاحد عليه بل يجب مهر المثل كما صرح به الامام  
قاضيخان في فضل القتل الذي يوجب آلمية حيث قال فيه ولو ازال العذرة  
اجنبية بجرا او مثلها كان عليه مهر مثلها ولو وقع امرأة بكر اجنبية فنسقطت  
وزهدت عذرهما كان عليه المهر في ماله وعليه التغير ايضا كانت المرأة صغيرة  
او كبيرة ولو ان صبيا زنى بصبية فاذهب عذرهما كان عليه المهر بازالة البكاره  
ولو كانت المرأة بالغة مكرهه فكذلك وان كانت طابعة لا يجب المهر لان  
المهر لو وجب على الصبي كان لولي الصبي ان يرجع بذلك عليها فلا يفيد تضييم  
الصغير انتهى وفي عكسه اى ذنى الصبي والمجنون بامرأة طاعته لاحد  
عليها اى على المرأة ولا على الصبي والمجنون ايضا الا في رواية عن ابي يوسف  
في عكسه حيث حد المرأة وهو قول مالك والشافعي والحد وزفر لهم ان  
العذر من جابها لا يوجب سقوط الحد من جابنه كما في الصورة الاولى  
المجمع عليها فكذا العذر من جابنه لا يوجب سقوطه من جابنها بجامع ان كلا  
منها مؤخذ بفعله وقد فلت ما هي به نصير زانية لان حقيقة زناها اقضاء  
شهوتها بالنه وقد وجد ذلك الان في نكاحها زانية وهو ليس الا  
بذلك ولنا ان فعل الزنا انما يتحقق منه لان اهل اللغة عرفوه بوطئ الرجل  
فكان فعلها خارجا عن تعريفه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى الرجل واطنا  
وزانيا والمرأة موطنه ومزنية لانها سميت زانية بما زان لشيء للمفول باسم  
الفاعل كعشيبة مزنية راضية اى مرضية لكونها مسببة لزنا الزانى بالتكسين  
فتعلق الحد في حقها بالتكسين من فعل هوزنا والزنا فعل من هو منى عنه اسم  
بـ والصبي والمجنون ليس كذلك فلا ينافى به الحد اذ لم يوجد تكسينها من فعل هوزنا

وهل يجب على الصبي والمجنون عقر تلك المرأة اى مهر مثلها كالوزنى الصبي بصبية او مكرهه  
يجب عليه المهر قالوا لا يجب لانه لا فائدة في الايجاب عليه ههنا لانا لو اوجبتنا  
عليه لرجع ولى الصبي على المرأة لانها لما طاعته صادت امرأة له بالزنا معها  
وقد كحن الصبي غرم بذلك الامر لا مروض الامر منها لولايتها على نفسها فلا يفيد الايجاب  
بجدا في مالها لو كانت المربية مكرهه او صبية فانه لا يرجع ولى الصبي على المرأة لعدم  
صحته امرها بسبب الكره والصغير فكان الايجاب مفيدا ولا يجذبنا المكره وقال  
زفر في حد وهو قول الجح اولا لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الله  
وهذا اية الطواغية ووجه الظان سبب الاكرام قائم ظاهرا وهو قيام السيف  
وحوزه مما يكون ملجئا على الزنا والانتشار ليس بدليل قطعي لانه قد يكون من  
غير قصد كما في النائم ولانه مقتضى حيلة الفحل فلا يزول اليقين بالتحمل  
وهذا اتفاق بينهم وان كان المكره سلطانا وان كان غيره حد عند الجح  
خلافها بناء على ان الاكرام قد يخفون من غير السلطان ايضا عندها لا عنده  
ولا يجذب ايضا ان اقر اى اربع مرات على ما هو المعتبر في اقرار الزنا لحدما اى  
من الواطي والموطنة بالزنا وادعى الاخر النكاح وذلك بان يقر الرجل في اربع  
محاسن انه زنى بفلانة حتى كان اقراره موجبا للحد وقالت المرأة لابل هو تزوجني  
او اقرت هي كذب بالزنا مع فلان وقال فلان لابل تزوجتكم لم يجد واحدهما في  
الصورين بالاتفاق لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وتفيد صدق مدعى النكاح  
منها يكون النكاح ثابتا فلا يجد وتفيد كذب النكاح فيجب فلا يجد للاختلاف  
وعليه المهر في صورة دعواه النكاح وفي صورة دعواه الزنا وان كانت  
المرأة في صورة دعواه النكاح معترفة بان لامر لها لدعواها الزنا لانه  
لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باقرارها به وان اختلفا في  
جهته كانت مكنته شرعا والوطى لا يخلو عن غرامة او عقوبة فلما سقطت العقوبة  
ثبتت الغرامة لها عليه وان ردت وكنه انما يجب عليه اذا كانت ادعى قبل  
ان يجد المقر فان حد ثم ادعى الاخر النكاح لا مهر لها لان الحد لا ينقض بعد  
الاقامة كذا في فتح القدير انما يجد بالنكاح لانه لو اقر في اربع محاسن انه زنى



بقولته وقالت فلانة ما زني به ولا عرفته او اقرت هي بالزنا في اربع مجالس  
مع فلان وقال فلان ما زني بها ولا عرفتها لا يجد المقر بالزنا عند الحج وقال  
ابو يوسف ومحمد والشافعي ولحمد محمد المقر لان الاقرار حجة في حق المقر عدم  
بثوت الزنا في حق غير المقر لا يورث شبهة لعدم في حق المقر كالوكا نت  
غائبة وسأها وقال زني بها او شهد عليه الشهود فانه محذور لا المرادة ولا الحج  
ان الحد انتفى في حق المذكر بدليل موجب للنفي عنه قاو رث شبهة الانتفاء في  
حق المقر لان الزنا فعل واحد يتم بها فاذا تمكنت فيه شبهة فقدت الى طرفه وهذا  
لانه ما اقر بالزنا مطلقا بل انما اقر بالزنا بفلانة وقد رد الشرع عن فلانة  
وهي غير ما اقر به فيندرى عنه ايضا ضرورة بخلافه لو اطلق فقال زني  
فانه وان احتل كذبه لكن لا موجب شرعي بدفعه وبخلافه لو كانت غائبة لانت  
التمني بها لم ينتف الزنا في حقها بدليل موجب للنفي وهو الاقرار حتى لو حضرت  
واقرت في اربع مجالس حدث فظهر ان القينة ليست معتبرة بل الا اعتبار  
للاقرار وعدم معرفته فاذا انكرت ثبت شبهة الرد يدويها الحد عنه  
واذا لم يعلم انكارها فلا شبهة فيحد فان قيل ينبغي ان لا يجب على الرجل في هذه  
المسئلة عندها ايضا كانه المسئلة الاولى بانكار وصف العقل وهو الزنا  
بدعوى الكساح فانكار اصل العقل كانه هذه المسئلة اولى بالاسقاط ليجب  
بان الامامين حقا هذه المسئلة بوجوب الحد على الرجل بحديث سهل بن سعد  
فانه روي ان رجلا اقر بالزنا بامرأة فانكرت فحذه رسول الله عم رواه  
ابوداود ومن زني بامة فيد بالامة ليشا في الخلاف الا في فانه لو زني بجمرة فقتلها  
يجب الحد والدية معا بالاتفاق لان شبهة عدم وجوب الحد عند اداء الضمان  
تأثيره في حق ابانة لا في حق الحرة لان الامة تصلح ان يكون ملكا للزاني  
عند اداء الضمان بشبهة ان لا يجمع الدلان في ملك شخص واحد بخلاف الحرة و  
هل يجب الدية على الزاني او على ما قلته فبته اختلفت جهارا اتم في الزاني  
يجب اجمع مع الدية فالاجماع وفي فتح القدير والبرجيب عليه الدية بارجاع الغدير  
الى الزاني وفي العناية يجب على عاتقه الدية قلت وهو الحكم في المسئلة لان

الدية ضمان قتل لاضمان ملك فيجب على العاقلة في ثلث سنين ويجب به الكفارة  
هذا فيما اذا قتلها بالزنا ولو زني بجمرة وهي كبيرة ولم يقتلها بل افضاها فلا تخلو  
اما ان تكون مطاوعة له او مكرهه فان كانت مطاوعة من غير دعوى شبهة  
فعلها الحد ولا شيء عليه في الافضاء لرضاه به ولا مهر لها عليه لوجوب الحد  
اذ انكر امة والعقوبة لا يجتمعان في شخص واحد وان كان مع دعوى شبهة  
فلا حد ولا شيء في الافضاء ايضا ويجب العقر وان كانت مكرهه من غير  
دعوى شبهة فعليه الحد دونها ولا مهر لها ثم ينظر في الافضاء فان  
لم يستمسك بولها حد وضمن ثلث الدية لان جنايته جائفة وان كان مع  
دعوى شبهة فلا حد عليها ثم ان كان البول يستمسك فعليه ثلث الدية ويجب  
المهر في ظاهر الرواية وان لم يستمسك فعليه الدية كاملة ولا يجب المهر  
عندها خلافا لمحمد وان كانت الحرة صغيرة يجامع مثلها فهي كالكبيرة فيا ذكرنا  
الا في حق سقوط الارش برضاها وان كانت صغيرة لا يجامع مثلها فان كان  
لبيستمسك بولها لزمه ثلث الدية والمهر كاملا ولا حد عليه لتمكن القصور في  
مع الزنا وهو الا بدلاج في قبل المشتهات ولهذا لا يثبت به حرمة المصاهرة و  
الوطى الحرام في دار الاسلام بوجوب المهر اذا انتفى الحد فيجب المهر وثلث الدية  
لكونه جائفة على ما قرأ وان كان لا يستمسك ضمن الدية ولا يقض المهر عند الحج  
وابو يوسف وقال محمد يقض المهر ايضا لما نفقتم ولنا ان الدية ضمان كل المعصو  
والمهر ضمان جزء منه وضمان الجزء يدخل في ضمان الكل اذا كانا في عضو  
واحد كما اذا قطع اصبع انسان ثم قطع كفاه قبل البرد يدخل ارش الاصبع في  
ارش الكل ويسقط احصائه بهذا الوطى لوجود صورة الزنا وهو الوطى الحرام  
فقتلها به اي بفعل الزنا لزمه الحد والقيمة عند الحج ومحمد لانه حتى جنايات  
فيوفر على كل واحد منها حكم الحد بالزنا والقيمة بالقتل كما اذا زني بها ثم قطع رقبتها  
فان قيل لما مات بفعل الزنا صار الزنا قتل فوجب ان لا يعتبر الا القتل ويسقط  
اغنيا والزنا كقطع اليد اذا سرق ومات صار قتل وسقطت اغنيا والقتل حتى  
لا يجب لاضمان النفس في الدية والعضا ص ليجب عنه بان ضمان اليد بدل من اليد



وضان النفس يد من النفس واليد نافية للنفس كسائر الأعضاء فان الأعضاء  
تملك مملوك النفس تبعاً ويدخل ضامناً في ضان النفس بخلاف الحد وضان النفس  
لانها حقان مختلفان وجنا بشتين مختلفين احدها بالزنا والآخر بالحد  
النفس وضان ركن شرب حمز الدمي فانه يحد ويضمن قيمة الخمر للدمي وعند أبي يوسف  
لزمه القيمة فقط وفي فتح القدير ان هذا ليس ظاهر المذهب عن أبي يوسف  
على ما يفيد به عبارة الكهناية والزبلي حيث قالوا وعن أبي يوسف فظاهر المذهب  
عنه انه مع الجح ومحمد فيكون المسئلة اتقابلة في ظاهر المذهب ثم وجه  
هذه الرواية عن أبي يوسف ان تقرر ضان القيمة سبب الملك الامة فيسقط  
الحد لشبهه الملك وضانها اذا اشتراها بعد ما رزقها او نكحها بعد ما رزقها  
فانه لا حد عليه ايضا لان اعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يسقط الحد كالمو  
ملك السارق المسروق قبل القطع فانه يسقط القطع وكما لو رزق امة فاذ هب  
عينها فانه يجب عليه القيمة لا الحد ولها ان ضان قتل فلا يوجب الملك لانه ضان  
دم والدم ما لا يملك لانه ليس بمال فاذا لم يوجب الملك لم يكن فيه شبهه الملك  
حتى يسقط الحد ولو سلم انه يوجب الملك لكنه انما يوجبه في العين القائمة  
كافة شبه المسروق لانه منافع البضع لانها استوفيت ونلاشت فلم تكن قابلة  
للك حال الضان ولا مستند الان المستند لا يظهر في تعدد ومناافع المستوفى  
معدومه فلا يسقط الحد بخلاف ما اذا اشتراها او نكحها بعد ما رزقها فانه  
يجب عليه الحد عندها ايضا فلا يصلح معيضا عليه بل هو من قبيل رد المختلف  
بالختلف وبخلاف السرقة فان شرط اقامة حد السرقة الحضومة وبالكهنة ان  
قطعت الحضومة فبطل القياس وبخلاف اذها بعيها بالزنا لان ثمة ثبت الملك  
بالضمان في الجنة العباد وهو عين قائم قابله للملك فاوردت شبهه ملك المتنافع  
تبعاً فيسقط الحد بهذه الشبهة اما فيما نحن فيه فالعين قائمة بالقتل فلا يملك  
بعد الموت حتى يثبت شبهه ملك المتنافع تبعاً فيسقط الحد وعلى تقدير تسليم  
تملكه بطريق الاستناد المذمان الجوه كمن فيه شبهه فيكون بثوت الملك في  
المنافع شبهه الشبهة وهي غير معتبرة في الشرع ولا كذلك في الجنة العباد

فان بثوت الملك فيها باكتفان حقيقة فيكون بثوت الملك في المنافع شبهه الملك وهي  
معتبرة والتخلفه تؤخذ بالكمال وبالكفاص لا بالحد لان الحد وحق الله تعالى  
واقامتها اليد لا الى غيره لقوله عم اربع الى الولات وعدمها الحدود ولا يمكن ان  
يفيه على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما يمكنه  
او باستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال من حقوق العباد وقال في  
فتح القدير والبحر بهذا يعلم انه يجوز استيفاء القصاص بدون قضاء الكفاضي  
والقاضي فكيف المولى من استيفائه لانه شرط ان يقر والمراد بالخليفة امام ليس فوقه  
امام فان امير البلدة يقام عليه الحدود كسائر الحقوق **باب الشهادة على الزنا**  
**والرجوع عنها** لا تقبل الشهادة بحد متقادم وسببنا في معنى التقادم من غير بعد  
عن الامام مسيرة شهر على الاصح فانهم اذا بعدوا عنه مسيرة شهر تقبل شهادتهم  
لان بعدهم مانع فلا يتحقق التهمة في حقهم واعلم ان قوله متقادم مستند في الحقيقة  
الى ضمير سبب الحد وهو الزنا ونحوه اي المشهود به اي متقادم سببه لان الشهادة  
انما تقام على سبب الحد والتقادم صفته لا على نفس الحد ثم لا يتبعان البعد عذر ابل  
يجبان يكون كل من نحو مرض او خوف طريق ولونه بعد يوم او يومين ونحوه من  
الاعذار التي تظهر انها مانعة من المسارعة كذات في فتح القدير وكذا لا تقبل الشهادة  
على الحرمة المغلظة كالحرمة بطلقات ثلث بعد التاخير بلا عذر على ما سببنا في في  
كتاب الشهادات الا في حد القذف خاصة والاصل فيه ان الحدود الخالصة  
حقا لله تعالى تبطل بالتقادم عندنا لان الشاهد مخير بين حسبتين اداء الشهادة  
والستر فتأخيرهم ان كان لاختيار واسترقا قدامهم على الاداء بعد ذلك لصعوبة  
حركتهم اولعداوة حرفت فيهم فيها فلا تقبل وان كان لا للستر بصير فاستحقاق  
المانع عن القول فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع  
عنها بعد الافراد فيكون التقادم فيما نفا وحد القذف فيه حق البعد غالب لما فيه  
من دفع الكفارة عنه ولهذا لا يصح الرجوع عنه بعد الافراد والتقادم غير مانع في  
حق العباد لان الدعوى فيه شرط فيحمل تأخيرهم على انقضاء الدعوى فلا يوجب  
نفسيتهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليس بشرط فيه لانه خالص حق الله تعالى



وانما شرط الدعوى كمال ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء كذا لا يمنع  
الاقامة بعد القضاء عند ناحي لوهرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما  
تقادم الزمان لا بقاء عليه الحد لان الاستيفاء من تمت القضاء في حقوق الله تعالى  
والحدود الى كونه من حقوق الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الاستيفاء فيها  
ليس من تمت القضاء لان المقصود من القضاء في حقوق العباد اما اعلام من  
له القضاء او المكين لمن له القضاء من الاستيفاء بالقضاء وهذان المعينان  
يحصلان بمجرد القضاء فلم يتوقف تمامه الى الاستيفاء واما في حقوق الله تعالى  
فالمقصود من القضاء فيها التنازع عن الله تعالى في الاستيفاء لاستغناء تعالى  
عن المعينين المذكورين فكان الاستيفاء فيها من تمت القضاء وفي السرقة يضمن  
السارق المالك المسروق لان شهادتهم وان لم تقبل في حق الحد كونه حتى الله تعالى  
لكنها تقبل في حق المالك كونه حتى العبد لان حق العبد ثبت بالمشبهة فيضمنه ان  
انكف وان يتوخذ منه ويرد اليه ويبيع الاقارب اي بالحد المتقادم لان الانسان  
لا يبادى نفسه فلا يقال ان اقامه بالاقرار بعد التأخير لعداوة حركه الا في  
الشرب عند ابي ج وابي يوسف وقال محمد يبيع الاقرار فيه ايضا على ما سياتي  
في بابيه واعلم ان في الشهادة بالحدود القديمة والاقارب اربعة مذاهب  
الاول رد الشهادة بها وقبول الاقاربها ما سوى حد الشرب وهو قول ابي ج وابي  
يوسف الثاني رد الشهادة بها وقبول الاقرار حتى بالشرب القديم كالزنا والسرقة  
وهو قول محمد بن الحسن الثالث قبولها وهو قول الشافعي ومالك والحد الرابع  
ردّها وهو قول ابن ابي ليلى ولم ينقل عكس قول محمد واستدل الشافعي ومالك  
والحد بالحق الشهادة بالاقرار بما مع كونها حجتين شرعيتين يثبت بكل منهما  
الحد فكما لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة ويجوز العباد ايضا ولنا في  
الفرق ان الشهادة بعد التقادم شهادة متهمة وشهادة المتهمة مردودة اما الصغرى  
فلما ذكرناه من ان الشاهد هنا مخير بين حجتين اح واما الكبرى فلقوله عم  
لا يقبل شهادة حقم ولا طين اي تم بخلاف الاقرار بالزنا او السرقة فانه  
لا يتحقق فيه احد الامرين من الفسق والتمتة كما تحقق في الشهادة على ما ذكرناه

اما الفسق فظاهر واما التمهة فلا تارة الانسان لا يبادى نفسه كما تقدم فاذا لم يتحقق  
شي منها لم يبطل بالتقادم وتقدم غير الشرب اي حد السرقة والزنا والنذف  
بشهر في الاصح واختلفوا في حد التقادم وشارحه في الجامع الصغير  
الى انه سنة اشهر حيث قال فيه شهد وابعده حين وقد جعلوا الفقه حين حد عند  
البينة سنة اشهر على ما تقدم في الايمان اذا حلف لا بكلمة صبيها وابوح لم يقدره  
حتى روى عن ابي يوسف انه قال جهونا على ابي ج ان يوقت في ذلك شيئا فابي  
ولم يوقت وفوضه الى رأي القاضى في كل عصر فما يراه بعد مجانبته الهوى  
تقريطا وما لا يبعد تقريطا غير تقادم وعن محمد انه قدره بشهر لان ما دونه  
عاجل على ما قالوا في مسألة الكلف ليقتضين دنيه عاجلا فقضاء فيادون  
الشهر لا يثبت وبعده يثبت وهو رواية عن ابي ج وابي يوسف وفي الهداية هو  
الاصح وعليه ما ذكره في المجزأ قال ابو ج لو سال القاضى الشهود متى زنى فقالوا  
منذ اقل من شهر اقيم الحد وان قالوا اشهر واكثر رد الحد ثم هذا اي كون الشهر فصلا  
يمنع قبولها اذا لم يكن منهم وبين القاضى مسيرة شهر اما اذا كان يقبل شهادتهم على  
ما ذكرناه في اول الباب وتقدم الشرب بزوال الريح عندهما وعند محمد بشهر  
ايضا على ما سياتي في بابيه وان شهدوا بزنا بفتاة قبلت بخلاف الشهادة  
على سرقة من غائب حيث لم يقطع يده والفرق بينهما ان بالغيبة تقدم الدعوى  
وهي شرط في السرقة للعلل بالينة لان الشهادة بالسرقة تضمن الشهادة بملاك  
المسروق للمسروق منه فلا بد من دعواه له لان الشهادة للرد على المرد لا تقبل  
بدل دعوى وليست في الزنا فان قبل ينبغي ان لا يجد في الزنا كما لا يقطع في السرقة  
لجواز ان يكون القاتبة حاضرة وادعت الكساح فلا يجد مكان المشبهة كما ان القضاء  
اذا كان بين اثنين واحدهما غائب وليس للحاضر استيفاءه لجوار ان يحضر  
القائب فيقر بالعمو فلا يقتض المشبهة لجيب بان دعوى الكساح عند حضور القاتبة  
شبهة واحتمال هذه الدعوى عند غيبتها شبهة المشبهة فلا يعتبر بخلاف صورة  
القصاص فان احتمال العمو عند حضور القائب نفس المشبهة لا شبهة المشبهة  
فان العمو ليس بشبهة بل هو نفس حقيقة المسقط فاحتماله هو المشبهة وانما يكون



شبهة الشبهة لو كان العفو بشبهة فيكون احتمال شبهة الشبهة فاذا كان شبهة يكون  
معتبر الان الشبهة معتبرة في اشرع وان اقربا الزنا بمجولة حد بالاجماع لا يثبت  
لا ينجى عليه امراته او امته فان قيل قد يشبه عليه بان لم تزف اليه ليجب بان  
الا انسان كما لا تزف على نفسه كما وبنا لا يفر على نفسه حال الاشتباه فلا اقربا الزنا  
كان فرع عليه انها لم يشبه عليه بزوجه التي لم تزف وان شهد واكد ذلك  
اي انه زنى بامرأة مجهولة لا يعرفونها لا يحد لاحتمال انها امراته او امته بل هو الظاهر حال  
المسلم ولو قال المشهود عليه المرأة التي رايتها معي ليست بزوجه ولا امتي لا يحد  
ايضا لان الشهادة وقعت غير موجهة للحد وهذا اللفظ منه ليس باقرار موجب للحد  
فلا يحد وان قاله اربع مرات كذا في فتح القدير وكذا لو اختلفوا في طوع المرأة  
بان شهد اثنان انه زناها واستكرها واخران انها طاعته وحندها يحد الرجل  
خاصة لا ثقافا فترقبان على موجب الحد فيه وتفرق احدهما بزيادة جناية وهو  
الكره بخلاف جناية المرأة فان الموجب لم يتحقق في حقها لان طوعها شرط تحقق  
الموجب في حقها فلم يثبت لاختلافها فيه وعدم الوجوب في حقها لمعنى غير مشترك  
لا يمنع الوجوب في حق الرجل عند وجود الموجب في حقه كانه وطئ الصغيرة  
المستبهة والمجنونة على ما تقدم ولا يحد وزفر معه ان المشهور به اختلف لان الزنا  
فعل واحد لا يتحقق في الخارج الا بها وكل ما هو كذلك لا يوصف بوصفين متضادين  
وهو لاو الشهود اثنوا له وصفين متضادين لان الطوع يوجب اشتراكها في  
الزنا والكره يوجب انفراد الرجل به واجتماعها متعذر فكان كل واحد منها فعلا  
خلاف الآخر فان الزنا عن طوع غير الزنا عن كره فاختلف المشهود به ولم يتم على  
كل واحد منها نصيبا لشهادة احدى اربعة رجال ولان شاهدي الطوعية صاروا  
قاذبين لعدم نصيب الشهادة والنافذ خضم ولا شهادة للحضم واذا انتفت شهادة  
شاهدي الطوعية نقص نصيب الشهادة فلا يقيم بها الحد فان قيل اذا كانا قاذبين  
فلم يتم عليها حد القذف اجيب عنه بانه سقط عنها حد القذف بشهادة شاهدي  
الكره لان زناها مكروه سقط احصائها لوجود حقيقة الزنا منها لكنها لا تأثم  
بسبب الكراه كذا في العناية وفيه بحث لان حقيقة الزنا في حق الكراهة يمكنها

من ارجل على ما تقدم ولم يوجد ذلك منها ولا يحد احدا من الواطئ والموطئة لو  
اختلف الشهود في بلد الزنا بان شهد اثنان انه زنى بالكوفة واخران انه بالبصرة  
لا يختلف المشهود به باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منها نصيبا للشهادة  
ولا يحد الشهود ايضا بشبهة اتحاد المشهود به نظر الى اتحاد الصورة والمرأة وفيه  
خلاف زفر والشافعي لا يحد الشهود للقذف لعدم تكامل عدد الشهود بكل من  
المشهود به فصار كل من الفريقين قاذبا بالشهادة قلنا كلامهم وقع شهادة لوجود  
شرايطها من الاهلية ولغة الشهادة وتم العدد في حق المشهود عليه فان  
شبهة الاتحاد في نسبة الزنا لامرأة واحدة وصيغة الشهادة ثابتة وبذلك  
حصل شبهة اتحاد الزنا المشهود به فبيد ربحا الحد عنهم ولكما حصل ان في الزنا  
شبهة اوجب الدرع عن المشهود عليه وفي القذف شبهة اوجب الدرع عن  
الشهود وقال قاضيان وكلامنا اظهر لقوله تعالى واكذبن برمون الخصومات  
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاحلدهم وقد وجد الاثنان باربعة وان شهد  
اثنان على الزنا في زاوية بيت واخران في زاوية اخرى من ذلك البيت  
حد كل منهما اسحتسا لان الامكان التوفيق لانهم اتفقوا على فعل واحد نسبوه الى بيت  
واحد صغير وبعد ذلك اختلف فهم في تعيين زواياه لا يوجب تعدد الفعل  
لان البيت اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان في جهة نظر ان اليه اقر  
فيقول انه في الزاوية التي نليه بخلاف البيت الكبير فانه لا يحد هذا كالدارب  
والبلدين فكان اختلف فهم في زاوية البيت الصغير صورة لاحقيقة او حقيفة  
كن الفعل واحد بان كان ابتداء الفعل في زاوية ثم صار الى اخرى بحر كها عن  
الفعل فان قيل هذا توفيق لا قامة الحد وهو احتياط في الاقامة والواجب  
درؤه اجيب بان التوفيق مشروع صيانة للقضاء عن التقطيل فانه لو شهد  
اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا مع احتمال كل منهم على زناها في غير الوقت  
واما قبل بناء على اعتبار شهادة كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان  
لم ينص عليه في شهادته لان التوفيق مشروع في امثاله فان قيل اختلف في  
مسئلتنا منصوص عليه وفي هذه المسئلة مسكوت عنه اجيب بان التوفيق



مشروع في محل الاختلاف صيانة للقضاء عن تعطيل سواء كان الاختلاف منصوباً عليه  
أو مسكوتاً عنه ومن الأول أنهم إذا اختلفوا في الطول والقصر أو في التمسك والتهزل  
وفي أنها بيضاء أو سمر أو عليها ثوب أحمر أو أسود فقبل في كل ذلك فإن قيل  
قد تقدم أنهم إذا شهدوا فاختلفوا في الإكراه والطواعية لأحد فيه عند  
البح مع أن التوفيق ممكن فيه أيضاً بأن يكون ابتداء الفعل كرها وانتهاءه طوعاً  
فما التامع في اعتبار التوفيق في هذه المسئلة لجيب عنه في الكائن بأن ابتداء  
الفعل إذا كان عن إكراه لا يوجب كونه في النظر إلى الابتداء لا يجب وبالنظر إلى  
الانتهاء يجب فلا يجب بالشك ويباح فيه يجب بالنظر إلى الروايتين فافترقا  
أو شهد أربعة به أي بالزنا في بلد في وقت وأربعة أخرى به أي بالزنا في  
ذات الوقت ببلد آخر لا يحد أحد لانا يتقنا بكذب أحد الفريقين غير عيب  
إذا الإنسان لا يتصور منه الزنا في ساعة واحدة في مكانين متباعدين  
فلا يجب حتمها بالشك وكذا لا يحد الشهود أيضاً لانا يتقنا بصديق أحد الفريقين  
ولا يحدون بالشك وكذا لو شهد أربعة على امرأة به أي بالزنا وهي بكر لا يحد  
واحد من الوطني والموطنة والشهود أما الوطني والموطنة فظهور كذب الشهود  
إذا لا بكاره مع الزنا وقول النساء حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فثبت بكارهها  
بشهادتين ومن ضرورية سقوط الحد وأما الشهود فلكل واحد منهم في الشهادة  
على الزنا وإنما امتنع أحد بشهادتهم لقولهم فقولهم حجة في إسقاط الحد لأنه  
إجماعهم وظهور هنا أنهم لو شهدوا على رجل بالزنا فوجد مجبوا أو شهدوا على  
امرأة بالزنا فوجدت رتقاء أو قرناً فإنه لا حد على أحد لما ذكرناه أو هم  
فسقة لأن الفاسق وإن كان من أهل الإلاد والتخل لكن في أدائه نوع قصور  
لئنه أكذب فثبت به شبهة نبد ربها الحد ولا يحدون أيضاً لشكامل عددهم أو  
هم شهود على شهود لأن فيها شبهة زادت على الأصل ولم يكن فيه فان الكلام إذا تدان  
السنة تمكن فيه زيادة ونقصان وإن وصلبه شهد به أي بذلك الزنا الذي  
شهد به الفروع بعينه الأصل بعد ذلك أي بعد شهادة الفروع لأن شهادتهم  
قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في حادثة واحدة أذهم قائمون مقامهم

بالأمر والتخل ولا يحد الشهود أيضاً لشكامل عددهم له وامتناع أحد عن الشهود عليه  
لنوع شبهة وهي كافيته لرد الحد لا لإيجابه لأن الشبهة مسقطه للحد لا موجبة له  
وحد الشهود عليه أي كل من الرجل والمرأة لو اختلف شهوده في زوايا البيت  
استحسننا والقياس أن لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وبه يختلف العقل المشهور  
فصار كالاختلاف في البلد على أمر والقياس قول زفر والشافعي وما لك  
ووجه الاستحسان أن المكان التوفيق على ما ذكرناه اتفاقاً وحد الشهود فقط  
لو كانوا عباداً أو محدودين في قذف أو قذف أربعة أو أحدهم عبد أو محدود  
والأصل هنا أن الشهود باعتبار التخل والإلاد أنواع أهل التخل والإلاد على  
وجه الكمال وهو الحر البالغ العاقل العدل وأهلها على وجه القصور كالفسق  
لئنه أكذب ومقابل القسمة ليس أهل التخل والإلاد وهم العبيد والأنبيان  
والمجانين والكفار وأهل التخل والإلاد كالمحدودين في قذف واليمين فالأول  
يحكم بشهادته ويثبت كحقوقها والثاني يجب التوقف فيها ليظهر صدقه أو لا  
فك والثالث لا شهادة له أصلاً حتى لا يصح النكاح بحضورهم وشهادتهم والرابع  
يصح النكاح بحضورهم لا غير من الحدود والأموال إذا عرفت هذا فبما نحن فيه  
عدم الحد للزنا ظاهر لأنه لا يثبت بشهادة هؤلاء ما يثبت بالشهادات كالمالك  
فكيف يثبت بها ما لا يثبت بالشهادات من الحد ودلان العيان والمحدودين ليس  
أهل الإلاد والعبد وحده ليسوا أهل التخل أيضاً فلم يثبت بشهادتهم شبهة الزنا  
لأن الزنا يثبت بالإلاد فصار واقفة فيحدون وأما الفساق فانهم وإن كانوا  
أهل الإلاد أو التخل لكنهم منزهون بالكذب فيثبت شبهة دارته للحد ولا يحدون  
أيضاً على أمر وأما إذا كانوا أقل من أربعة فلا يحد الشهود عليه لعدم النصاب  
ويحدون لو كانوا أربعة وكذا أي حد الشهود لو وجد أحدهم عبد أو محدوداً  
يحد القذف بعد حد المشهود عليه أي شهادتهم لأنهم صاروا بهذه الشهادة  
قذفة لنقصان عددهم ودتيه في بيت المال إن رجم وأرسل جرح ضربه أو موته  
منه أي من الضرب هدر عند الجرح وقال لا في بيت المال أيضاً والحاصل أن المشهود  
عليه إذا حد بشهادة الشهود وحده فجرحه الجدل أو مات عنه ثم ظهر بعض الشهود



عبد او محدودا في قذف او كافر او كافرا ثم يحدون حد القذف بالاتفاق  
لان الشهود اقل من اربعة فكانوا قاذفا ثم قال ابو يوسف ومحمد ارش  
الجراحة ودية النفس في بيت المال وقال ابو ج لاشئ عليهم ولا على بيت المال  
واذا حد رجلا بشهادتهم ثم ظهر احدهم عبدا او محدودا او اعلى او كافرا فدينه  
على بيت المال اتفاقا ولها في الخلاف ان فعل الجحد ينتقل الى القاضى لانه  
الامر له وفعل المأمور ينتقل الى الامر عند صحة الامر فكانه ضربه بنفسه ثم  
ظهر خطاه وفيه يكون الضمان في بيت المال لانه عامل للمسلمين لا لنفسه فيجب  
الغرامة فصار الجرح والقتل من الجحد كالجرح والقصاص اذا قضى به فان  
الضمان عند ظهور الشهود محدودين او عبدا او كافرا في بيت المال  
اتفاقا ولا يجح ان الواجب بشهادتهم هو الجحد حدا وهو ضرب موم غير جراح  
ولا مهلك لا الضرب المطلق المنتظم للجراح وغيره كاذغاه وقولهم ان الاحتراز  
عن الجراح غير ممكن ممنوع بل ممكن غير يسير ولا يقع جارا الا كحرف الضارب  
وقلة هديته وترك احتياطة فاقصر عليه ولم يتعد الى الشهود ولا الى القاضى  
بخلاف الرجم فانه مضاف الى قضاء القاضى لانه قضى به ابتداء ثم ظهر خطاه  
ومصلحة عمله للعامة فيكون موجب ضرب خطاه عليهم في مالهم لان الغرم  
بالغرم اما الجحد الجراح فلم يقض به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر  
على الجحد الا انه لا يجب عليه الضمان لانه لم يتعمده فلو ضمنه لامتنع الناس  
من الاقامة مخافة الغرامة واذ لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على  
القاضى في بيت المال لم يجب اصلا وقال في الاسلام في المسبوط لو قال قائل  
يجب الضمان على الجحد فله وجه لانه ليس ما موراه هذا الوجه من الجحد بل بضرب  
موم لا جراح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد فعله على هذا الوجه رجع نقديا  
فيجب عليه الضمان والصحيح هو الاول على ما في الهداية وحواشيه والزيلعي  
وكذا الخلاف لو رجع الشهود اى بعد ما ضرب فجرح او مات والذي ظهر من هذا  
التشبيه ان الخلاف في التشبيه مثل الخلاف في التشبيه به وليس كذلك  
فان الخلاف في التشبيه به هو ان الارش والدية في بيت المال عندها وعنده

هدر ليس على واحد من الجداد والشهود وانفاضي في بيت شئ والخلاف فيما نحوه  
هو ان الضمان على الشهود وعنده ليس عليهم شئ وقال الشافعي ومالك واحمد الارش  
والدية على الحاكم وله في هذه المسئلة ما مر في المسئلة الاولى ولها فيها ان  
الواجب بشهادتهم مطلق الضرب على ما مر ايضا ومطلق الضرب ينتظم الجراح  
 وغيره فنيضا في الجرح والقتل الى شهادتهم فصاروا كالمبشرين لما يوجبوه  
 بشهادتهم فرجوعهم اعذار بانهم جناة في شهادتهم ممن ضرب شخصا بسبوط  
 فجرحه او مات وكشهود القصاص والقطع اذا رجعوا ولو رجعوا بعد الرجم حدا  
 عند الثلاثة خلافا لرفر لنا ان شهادتهم انقلب بالرجوع قذفا وغرموا الدية  
 لان الثلاثة لا يغير حق بعضها اليهم وكل واحد رجع الى بعد الرجم حد وغرم ربعها  
 لان الثلاثة باقية على شهادتهم والمتلف بشهادتهم ربع الحق ولو رجع احد خمسة  
 فلا شئ عليه اى على الراجع لانه بقى من بقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع  
 فان رجع احده من الاربع الباقية من الخمسة حدا وغرم ربعها اما الجحد فلا ينفك  
 شهادتهم بالقذف واما الغرامة فلا تبي ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من  
 بقى لاسر رجع واعلم ان وجوه وجوع ولحد ثلثة اما قبل القضاء او بعده  
 قبل الامضاء او بعده ذكر المصطلح فذكر ولا مكان بعد الامضاء بقوله وكل  
 رجع وغرم ربعها ثم اراد ان يذكر ما كان قبل القضاء فقال ولو رجع واحد  
 قبل القضاء حدا واكتم عند ثلثا الثلث وقال ورفر الجحد الراجع خاصة لان رجوعه  
 عامل في حق نفسه دون غيره فبقى شهادتهم على ما هي عليه لا تنقلب قذفا  
 ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما نصير شهادة بايصال القضاء ولم يتصل  
 به لان رجوعه منع من ذلك فبقى قذفا فيحدون وكذا اذا كان الرابع ساكتا  
 عن الاداء يحدون كلهم لبقاء كلامهم قذفا لعدم اتصال القضاء به لان القضاء  
 لا يتصل ما لم يوجد الاداء من الاربعه ثم ذكر ما كان الرجوع بعد القضاء  
 قبل الامضاء بقوله ولو بعده قبل اقامه الحد قلنا لا يحد واجبها عند الجرح  
 والى يوسف ويسقط الحد عن الشهود عليه وعند محمد وزفر معه حد الراجع  
 فقط لان الشهادة ناكدة بالقضاء فلم يبق طريق الى وقوعها قذفا فالرجوع بعد



القضاء قبل الامضاء لما يؤثر في فتح القضاء في حقه فقط كالرجوع بعد الاستيفاء  
على ما تقدم ولها ان الاستيفاء من تمام القضاء في الحدود على ما تقدم بيان  
فصار كما اذا رجع واحد قبل القضاء ولهذا يسقط الحد عن الشهود عليه ولو شهدوا  
فذكروا وقال المذكون هم احرار مسلمون عدول اما لو افتقروا على قولهم عدول فلا ضار  
على المذكين بل في بيت المال بالاتفاق اذا ظهر واعبدا على ما في فتح القدير وهذا  
لان العبد قد يكون عدلا فاذا ذكرنا فركم ثم ظهر او كفارا او عبيدا فالدية  
على المذكين ان رجعوا عن الزكية والاى وان لم يرجعوا عن الزكية قائلين هم  
كانوا احرارا مسلمين وانما طر كفرهم فعلى بيت المال هذا عند الجح وقال على بيت المال  
مطلقا اى رجعوا عن الزكية او لم يرجعوا وقالوا هذا الخلاف فيما اذا قالوا نعمنا  
الزكية فقلنا هم احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم واما لو كان رجوعهم  
بان يقولوا الخطا فذلك لا يوجب القضاء بالاتفاق لها في الخلافية وهو  
قول مالك والشافعي والحنابلة لو ضمنوا كان ضمان عدوان وهو بائنا شرة  
او بالتسبب وعلم المباشرة منهم ظاهر وكذا السبب لان سبب الاتلاف هو ارتبا  
وهم لم يثبتوه وانما اثنا على الشهود خيرا فصار كما لو اثنا على الشهود عليه بالاحصان  
فكما لم يثبت شهود الاحصان بعد رجم الشهود عليه اذا ظهر غير محصن لانهم  
لم يثبتوا السبب كذلك لا يثبت المذكون ولا الجح ان الشهادة بالرتنا انما تصير حجة  
موجبة للحكم بالرجم على الحاكم بالزكية فكانت الزكية في معنى علة العلة للرجم  
للاتلاف لانها موجبة لموجبة الشهادة للحكم بالرجم وعلة العلة في كالعلة في  
اضافة الحكم اليها بخلاف الاحصان فانه ليس موجبا للعقوبة ولا لتقليتها بل الرتنا  
هو الموجب فعند الاحصان يوجبها غليظة لانه كفران نعمة الله تعالى فلم تصنف  
العقوبة الى نفس الاحصان الذي هو نعمة بل الى كفران النعمة فكانت الشهادة به  
شهادة بنبوت علامة على استحقاق تغليظ العقوبة والسبب وضع الكفران في  
موضع الشكر ثم لا فرق بينها اذا شهدوا والمعطة الشهادة او اخبروا بالحرية والاسلام  
وكذا لا يشترط في الزكية مجلس القضاء بالاتفاق ولا العدد في المذكي عند  
الجح والى يوسف خلافا لما في شرط الاثنان في سائر الحقوق والاربعة في الرتنا

ثم لا يجد الشهود حد الكذف لانهم قد فوجوا فمات ولا يورث استحقاق حد الكذف  
واعلم انه قال في المنظومة هكذا على المذكين ضمان من رجم ان ظهر شاهد عدا  
ولجبا ضمان هذا المثلث في بيت مال المسلمين فاعرف في المذكين اذ لم رجعوا  
كذا وقالوا عذروا او اوجعوا فانظروا منه ان الخلاف بين ابي ح وصاحبه  
في موضعين احدهما في ظهور الشاهد عبدا بعد ما رجم بشهادتهم فعند ابي ح  
ضمانه على المذكين وعندهما في بيت المال على ما ظهر من البيت الاول والثاني من غير  
اشتراط بر رجوع المذكين على خلاف ما ظهر من كلام المص وتاينها في رجوع المذكي  
بعد ما رجم فعنده يلزم الضمان على المذكين وعندهما يلزمهم التغير ببلد وزوم  
الضمان على ما ظهر من البيت الثالث وقال في بعض شروح المنظومة ان المسئلة  
الاولى فيما اذا ظهر الشهود عبيدا ورجع المذكون ايضا والمسئلة الثانية التي  
ليست لها البيت الثالث فيما اذا رجع المذكون فحسب انني فلي هذا يكون المسئلة الاولى  
موافقة لكلام المص في اشتراط رجوع المذكين وقال صاحب الجمع ولو شهدوا  
فذكروا فركم ثم ظهر واعبدا او احدهم عبدا فالضمان على المذكين ان تعدوا وقال في  
بيت المال ولو رجع المذكون عذروا والذي ظهر منه ان الخلاف بينه وبين صاحبه  
في موضع واحد اعني ظهور الشهود عبيدا من غير اشتراط رجوع المذكين على  
خلاف كلام المص واما في رجوعهم فينبه التغير بالاتفاق ولو قيل احد المأمور  
برجعه فظهروا اى الشهود كذلك اى عبيدا او كفارا فالدية في مال القاتل واعلم  
ان هذه المسئلة على اربعة اوجه على ما ذكره في الكافي قال ان شهد اربعة على  
رجل باكرنا فامر الامام برجمه فقتله رجل عدا او خطاء بعد الشهادة قبل التقبل  
يجب لعنه في العمد والدية في الخطاء على ما قلته وكذا اذا قتله بعد التقبل  
والزكية قبل القضاء برجمه وان قضى برجمه فقتله رجل عدا او خطاء لا شيء  
عليه وان قتله رجل عدا بعد القضاء ثم وجد الشهود عبيدا او كفارا او محدويين  
في قذف او مكابيات او معتق بعضه وهو يسعي في بعض فينبه قائلنا من  
ان يجب القضاء عليه لانه قتل نفسا يحقون الدم عدا لانه لما ظهر ان الشهود  
عبيد ومخوذين ان القضاء لم يعم ولم يعر مباح الدم وقد قتله بفعل لم يؤمر به



اذا لامور به الرجم وهو قد حرق عنقه فلم يوافق امر القاضى لمصير فعله منقولاً اليه فيبقى  
 مقصوداً عليه وفي الاستحسان يجب الدية لان قضاء القاضى بالرجم نفذ من  
 حيث الظ وحين قتله كان القضاء صحيحاً فاوردت شبهة الاباحة لانه لو نفذ  
 ظاهراً وباطناً ثبت حقيقة الاباحة فاذا نفذ من وجه دون وجه ثبتت  
 شبهة الاباحة بخلاف ما لو قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تفرجة فيقتصر  
 منه في العمد فضاوكن قتل انساناً على ظن انه حربي وعليه علامتهم ثم ظهر انه  
 مسلم وعليه الدية في ماله لانه عدو العاقلة لا تقتل العمد ويجب في ثلاث  
 سنين لانه يجب بنفس القتل وما يجب بنفس القتل يجب مؤجلاً كالدية بخلاف ما  
 يجب بالتصريح عن قود فانه يجب حالاً لانه وجب بالتقيد لا بنفس القتل فاشبهه  
 القتل كذا ذكره في فتح القدير وقال في الجامع الصغير الحسامي اربعة شهدوا  
 على رجل بالزنا وامر الامام برجمه ففرض رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيداً  
 فعليه الدية لانه قتله بغير حق انتهى بلفظه وهذا جواب الاستحسان في الوجه  
 الرابع وقال في التاتارخانية نقلاً عن الجامع الصغير لمحمد اربعة شهدوا على  
 رجل بالزنا فامر الامام برجمه فقتله انسان عدا او خطاء فاعلم بان هذه المسئلة  
 على اربعة انواع الاول ان شهد اربعة على رجل بالزنا فيجسد القاضى لينفذ في  
 امره ففعله رجل في احبس عدا او خطاء فالحكم فيه القصاص على القاتل في العمد  
 الدية في الخطاء الثاني ان كان الشهود قد ذكروا وعدلوا غير ان القاضى لم يقض  
 برجمه فقتله انسان عدا او خطاء كان على قاتله القصاص في العمد والدية في  
 ماله في الخطاء الثالث اذا قضى القاضى برجمه فقتله انسان عدا او خطاء ليس  
 على قاتله شيء الرابع اذا قضى القاضى عليه بالرجم فقتله رجل عدا ثم وجد الشهود  
 عبيداً ومحوه يجب الدية في الاستحسان انتهى والحاصل ان قتل الرجل اياه امان  
 يقع بعد القضاء برجمه او قبل القضاء به فان كان قبل القضاء به فعلى القاتل  
 القصاص في العمد والدية في الخطاء سواء كان القتل قبل التزكية او بعده  
 وان كان بعد القضاء فاما ان ظهر الشهود عبيداً ومحوه او لم يظهر فان لم يظهر والله  
 لا شيء على القاتل لا في العمد ولان الخطاء وان ظهروا كذا في الاستحسان

يجب عليه الدية فظهر منه ان قول الكافي فامر الامام برجمه فقتله رجل عدا او خطاء  
 يجب القود في العمد والدية في الخطاء مالا يخفى خفاؤه ولو اقر الشهود بقتله  
 لا ترد شهادتهم لانه يبالغ لهم النظر ضرورية تحمل الشهادة فاستبد الطيب والقبالة  
 فلا يكون فسقاً بخلاف ما لو قالوا نقودنا النظر للتلذذ لا تقتل اجماعاً للمفسق  
 ولو انكر الاحصان اي الدخول بعد وجود سائر شرائط الاحصان على ما في الهداية  
 يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين او ولادة زوجته منه يعني اذا شهد  
 اربعة على رجل بالزنا فانكر الرجل الدخول ولد امرأته قد ولدت منه فانه يثبت  
 احصانه بشهادة الولادة منه كما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان  
 الاحصان يكفي في ثبوت الدليل الذي فيه شبهة فيثبت بشهادة الولادة لان  
 الحكم بثبوت النسب منه يستلزم الحكم بالدخول ولهذا لو طلقها طلقاً واحداً  
 بعت الرجعة ولو لم تكن مدخولاً بها لما كانت بعت الرجعة بل كانت بائنة  
 بالواحدة الصريحة لان غير المدخول بها يبين بواحدة فاذا ثبت احصانه برجم  
 هذا عندنا وقال زفر والشافعي ولحدو مالك ان احصانه لا يثبت بشهادة  
 النساء مع الرجال الا ان الثلاث قالوا ان شهادة النساء في غير الاموال  
 لا تقتل وقال زفر انها وان قبلت الا ان الاحصان شرط في معنى العلة لان  
 الجناية تنقطع عند الاحصان فيضاف الحكم اليه فاستبد حقيقته العلة فلا تقتل  
 شهادة النساء فيه احياناً لا للدرء وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي وفي  
 عبده المسلم انه اعتقه فقتله لا يقتل مع ان شهادة اهل الدمة على الذمي  
 بالعقوبة معتولة في غير هذه الحالة لما ذكرناه ايضاً من ان الاحصان شرط  
 في معنى العلة فصار كشهادتهم على زنا فلما لانهم ان الاحصان في معنى  
 آتمة كيف وان ليس الا عبارة عن حفصا حميدة بعضها غير مدخل تحت قدوة  
 كالحربة والعقد وبعضها فرض كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح  
 والدخول فيه فلا يصور كونها سبباً للعقوبة ولا سبباً لسببه فان سببها  
 المعصية والاحصان بحسب التوضع مانع من سبب العقوبة لانه سبب لصند  
 سببها وهو الطاعة والشكر فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع لسببه



فالسبيل ليس الا الزنا الا انه يختلف الحكم في حال الاحصان حكمه الرجم وفي غيره  
 الجحد فكان الاحصان السابق على الزنا معرفاً لخصوص الحكم الثابت بالرتا اعني  
 خصوص العقوبة فصار علامة محضه والعلامة المحضه لا يكون لها قايتر اصلا  
 فلو تكون علة ولا في معناها فكيف يصح الحكم اليها فقلنا ان الواقع ان الاحصان  
 يثبت معه بالرتا عقوبة غليظة وبالشهادة يظهر ما ثبت بالزنا عند الحاكم فلياً  
 لم يكن سبباً للعقوبة ولا علة جازان يدخل في اثباته شهادة النساء فصار  
 كالشاهد رجل وامرأتان في غير حالة الزنا ان فلانا تزوج هذه المرأة ودخل  
 بها فانه قبلت هذه الشهادة فكذا لكهنا بخلاف شهادة الذميين على الذم  
 انه اعتق عبده قبل الزنا لان العقوبة هناك يثبت ايضا بشهادتهما وانما لا يثبت سبق  
 التاخير لانه تاريخ ينكره المسلم او ينظر به من حيث اقامة العقوبة الكاملة عليه  
 وما ينكره المسلم او ينظر به لا يثبت بشهادة اهل الذمة فلو قلنا يجوز هذه الشهادة  
 كان ذلك قولاً بجواز شهادة الكافر على المسلم **باب حقه شرب من شرب**  
 خمر او لوقرة فاحذروا ريحها موجود اي حين الاخذ فزواله لبعده الطريق  
 لا يضربوا جأواه سكران من تبيد قال في الهداية ولا يجد السكران حتى  
 يعلم انه سكران التبيد وشربه طوعا لان السكران لا يوجب الحد كما ينبغي  
 وابن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد انتق ثم قال في كتاب الاشربة  
 وهل يحد في المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قبل الحد وقد ذكر الوجه من  
 قبل قالوا والاصح انه يحد فانه دوى عن محمد فيمن سكر من الاشربة انه يحد  
 من غير تفصيل وهذا لان الفساق يجتمعون عليه في زماننا اجتماعهم على  
 سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذا المتخذ من الالبان اذا اشتد فهو على هذا انتق  
 والذي ظهر من قوله قالوا والاصح ان ما ذكره في كتاب الاشربة هو الاصح  
 عند المتقدم وما ذكره في هذا الباب هو المختار عنده على ما هو دأبه ثم ما ذكره  
 في هذا الباب من عدم لزوم الحد بما يتخذ من الحبوب قول ابي حنيفة وما ذكره  
 في كتاب الاشربة من لزوم الحد قول محمد على ما صرح به في فتح القدير ثم  
 هذا الحد في وجوب احد من السكران المباح وعدم وجوبه لانه حرمة

السكر منه فانه حرام بالاجماع لانه ذكر في الجامع الصغير للامام المحبوبي ان السكر  
 من الاشربة المتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفصل وغيرها  
 حرام بالاجماع واستدل عليه بقوله لان السكر من البسج وسحوه حرام مع انه  
 مأكول فمن المشروب اولى ثم وجوب الحد يتعلق في غير الخمر من الابنية بالسكر  
 وفي الخمر لشرب قطرة واحدة مع وجود الريح على ما نطق به عبارة الكتاب  
 واما وجوبه بالسكر من الخمر فهو معلوم منه بطريق الاولى ثم التبيد يقع على  
 تبيد الذبيبة والتمر وما يتخذ من الذبيبة يشترط نقيع وتبيد فالتقيع ان  
 ينقع الذبيبة في الماء ويترك اياما حتى يخرج حلاوته الى الماء ثم يطبخ اذ في  
 طنجرة فادام حلوا بجل شربه واذا غلي واشتد وقذف بالبريد حريم واما التبيد  
 فهو الذي من ماء الذبيبة اذا طبخ اذ في طنجرة بجل شربه مادام حلوا واذا غلي  
 واشتد وعلى قول محمد وقذف بالبريد فعلى قول ابي حنيفة والى يوسف الاخر  
 بجل شربه مادون السكر وعلى قول محمد والساق في لا يحد وما يتخذ من التمر تلتك  
 السكر والفصيح والتبيد على ما سببنا في بيانه في كتاب الاشربة وشهد بذلك  
 اي بشرب الخمر في الاول وبشرب التبيد في الثاني والمراد بالاول مجيهم الى  
 القاضى من غير سكران والثاني مجيهم اليه سكرانا من غير الخمر على ما ذكرناه  
 اتقا من ان حال من سكر من الخمر علم بطريق الاولى ولا بد ان يكون الشهادة  
 في كل من الاول والثاني مقيدة بوجود الريحمة وذلك اما بان يشهد عند  
 الحاكم بالشرب وقيام الريحمة او بالشرب فقط فيامر القاضى باستنكاهه  
 فيستنكاهه ويخبره بان ريحها موجود فلو قال بعد قوله من تبيد وريحها  
 موجود لكان اولى لانه كما لا بد من وجود رايحة الخمر كذلك لا بد من رايحة  
 التبيد هذا اذا جأواه من قريب واما اذا جأواه من بعيد فزال رايحة  
 فلا بد ان يشهد بالشرب ويقول لا اخذناه وريحها موجود حين اخذناه  
 رجلا لان شهادة رجل وامرأتين لا تقبل في الحدود او اقره اي بالشرب  
 والريحمة موجودة لان وجود الريحمة لا بد منه كما اذا شهد بذلك الا اذا ثبت  
 المسافة ولا بد ان يكون اقراره به حال الصحو حال قيام الريحمة لان اقراره في



حال السكر لا يوجب الحد على ما سيصير به مرة عند الجح ومحمد وعند أبي يوسف  
مرتين اعتبارا بالشهادة كما في الزنا فلما ثبت ذلك على خلاف القياس فلا يقاس  
عليه غيره وعلم شره طوعا فان الشرب كرها لا يوجب الحد حد لقوله عم  
من شرب الخمر فجلده فان عاد فاجلده فان عاد فاجلده فان عاد فاقطعه  
رواه ابو داود وقال الترمذي هذا في اول الاسلام ثم نسخ ورفع القتل لان  
جناية الشرب قد ظهر بالبينة او الاقرار ولم يتقدم العهد فوجب الحد اذا صح  
لغير حبه لان السكران لا يميز حال سكره والمقصود من الحد الانذار ثمانين  
سوطا للرجل لاجل الصحابة وفيه حديث ان ابن عمر الى رجل قد شرب الخمر فجلده  
بجريدتين نحو اربعين فبلغ ثمانين واربعين للعبد لان الرق منصف مرقا على يديه  
كما في الزنا ما خلا الوجه والراس والفرج كما مر ثم يجزئ في المشهور من الرواية  
عن ثمانية ورواية عن محمد انه لا يجزئ عن ثمانية اظهار التخفيف لانه لم يرد به نص  
ووجه المشهور ان الشرع اظهر التخفيف مرة من حيث العدد حيث لم يجعله مائة  
كما في الزنا فلا يعتبر ثانيا بترك التجريد وان اقر او شهد عليه بعد زوال ريحها  
لا بعد المسافة لا يجد عند الجح وابي يوسف خلافا لحد وهذا بناء على ان  
التقادم في حد الشرب مقداره بالشرع اعتبارا بالزنا وعندها مقداره  
بزوال الرائحة على ما نقله فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالانفاق الا انه اذا زال  
ريحها يوجد التقادم عندها فلا تقبل شهادتها ولا يوجد عنده فيقبل شهادتها  
فيحد واما الاقرار فلان التقادم لا يبطله عند الحد كما في حد الزنا لان الانسان  
لا يكون منها بالنسبة الى نفسه فاذا لم يبطله يحد عنده وقال لا يقام الحد الا  
عند قيام الرأية لان حد الشرب ثبت بلحاظ الصحابة ولا لحاج الا برأى ابن مسعود  
وقد شرط قيام الرأية حيث قال فان وجدتم رائحة الخمر فاجلده ولا يحد من  
يحد وجد منه رائحة الخمر ما لم يثبت شره طوعا بالاقرار او البينة لان الرأية  
معتلة فلا تكون من غير اخر ايعنا فلا بد من ثبوت الشرب فان قبلتها وان كانت  
معتلة الا ان التمييز بين رائحة ورائحة ممكن يستدل بها على الشرب وانما  
يشبهه على اجمال فلما ان التمييز انما يمكن لمن عاين الشرب لا لمن لم يعاينه والاختلاف

المذكور بالنسبة الى من لم يعاينه كذا في العناية او ثبوتها لاختلافها شرها كرها  
او اقر ثم رجح لانه خالص حق الله تعالى فيسقط بشبهة الرجوع او اقر سكرانا لاختلاف  
زيادة الكذب في اقراره فيحتمل لدوره لانه خالص حق الله تعالى بخلاف حد  
الغذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالمصاحي عقوبة عليه والسكران  
الموجب للحد ان لا يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء عند الجح وعندها  
ان يهذي ويخلط كلامه اي يكون غالب كلامه الهذيان وان كان نصفه  
مستقيما فليس سكران على ما في العناية لهما ان السكران في العرق هو هذا  
واليه مال اكثر المشايخ ولا يجح انه يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها ورد  
للحد ونهاية السكران يغلب السروح العقل فيسلب التمييز بين شئ وشئ وما  
دون ذلك لا يعر عن شبهة الصحو والمعتد في غير حق غير الحد من الحرمة  
وغيرها ما قاله بالاجماع لحد بالاحتياط والشافعي يعتبر ظهور اثره في  
مشيته وحر كانه واطرافه وهذا ما يفاوت باختلاف الاشخاص عادة فلا معنى  
لاعتباره وبه يفتي على ما اختاره اكثر المشايخ واوردت السكران لاثبات امراته  
لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر لعدم القصد وعند أبي يوسف  
ارتداده كفر على ما ذكره في الذخيرة وينبغي ان يصح اسلام المرتد كاسلام  
الكفر ترجحا كما بنا لايمان وفي قاضيان لو اجبر الكافر على الاسلام فاسلم  
صح اسلامه فان ارتد بعد ذلك يجبر على الاسلام ولا يقتل وفي ابو داود  
اسلام السكران يصح وارتداده لا يصح ولا تبين امراته منه بارتداده ويجزئ  
على العود الى الاسلام ولو باشر سبب القصاص او اقر به يلزمه واذا قد ف  
او اقر به لزمه الحد واذا رافى في سكره حد اذا صح **باب حد الغذف**  
وهو في اللغة الرمي وفي اصطلاح الشرع نسبة من احسن الى الزنا صريحا  
او دلالة هو اي حد الغذف كحد الشرب كية اي ثمانون سوطا ان كان حرا  
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة وثبوتها  
بشهادة رجلين او بالاقرار مرة واحدة لا بشهادة النساء ولا الشهادة على  
الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي ولو ادعى المقدوف ان له بينة حاضرة



على القاذف في مصر بجبسه القاضي في قول الجح الى قيام القاضي عن مجلسه يريد به  
انه يلازمه ولا يأخذ منه كفيلا بنفسه في قول الجح ومحمد ولو اقام المقذوف  
شاهدا واحدا عدلا على القاذف وقال في شاهد اخر في المصر قال ابو جح بجبسه  
القاضي وكذا لو اقام شاهدين مستورين لا يعرفهما القاضي بالعدالة فانه بجبسه  
وقال ابو يوسف لا يجس بقول الواحد العدل ولو قال شهوري خارج المصر  
اوامام شاهدا وادعى ان له بنية خارج المصر وطلب من القاضي حبس القاذف  
فانه لا يجسه وقال في الخائنة وهذا اذا كان المكان الذي فيه الشاهد  
بميدا من المصر بحيث لا يمكنه الاحضار في مدة ثلثة ايام واما اذا كان قريبا  
بحيث يمكنه الاقامة في مدة ثلثة ايام فانه بجبسه فمن قذف محصنا او محصنة  
بصريح الزنا بان قال يا زاني او يا ولدا الزنا او زينت ونحو الظهيرة والخائنة  
لو قذف رجلا بالزنا فرفعه المقذف الى القاضي فقال القاذف عندي شهرون  
عدول على ما قلت من الزنا واقامهم على ذلك فانه لا يحدو هل يحد المقذوف  
ان شهدوا بزنا متقادم فانه لا يحد كما لو شهدوا عليه بالزنا المتقادم قبل  
القذف وان شهدوا بزنا غير متقادم يحد فعلم منه ان وجوب الحد مفيد بغير  
القاذف عن اثبات ما قد قذفه من الزنا فنده بالزنا لانه لو قذفه بغيره لاحد  
كالوقال وضك فلان وضاحرا ما اوجبا معك حراما ونحو فتح القدير قوله  
بصريح الزنا بحد زنه عن القذف بالكناية كقولك صدقت لمن قال يا زاني  
لا حد بخلاف ما لو قال هو كما قلت فانه يحد ولو قال شهد انك زان فقال الاخر  
واذا شهد لاحد على الثاني لانه ليس بصريح لانه محتمل ولو قال وانا اشهد  
بمثل ما شهدت به حد اذا لا احتمال فيه ويحد بقوله زني فرجله وبقوله زينت  
ثم قال بعد ما قطع كلامه وانت مكرهه بخلافه موصولا وكذا اذا قال ليست  
امي بابزينة او ابى فانه لا يحد لانه تعريض لا تصريح وبه قال الشافعي والحد  
وقال مالك وهو رواية عن احمد يحد بالتعريض مستدلا بما رواه الزهري  
عن سالم عن ابن عمر قال كان عمر بن الخطاب يحد في التعريض وعن علي انه كان  
جلد رجلا بالتعريض فلما ان الشارح لم يعتبر التعريض فانه جرم صريح خطية

أتموت عنها في العدة وابلح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال  
ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فان ثبت من الشرع نفي الحكماء في  
غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه وجوب الحد الخطاط في دونه ثم لا فرق في  
ثبوت حد القذف بعد ان يكون بصريح الزنا بين ان يكون القاذف ذكرا او انثى  
وكذا المقذوف وبين ان يكون بالقرنى والبنطى والفارسي او غير ذلك فلا يحد  
لو قال لها زينت بكار او بغير او ثور لان الزنا ادخال رجل ذكره في فرج امرأة  
بخلاف ما لو قال لها زينت بناقة او انا ان او دراهم لان معناه زينت واخذت  
البدل اذ لا يصلح هذه المذكورات للادخال في فرجها ولو قيل هذا الرجل  
لا يحد لانه ليس العرف في جانيته اخذ المال ولو قال يا حرام زاده لا يحد لعدم  
الصراحة بل بغيره وكذا لو قال اشهد في فلان بانك زان لانه يحال له القذف  
غيره لا قاذف ولا يحد ايضا بقوله انت اذني من فلان او اذني الناس او اذني  
الزنا لان اذني في مثله يستعمل للترجيح في العلم فكانه قال انت اعلم به  
وكذا لا يحد بقذف الرقعة والحبوب والاحرنس ولو محصنا لان في الاولين  
كذب ظاهر بغيرين فلا يلحق الشبهين بالمقذوف بل بالقاذف وفي الاحرنس  
محتمل ان يصدقه فيما قذفه لو نظروا به بنذره الحد ولو قال لرجل يا زانية  
بالتاء لا يحد عند الجح وابي يوسف استحسانا وقال محمد والشافعي يحد لانه  
قذفه على البها لغة ولها انه رماه بما ليس خيل منه فلا يحد كما لو قذف محبوبا  
وكون التاء للبها لغة مجاز فلا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وهي التباينة  
ولا يقدريها ولو سلم انها حقيقة فيها فانه لا يجب بالنسك ولو قال لامرأة  
يا زاني حد عندهم جميعا لان الترجم شايع ولو قال لامرأة يا زانية يحد حد  
القذف ولو قال يا خبيثة لا يحد بل بغير كذا في قاضيان حد لان المراد بالرمي  
فيما تلوناه هو الرمي بالزنا بالاجماع وبإشارة النفس المذكور فانه اشترط فيه  
اربعة من الشهود يشهدون عليها بما دها به ولا شيء يتوقف بثبوته بالثبارة  
على شهادة اربعة الا الزنا فان قيل لا يخفى في ان المراد بالرمي المذكور هو الرمي  
بالزنا وكن تعييد الزنا بالصريح فيه خفاء لانه يحد بالرمي بنفي النسب على ما



سيمصرح به مع انه ليس بصريح اجيب بان الرمي بصريح الزنا يوجب الحد بالاجماع عند  
 وجود سائر الشروط فلهذه قضية صادقة واما انه اذا قد ذهبت النسب لا يجيب  
 الحد فليس يلزم من هذا التقييد لان التقييد به لا يخرج ما كان منه بطريق  
 الكناية من ان يقول صدقت لمن قال باذني لا لاخراج ما ذكرتم ثم اقول فيه  
 بحث لان مفهوم التقييد حجة في الروايات فيلزمه ان لا يجيب الحد في غير  
 الصريح مطلقا بطلب القذف لان فيه حجة من حيث دفع العار فتشترط  
 طلبه فان قيل قد تقرر ان الغالب فيه حق الله تعالى وحق العبد مغلوب فيكون  
 مستهلكا في مقابلة الغالب فينبغي ان لا تشترط المطالبة لاجب عنه بان حق  
 العبد مطلقا غالبا او مغلوبا يتوقف التفرقة على الدعوى اجتنابا لا للدرء  
 ثم اشترط مطالبة القذف واجبا على اذ كان القذف حقا وان كان ميتا  
 فتشترط مطالبة من يقع القذف في نسبه من الولد والولد على ما سيقترح به  
 متفرقا لما مر في حد الزنا ولا ينزع عنه غير افرو والحشول لان سببه وهو النسبة  
 الى الزنا كذا با غير مقطوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقا فيما رماه فلا يقام  
 على الشدة بخلاف حد الزنا حيث ينزع فيه ثبته لان سببه معان بالبنية والافراد  
 وهنا بعد ثبوت القذف بلحاظها يتوقف اقامة الحدود على معنى لمز وهو كذب  
 القاذف وهو غير متيقن به الا ان افرو والحشول معان وصول الالم اليه  
 فيزعم ان احصائه اى احصاء حد القذف كونه مكلفا اى عاقلا بالغال لان العار  
 وهو العلة لا يلحق العبي والجنون لعدم تحقق فعل الزنا منها خيرا لان اسم الاحصاء  
 يطلق عليه لقوله تعالى فليهن نصف ما على المحسنات من العذاب والمراد بها الحرائر  
 على ما فسروه وعن داود عدم اشتراط الحرية وان قاذف العبد يحد عنده وعن احمد  
 عدم اشتراط البلوغ بل يكون القذف محابثا يتجامع وان كان صبيا ونسبه في القدير  
 ان القاذف ان كان حرة ليجحد الارقاء فالقول قوله ولا يحد حد الاحراء لان  
 يقيم القذف بنية على نه حر ولو كان القاضى يعلم حرته حده ثمانين وهذا قضاء  
 بعله فيما ليس سببا للحد فيجوز مسلا لقوله عم من اشرك بالله فليس يحصى وقال  
 ابن مسعود في قوله تعالى فاذا احصى اى اسلمن وعن سعيد بن المسيب وابن ابى ليلى

يحد بقذف الكذمية اذ كان لها ولد مسلم والتقويل على قول الجمهور عفيفا عن الزنا  
 لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه قال في شرح الطحاوى  
 في الفقه لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بتكاح فاسد في عمره فان كان  
 فلذلك مرة بتكاح فاسد سقطت عدالته ولا حد على قاذفه وكذا لو وطئ في  
 غير الملك او وطئ جارية مشتركة بنيه وبين غيره سقطت عدالته ولو وطئها  
 في الملك الا انه محرمه فانه ينظر ان كانت الحرة موقنة لا يسقط عدالته كالأول  
 وطئ امرأة في الكيف او المجوسية ولا يسقط احصائه وان كانت مؤمنة يسقط  
 احصائه كما اذا وطئ امته وهي اخته من الرضاعة ولو من امرأة بشهوة او نفرا الى  
 فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها او امها لا يسقط احصائه عند ابي ج وعندها  
 يسقط ولو وطئ امرأة بالتكاح ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصائه  
 انتهى وقال في فتح القدير وانما لم يسقط احصائه عند ابي ج في بنت الموسى  
 بشهوة لان كثيرا من الفقهاء يصحون تكاحها ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لابيك  
 اولست بآبى فلان والحال ان فلانا معروف بانه ابوه كذا في الهداية حيث قال  
 لآبيه الذي يدعى له ان في غضب حد والا فلا والذي ظهر منه ان المستلزمين  
 متحدان في الحكم وان قوله في غضب فيه كذا على خلاف ما في الهداية فان  
 الظاهر من الهداية انها متغايران في الحكم وان قوله في غضب فيدل ثانيا  
 لا لاول حيث قال ومن نفي نسب غيره فقال لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت  
 امه محصنة اى حرة مسلمة مكلفة عفيفة لانه في الحقيقة قذف لامة لان كسب  
 انما ينفي عن الزنا لا عن غيره ومن قال لغيره بغضب لست بآبى فلان لآبيه الذي  
 يدعى له يحد ولو قال في غير الغضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقة  
 سبب له وفي غيره يراد به المعانبة ينفي مشابهة اياه في اسباب المروءة اتق  
 في المسئلة الاولى قد نفاه عن ابيه من غير تعرض للاب الذي يدعى اليه  
 ولم يفصل فيها بين حالتي الغضب والرضا في وجوب الحد بل حكم بوجوبه مطلقا  
 سواء كان في الغضب او في الرضا وفي المسئلة الثانية قد نفاه عن ابيه  
 المعين الذي يدعى اليه وحكمها التفصيل بين حالتي الغضب والرضا في حالة الغضب



حد لانه حالة الرضا لما ذكره من التقليل والمعترك في تعيين الاب في المسئلتين  
 وحل المسئلة الاولى على التفضيل المذكور في الثانية وهكذا ذكره في غاية انبياء  
 ايضا ولكنه بعيد لما ذكره الحاكم الشهيد في الكافي انه لو قال لرجل يا ولد الزنا  
 اويا ابن الزنا اولست لابيك وامه حرة مسلمة فليبه الحد اذ قد بلغنا عن عبد  
 الله بن مسعود انه قال لا حد الا في قذف محصنة او نفي رجل عن ابيه انتهى  
 فقد سوى بين الا لا لقاط الثلثة ولم يذكر التفضيل المذكور في الثالث بل  
 مقتضى العطف على الاولين عدم تاتي التفضيل المذكور فيه لما ذكره في فتح القدير  
 انه اذا قال يا ولد الزنا او ابن الزنا لا يثنى في تفضيل بل يحد البتة كيف وقد  
 ذكر في قاضيان رجل قال لرجل لست لابيك ففعل الى يوسف انه قذف كات  
 ذلك في غضبا ورضاء ولو قال ليس هذا اباك لابييه المعروف فان قال ذلك  
 في حالة الرضا او على وجه الاستفهام لا يكون قذفا وان كان ذلك في  
 غضب او على وجه التعبير كان قذفا انتهى ثم قيل ان اللات في كل من هاتين  
 المسئلتين ان لا يجب الحد وان كان قذفه في الغضب يجوز ان لا يكون  
 ثابت النسب من ابيه ولا يكون امه زانية بان كانت موطنه بشبهة او نكاح  
 فاسد فيجوز نفي نسبته من ابيه غير ان يكون امه زانية فلا يلزمه الحد  
 لان لزومه بناء على كونه قاذفا لامة بالزنا واذ لم يكن قاذفا لا يجب الحد  
 واجيب بان هذا وجه القياس وجوب الحد فيها بالاستحسان باشر  
 ابن مسعود الذي ذكرناه من الحاكم الشهيد واجيب ايضا عن المسئلة  
 الاولى بان المراد بقوله لست لابيك انك لست لابيك الذي ولدت  
 من مائه بل مقطوع النسب منه ويلزمه بالضرورة ان امه زنت مع صاحب  
 الماء الدين ولد هو من مائه وهذا معقول صاحب الهداية لان النسب لما ينفي  
 عن الزاني لا عن غيره على ما ذكرناه انما ورد بمنع الملازمة لجواز كون  
 ابيه زني بامه نائمة او مكرهة فلا يثبت نسبته من ابيه ولا يكون قاذفا  
 لامة فالوجه في اجواب هو الاستحسان ثم الفرق بين قوله لست بابن  
 فلان وبين قوله لست بابن فلان ولابا بن فلانة حيث لا حد في القول

الثاني وان قاله في الغضب مع ان القذف يزاد بهذا اللفظ ان قوله ولا ابن  
 فلانة نفي عن امه وانما ينفي عنها بانتفاء الولادة فكان نفي الولادة ونفي  
 الولادة نفي الوطى ونفي الوطى نفي الزنا بخلاف ما اذا لم يقل ذلك لانه نفي عن  
 الولد وولادة الولد ثابتة من امه فصار كانه قال له انت ولد الزنا ولا يحد  
 لو نفاه عن حده لانه صادق في كلامه واعلم ان قوله لست لابن فلان لا يبيد  
 المعروف له معنى مجازي وهو معنى نفي المشابهة ومعنى حقيقي وهو نفي كونه من مائه  
 مع زنا الام به ومع عدم زناها بل بشبهة فني ثلثة معان يمكن ارادة كل منها  
 على الخصوص الا انهم حكموا بحكم الغضب وعدمه فع الغضب يراد المعنى الثاني فيجوز  
 عدمه يراد المعنى الاول وهو المعنى المجازي فلا يحد على ما تقدم بيانه وكذلك  
 قوله لست بابن فلان يحد له معنى مجازي وهو نفي مشابته بحدته ومعينان  
 حقيقيتان احدهما نفي كونه مخلوقا من مائه والاخر نفي كونه ابا اعلى له وهذا المعنى  
 يصدر ويصور نفي كونه ابيه خلق من مائه بل زنت بحدته به او حادث به  
 لسهة وكل من هذه المعاني يصح ارادة كل منها وحالة الغضب كما عاين المعنى الثاني  
 في المسئلة الاولى فلم يحد كذا للدين في هذه المسئلة المعنى الثالث  
 الذي هو نفي كونه ابيه خلق من مائه بل زنت بحدته به فيلزم الحد ايضا لكونه  
 قاذفا لان هذا المعنى هو المناسب لحالة الغضب فكيف يصح حكمهم بعدم الحد مطلقا  
 في هذه المسئلة وهذا مما لا يخلو له الا ان يقال ان في هذه المسئلة لجامعا  
 على عدم الحد بلا تفضيل كما ان في المسئلة الاولى لجامعا على ثبوته بالتفضيل  
 كذا في فتح القدير او نسبته اليه اي الى جدته لانه قد ينسب اليه جازا او الى  
 عمه او حاله او رتبة بنشد يد ابناء من التزوية وهو زوج امه لان كل واحد  
 من هؤلاء قد يستوي باو ينسب اليه الولد وقد يراد من الثالث معنى التزوية ايضا  
 او قال يا ابن ماء السماء او قال لعربي يا بنطي اولست بعربي لانه قد يراد بالاول  
 التشبيه في الجود والسخاء والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفاته وسخائه  
 وبالثاني والثالث يراد التشبيه في الاخلاق وفي المغرب البيضا جيل من الناس  
 كانوا ينزلون سواد اعراف الواحد بنطي وعن ثعلب عن ابن الاعرابي رجل بنطي يريانه



الألف ولا نقل بطل ويجوز بقذف الميت المحض يعني لو قال يا ابن الزانية وأمه ميتة  
 يحذف طالب به الوالد أي ولد الميت وإن علا وكذا الوالدة لما في شرح الطحاوي  
 ولو قذف ميتا وجب الحد على القاذف وللوالدين والمولودين أن يخاصموه أو ولده  
 وإن سفل وقال ذكرناه من أن حق المطالبة ينشأ للوالد وإن علا وللولد وإن سفل  
 نقله صاحب النهاية عن الفقيه أبي الليث وعلاؤه بأن العار يلحق بكل واحد من  
 الوالد والولد مكان الجزية فيكون القذف متنازلا له ولو قذف با إذا كانت  
 المقدوف حيا غائبا فإنه ليس لاحد أن يأخذه بمجده والولد أو ولد الفحلت الحكم  
 عن الدليل ولجيب بأن الأصل في الباب هو المقدوف لا محالة وغيره ممن  
 كان بينه وبينه جرنية من الوالد والولد يقوم مقامه وإنما يقوم الشيء مقام  
 غيره إذا وقع اليأس من الأصل والياس إنما يقع بموت المقدوف لا ببنيته فلا يقوم  
 غيره مقامه فتد موته قال في قاضيان رجل قذف ميتا فولده وولد ولده  
 ووالده أن يأخذ القاذف بمجده وولد الابن وولد البنت فيه سواء في ظاهر  
 الرواية ولا يأخذ بذلك ولا عثم ولا جد اب الأم ولا أم الأم ولا مولاد  
 وقال محمد كل من يرثه ويورث منه أن يأخذ القاذف بمجده ويجوز ذلك بعد من  
 الأولاد أن يطالبه بأخذ مع بقاء الأقرب فيكون لابن الابن أن يطالبه بأخذ  
 وإن كان الابن حيا عندنا وقال في ليس للأب بعد حق الطلب مع وجود الأقرب  
 وليس لوصي الميت أن يطالبه ولو كان الوالد أو الولد عبدا أو كافرا أو ذميا أو قاتلا  
 للمقدوف له أن يطالب القاذف بأخذ إذا كان المقدوف حيا مسلما انتهى ولو  
 وصلته محرما من الأثر لأن العار إنما يلحقه بسبب الجزية لا بسبب الأثر  
 وقال الشافعي ولا ينشأ حق المطالبة بالقاذف إلا للوارث حتى لا يكون لابنه الكفر  
 والعبد وأولاد بنيته المطالبة به بناء على أن القالب في القذف حق العبد عنده  
 فيورث وعندنا حق البند غالب وينوب المحضومة للعبد باعتبار ما خلفه من التثمين  
 الشان والعار كحد السرقة فإنه حق الله تعالى ولصاحب المال المحضومة باعتبار  
 المال ثم من أشا في يمين يرثه ثلثة أوجه أحدها أنه يرثه جميع الورثة والثاني  
 يرثه غير الورث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصباء لا غيرهم وكذا ولد البنت

أي في ظاهر الرواية عنهم على ما ذكرناه عن قاضيان خلافهما أي في غير ظاهر الرواية  
 ووجهه أن ولد البنت منسوب إلى أبيه لا إلى أمه فلا يلحقه العار بزنا اب أمه قلنا  
 النسب يثبت من الطرفين فيلحقه العار بهذا القذف ولا يطالب ولد اباه أو جدته  
 وإن علا ولا عبد سيده بقذف أمه أي أمه الحرة المسئلة وكذا لا يطالب أمه  
 وجدته وإن علت بقذف نفسها لأن الأب والأم وإن علا لا يعاقب بسبب الولد  
 ولا السيد بسبب عبده حتى سقط القصاص فيها بقوله ثم لا يعاقب الوالد لولده  
 ولا السيد بعبده فلما لم يجب القصاص والمغلب فيه حق العبد وسببه ميثق  
 وهو القتل عدل فلا ينبغي حد القذف والمغلب فيه حق الله تعالى وسببه  
 وهو القذف غير ميثق به لجواز أن يكون صادقا فيما رماه به أولى ولو كانت  
 لزوجته التي ماتت وقال لولدها بعد موتها يا ابن الزانية ولدك من غيري كانت  
 لذلك الولد حق المطالبة بالأجاء لأن كل من ولدي تلك المرأة حق المحضومة  
 إلا أنه ظهر في أحدهما مانع عن الأبوة ولم يظهر في حق الآخر فبطل مقتضى عمله  
 في الآخر إذ لا مانع من عمله ولو كان جماعة ليسخمون المطالبة ففي أحدهم كانت  
 للآخر المطالبة به لقيام المقتضى وانتفاء المانع في حق الآخر بخلاف عفو أحد  
 مستحق القصاص فإنه يمنع استيفاء الآخر لأن القصاص حق واحد للميت مودود  
 للوارثين فبا سقاط أحدهما بالعمول لا يتصور بقاءه لأن القتل الواحد لا يتصور  
 تجزئه أما هنا فالحن في الحد لله تعالى وكل واحد ولاية المطالبة به فلا يبطل  
 با سقاط أحدهما ويبطل الحد بموت المقدوف وقال الشافعي لا يبطل ولو مات  
 بعد ما أقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا للشافعي بناء على أنه يورث  
 عنده فيرث الوارث الباقي في مقام له وعندنا لا يورث ولا خلاف بيننا وبينه  
 أن فيه حق الشرح وحق العبد فإنه شرع لدفع العار عن المقدوف وهو الذي  
 ينتفع به على المحض كالمقتضى من هذا يدل على أنه حق العبد ثم علم أنه شرع لغيره  
 ولهذا سمي حدا والمقصود من شرع الزوال لكلها إخلال العالم عن الفساد وهذا  
 يدل على أنه حق الشرع إذ لم يختص بهذا الإنسان دون غيره وبكل من أخصيت  
 شواهد من الأحكام فمن حيث أنه حق العبد شرطت الدعوى في إقامته ولم تبطل



الشهادة عليه بالتفادوم ويجب على المستامن وبقية القاضى بعله اذا علمه في أيام  
قضاءه وكذا لو قذفه بحضرة القاضى حذره وان علمه القاضى قبل ان يستنقص  
ثم ولو انقضت ليس له ان يقيمه حق يشهد به عنده ويقدم استيفاؤه على حد  
الزنا والسرقة والكسب والجمع ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به ومن  
حيث ان حق الله تعالى لا يبلغ القذف باباحته ويستوفيه الامام دون المقتوف  
بخلاف القصاص ولا ينقلب ما لا عند سقوطه ولا يلحق فيه القاذف ويتصف  
بالرق كالمعتوبات الواجبة حق الله تعالى ولا يؤخذ منه كفيلا الى ان يثبت ولا يورث  
ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتراض عنه ويجرى فيه التلحق ويشترط فيه  
احصائه واذا تناقض فيه الحتان كان المقلب فيه حق الله تعالى عندنا وعند  
الشافعى حتى العبد كاحد وعنه الشرع ونحن صرنا الى ترجيح حق الشرع لاننا  
للعبد من الحق بنو استيفاؤه مولاه فنصير حق العبد مرقيا سلب حق الشرع  
لامهورا ولا كذا لك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا  
بجعله قابلا من الشرع في الاستيفاء وذلك لا يجوز الا بدليل ينصبه الشرع  
على نابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت استنابة الامام  
حق كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود التي هي حق الله تعالى ومن هنا قال  
الشافعى ان حد القذف يورث وقلنا لا يورث الا الارث انما يجري في حقوق  
انبياء لانه حقوق الله تعالى لا بالرجوع عن الاقرار لان المقتوف فيه حقا  
فيكون فيه رجوعه فلا يقبل رجوعه بخلاف ما هو حال حق الله تعالى اذ  
لا يكذب له فيه ولا يصح العفو عن المقتوف والاعتراض اى اخذ العوض  
عنه اى من حد القذف وهذا عندنا وقال الشافعى يجوز العفو والاعتراض  
عنه بناء على ما من ان حق العبد غالب فيه عنده وحق الله تعالى غالب عندنا  
ولو قال زنا في الجبل وعنى الصعود حد حلالا لانه المهور منها حقيقة  
في الصعود وذكر الجبل بقره ولها انه يستعمل في الفاحشة مهورا ايضا  
وحالة الغضب والسباب فيمن الفاحشة مراد بمنزلة ما قال زنا وذكر الجبل  
انما يعين الصعود مراد اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولذا لو قال

زنا على الجبل قبل الجبل وقبل الجبل ايضا لما ذكرناه وان قال الآخر بانه وان عكس  
الآخر عليه بان قال لا بد ان حد لان معناه بل انت زان بقرينة العطف فصار  
بذلك قاذفا فيحد ان اذا طالب كل منها الآخر واثبت كل منها ما طلب به عند القاضى  
لانه بعد الاثبات عند القاضى لا يمكن كل منها العفو لكونه حق الله تعالى فيحد ان  
بالضرورة بخلاف ما لو قال له مثلا يا خبيث فقال انت تكافينا ولا يفرز كل  
منها للآخر لان التفرز حق الادنى وقد وجب له عليه مثل ما وجب للآخر عليه  
ففسا قضا ولو قال لامرأة اى يا زانية وعكست امرأتها بان قالت لا بد ان حد  
المرأة ولا لعان لانها قاذفة وقذفه يوجب اللعان وقذفها يوجب الحد  
وفي البداية بالحد بطل اللعان لان الحد ودنه القذف ليس باهل له ولا بطل  
في عكسه اصلا فيجب حد القذف على المرأة ابتداء احبنا لا للدرد اللعان  
لانه في معنى الحد والاصل ههنا ان الحدين اذا جمعا وفي تقديم احدهما  
اسقاط الآخر وجب تقديم احبنا لا للدرد واللعان قائم مقام الحد فهو في  
معناه وتقدم حد المرأة ببطل اللعان لانها تصير محدودة في قذف اللعان  
لا يجري بين المحدودة في قذف وبين زوجها لانها شهادة ولا شهادة للمحدود  
في قذف وتقدم اللعان لا يسقط حد القذف عنها لان حد القذف يجري  
على الملاعة ولهذا لو قال لها يا زانية بنت الزانية فخاصمت الام حد سقط اللعان  
لانه شهادة ولو خاصمت المرأة او الا عن القاضى بينها فادخلت الام بعد  
حد القذف فقدم الحد درد اللعان الذي هو في معناه ولو قال زنت بك  
اى في جواب قوله لها يا زانية بطل الحد ايضا اى كاللعان لوقوع الشك  
في كل من الحد واللعان لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب حد الزنا  
عليها لتصد بقها اياه في نسبتها الى الزنا وانعدام التصديق من الزوج ويحتمل  
انها ارادت زنا في هو الذي كان معك بعد النكاح لاني ما كنت احدا غيرك وهذا  
هو المراد في مثل هذه الحالة لانه كلام يجري بين الزوجين في العودة يجري  
بحار المشاكلة وقت قرط عيظها اياه باطلاق تلك الكلمة مثل وخراء سيئة  
سيئة مثلها فان فعلها مع الزوج بعد النكاح ليس زنا كما ان الجراء ليس سيئة



وكن اطلق عليه اسم للمشاكلة حين ذكر معه وعلى هذا الاحتمال لا حد عليها لانها  
لم تقذفه ويجب اللعان لانه قذف زوجته فعلى تقدير يجب الحد دون اللعان  
وعلى تقدير يجب اللعان دون الحد والحكم بتعيين الحد والتقديرين بعينه متعذر  
فوقع الشك في كل من وجوب الحد واللعان فلا يجب واحد منها بالشك وان  
اقر بولد ثم نفاه بلا عن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا  
لزوجه فبلا عن وان عكسه اي ان نفاه ثم اقر حد لانه لما اكذب نفسه بالافزار  
بعد النفي بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة الكاذب بينهما  
والاصل فيه حد القذف فاذا بطل الكاذب يصار الى الاصل فيحد الرجل  
والولد له في الوجهين لانه اقرته او لا في الاول وثانينا في عكسه فان قيل  
ان سبب اللعان هنا هو نفي الولد لا غير فاذا لم ينفي الولد كيف يجب اللعان  
هنا مع ان انتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبب اجيب بانه ليس من ضرورة  
اللعان نفي الولد قطع النسب الا ترى انه لو نفاه بعد ان نظا وت المدة بعد  
الولادة فانه بلا عن ولا يقطع النسب فيصح اللعان به بلا قطع النسب كما يصح بلا  
ولد اصاب بان قذفها بالزنا ولا ولد فانه بلا عن ولا ولد هناك يقطع نسبه  
ولا شئ من الحد واللعان ان قال ليس بابن ولا ابنك لانه انكر الولادة اصلا  
فيكون انكار الزنا بل هو انكار الوطى فلا يجب بنته حد ولا لعان ولهذا لو قال  
اجنبي لست بابن فلان ولا فلانة وهما ابواه لا يجب عليه شئ ولا حد بقذف  
امرأة لها ولد لا يعلم له اب لان الموجب للحد قذف المحصنة والعفة عن الزنا  
شروط من شرائط الاحصان ويمكن تشبيهه في عفا عن الزنا لان الولد الذي  
ليس له اب معروف يعرف من الزنا ظاهرا فقد تمكن في احصائها تشبهه لعدم  
واحد بسقط تشبهه ولا فرق بين ان يكون الولد حيا او ميتا وقت القذف لان  
هذه التشبه لا تروى بموت الولد بل بغيره وكان ولا يخرج من ان تكون والدة  
له بموته والمراد بعدم معرفة اب الولد عدم معرفته في بلد القذف لانه  
كل البلد على ما صح به في البر ويؤيده ما نقل عن الجامع الصغير امرأة نفذ  
في بعض البلاد ومعا اولاد لا يعرف لهم اب فقال لها رجل يا ابنة لا يحد

اولا عنت بولد اي ولا حد بقذف امرأة تلاعت بسبب نفي الولد لان سبب الحد النفي  
عن الملا عن بعطاء القاضى يقطع نسب الولد فتحقق في جانبها علامة الزنا وهو قيام  
ولد لا اب له ظاهرا ولا فرقا ايضا بين ان يكون الولد حيا او ميتا لعدم زوال هذه  
التشبه بموته ولكنه لا بد ان يقطع القاضى نسب الولد منه في عدم وجوب  
الحد على قاذفها حتى لو لا عنت بولد ولم يقطع القاضى النسب وجب الحد على قاذفها  
على ما في البحر ولو قذف رجل هذا الولد بعد قطع القاضى نسبه منه يحد وكذا  
لو قذف ولد الزنا فانه يحد على ما في فتح القدير ولا بد ان يكون اللعان باقيا  
على ما اشار اليه بقوله لا عنت حتى لو بطل اللعان با كذاب الزوج نفسه وادعى  
الولد بعد اللعان فحد او لم يحد حتى مات فثبت نسب الولد منه فقد قذفها بعد  
ذلك رجل احراز الفروج قبل موته حد القاذف لزوال الكهنة والكذاب وبنوت  
النسب منه وكذا لو قامت البينة على الزوج انه ادعى الولد واكذب نفسه  
وهو ينكر ثبت النسب منه ومحدد قاذفها بعد ذلك لانها خرجت عن صورة الزواني  
ولو قذفها الزوج فرافقه او قامت ببينة انه اكذب نفسه حد لان الثابت  
بالبينة كالثابت باقرار الخصم او بمعاينة الوجه بخلاف من لا عنت بغيره اي بغير  
نفي الولد فانه يحد قاذفها لعدم اماره الزنا لان اللعان قائم مقام حد القذف  
في جانب الزوج فكان مؤكدا لعقبتها فان قيل ان اللعان في جانبها قائم  
مقام حد القذف في جانب الزوج الزنا على ما مر فكانت كالحدودة يحد الزنا  
فلا يحد قاذفها اجيب بانه قائم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة  
الى غيره ففي محصنة بالنسبة الى غيره الا ترى ان اللعان في حق الفروج قائم  
مقام حد القذف بالنسبة الى زوجته لا بالنسبة الى غيره زوجته حتى قلنا  
ان شهادته معنولة ولو كان محدودا في حق الكل لما قبلت شهادته ولا يحد  
رجل وطى حراما لعينه كوطى في غير ملكه من كل وجه كوطى الاجنبية او من  
وجه كوطى امه مشتركة بينه وبين غيره او ملوكة حرمت عليه ابد كأمته التي  
هي اخته وصناعا فهذه الثلاثة حرام لعينه والقاذف لا يحد فيها لفوات شرط  
الاحصان وهي العقدة ولان القاذف صادق فيما رماه لان الزنا هو الوطى الحرام



لعينه وقد وجد ذلك منه وقال الكرخي ومالك والشافعي وطى الامة التي هي لخته  
رضاعا لا يسقط احصائه كما مر انه انما نزل لقيام ملكه فيها قلنا لما ثبت بحكمة المؤبدية  
انتفى الحمل للثنا في بينها وقيام الملك لا يوجب الحكم الا في محل قابل له والحمل  
ليس بقابل للحل ضرورة ثبوت الحرمة المؤبدية وشرط ابوح في ثبوت حد القذف  
للوطى في الحرمة المؤبدية كون تلك الحرمة المؤبدية ثابتة بالاجماع كوطورة الاب  
بالزنا او بملك النكاح او ملك اليمين فاذا اشتراها او نكحها ابنته فوطئها لا يحد قاذفه  
وكذا لو زنى بامرأة ثم اشترى امها او بنتها او تزوجها فوطئها فان حرام لعينه بالاطماع  
او بالحدوث المشهور بحرمة وطى المنكوسة بلا شهود فانها ثابتة بقوله عم لانكاح  
الا بشهود وهو حديث مشهور وحرمة وطى امته التي هي لخته او خالته او عمة من  
الرضاع لقوله ثم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فانه مشهور ومن الحرام لعينه  
وطى جارية ابنته والمنكوسة نكاحا فاسدا والامة المستحقة والمكره والمكره  
على الزنا فان الاكره لا يخرج الفل من ان يكون زنا وانما يسقط الاثم ولا يقذف  
مسلم رضى في كفه لتحقيق الزنا من الكافر شرعا ذميا او حره بيا وان كان الاثم  
قد ارتفع باسلامه لا بفساد الملك فلهذا ثم الكافر باكرتنا قلنا نعم لان الزنا حرام في  
جميع الاديان ولان الكفار مخاطبون بالمعاقبات او مكاتب اي لا حد يقذف مكاتب  
وان وصلية كان مات عن وفاء لتمكن الشبهة في حرته لان الصحابة اختلفوا في  
موت حر او عبدا فاوثر تشبهه والاحصان لم يكن ثابتا بالشبهة ويجوز قذف  
يقذف من وطى حراما لغيره كوطى امته الجوسية او امته المروجة او في عدة الغير  
وكذا اذا اشترى امته شرعا فاسدا او كانت في ملكه امتان اختان فوطئها واحدها  
فان وطئها حرام لغيره او امراته وهي حائض او امراته التي ظاهرها او حرمتا او كانت  
صائمة صوم فرض وهو عالم بغيرها وكذا وطى مكاتبته لان حرمتها لما كانت بمعنى  
يحتل ذمها لان الجوسية ونسبها الكتابية وغيرها ما ذكرناه يحتل الزوال فلم يكن  
وطئها زنا لان الزنا هو الوطى لعينه لا يحتل الزوال خلافا لابي يوسف فانه قال  
وطى مكاتبته يسقط الاحصان لزوال ملكه في حق الوطى ولهذا يلزمه العسر  
بالوطى قلنا ملك الذات باق واحرمه لغيره فلو يكون زنا ويجوز قذف مسلمانا

قد نكح محرمه في كفه هذا عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على ان تزويج الكتابي محارمه  
له حكم الصحة عنده خلافا لهما على ما مر في باب النكاح ويجوز مستان قذف  
مسلمانا في دارنا لان فيه حق العبد وقد ائتم بقاء حقوق العباد وكان ابو حنيفة يقول  
اولا انه لا يحد لان المقلب فيه حق الله تعالى فصارت كسائر المحذور ثم رجع الى  
وجوب الحد لما ذكرناه وكيف حد جنايات احد حبسها كمن زنى بغير مرة او قذف  
غير مرة او شرب بغير مرة فحد مرة يكفي لذلك كله لان الدخول النسب في العقوبة  
لحصول المقتبرة ثم لا فرق في هذا بين ان يكون قذف واحد غير مرة او  
قذف جماعة بكلمة واحدة كقول له انتم زناة او بكلمات كان يقول يا فلان  
انت زان وفلان زان حتى اذا حضر واحد منهم قاذعه وحده لذلك ثم حضر  
اخر قاذعه انه قد فقه لا يحد اذا كان يقذف قبل ان يحد لان حضور بعضهم للخصومة  
كحضور كلهم فلا يحد ثانيا الا بقذف اخره مستان وحكي ابن ابي ليلى سمع من  
يقول شخص يا ابن الزانية فحد حذرين في المسجد فبلغ ابلح فقال يا للعجب  
لقاضي بلدنا اخطأ في مسئلة واحدة في خمسة مواضع احذه بدون  
طلب المقدوف والثاني انه لو خاصم وجب معه واحد والثالث انه ان كان الزوج  
عنده حذرين ينبغي ان يترقب بينهما يوما او اكثر حتى يحكم الم الضرب الاول والرابع  
ضربه في المسجد والحامس ينبغي ان يعرفان والديته في الاجاء والافات  
كانا خصمين لهما والا فالحصومة للابن ومن فروع الدخول انه لو ضرب لقا ذف  
لتعة وسبعين سوطا ثم قذف اخر لا يضرب الا بذلك السوط الواحد للدخول  
لانه اجتمع الحدان لان كل الحد الاول بالسوط الذي يوقى واذا قذف عبد فاعتق  
ثم قذف اخر فاحته الاول فضررب اربعين ثم احذه الثاني قالوا انهم له ثمانين  
لان الاربعين وقع لها فيبقى للباقي اربعين ولو قذف الاخر قبل ان ياتي به  
فالثمانون يكون لهما جميعا ولا يضرب ثمانين مستان فاكل في البحر ثم قال نفك  
عن المحيط رجل شرب الخمر فضررب بعد الحد ثم هرب ثم شرب ثانيا فضررب حدا  
مستفدا وكذا لو ضرب الزاني بعض الحد ثم هرب ورتب باخرى ولو ضرب  
القاذف بعض الحد فهرب ثم قذف اخر ثم قدم الى القاضي ينظر ان حضر المقدوف



الاول والثاني جميعا يكل الاول ويسقط الثاني لانه يتدخل وان حضر الثاني دون  
الاول يضرب جلدا مستقلا للثاني ويبطل الاول لانه امكن اقامة الحد للثاني  
لو جرد دعواه ولا يمكن اقامته للاول لعدم دعواه انتهى فظهر منه ان ما تقدم  
من قولهم لا يضرب الا بهذا السوط الواحد محمول على ما اذا حضر المقدوقان  
جميعا لا اذا اختلف كمن نزل وقذف او شرب لان المقصود من كل حبس غير المقصود  
من الاخر لان حد الزنا لصيانة الانساب وحد السرقة لصيانة الاموال وحد  
الشرب لصيانة العقول وحد القذف لصيانة الاعراض فلا يتدخل بل يقام عليه  
الكل لكنه لا يوالى بينها خيفة الهلاك بل ينظر حتى يبرأ من الاول فمن لجمع فيه حد  
القذف والزنا والشرب والسرقة يبدأ بحد القذف اولالا في حق العبد  
ثم الامام بالحنان وان شاء بدأ بحد الزنا وان شاء بالقذف لاستوائهما في القوة  
لانها ثابتان بالكتاب ويؤخر حد الشرب لانه اصنف منها ولو كان مع هذا جراحة  
بوجوب القصاص بدأ بالقصاص لانه حق العبد ثم حد القذف ثم الاقوى  
فالاقوى **فصل** في التغير لما فرغ من بيان الحدود المقررة بالنصوص الفاصلة  
ابتها التغير الذي هو دورها في المقدار قال في المصباح والعرب التغير التاييد  
دون الحد وهذا معناه الشرع والامانة في صناد الكوم من انه ضرب دون  
الحد فادب فهو مع معناه اللغوي لانه في الشرع لا يخفى بالعرب بل قد  
يكون بالعرب وقد يكون بالحس وقد يكون بالضعف وهو ان يبسط الرجل كفه  
فيضرب بها قفلا الانسان او بدنه على ما في المصباح وقد يكون بتغير يك  
الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بنظر القاضي اليه بوجه عبوس  
وقد يكون بالاعلام وفي الزبلي وليس في التغير شيء مقدّر وانما هو مفوض  
الى اى الامام على ما يقتضيه جنائهم فان العقوبة تختلف باختلاف الجنائز وكذا  
ذكره الامام السرحتي وقال انه مفوض الى اى القاضي لان المقصود منه الزجر  
ولحوال الناس فيه مختلفة وذكر في الشافعي والنهاية التغير على مراتب تقرير  
اشراف الاشراف وهم العلماء والعلوية بالاعلام وهو ان يقول له القاضي بلغني  
انك تفعل كذا فيزجر به وتغير الاشراف وهم الامر والدهاقين بالاعلام واجز

الرباب القاضي والحفومة في ذلك وتغير الاوساط وهم السوقية بالاعلام واجز  
والحسب وتغير الاخسة هذا كله والعرب انتهى وهل يجوز التغير بالقتل ففي  
الزبلي وسئل الهندواني عن رجل وجد رجلا مع امرأة يحل له قتله قال  
ان كان يعلم انه يزوجها لصباح والعرب يبارون السلاح لا وان علم انه  
لا يزوج الا بالقتل حل له القتل وان طأ وعته امرأة حل له قتلها ايضا وفي  
المبينة راي رجلا مع امرأة فيزني بها او مع محرمه وهما مطاوعان قتل الرجل  
والمرأة جميعا انتهى فقدا في الفرق بين الاجنبية والتوبة والحرم في  
الاجنبية لا يحل القتل الا بالشرط المذكور وهل يجوز باخذ المال لم يذكره محمد  
وقد قيل روى عن ابي يوسف ان التغير من السلطان باخذ المال جائز على ما  
في الظهيرية وفي الخلاصة سمعت عن ثقة ان التغير باخذ المال جائز  
ان راي القاضي والوالي ذلك في جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز  
تغيره باخذ المال انتهى وفي البرازية ان معنى التغير باخذ المال على القول به  
امساك شيء من ماله عنه مدة ليتزجر ثم يعيده الحاكم اليه لان باخذه  
الحاكم لنفسه او لبيت المال كما يتوجه الظلة اذ لا يجوز لاحد من المسلمين اخذ  
مال احد بغير سبب شرعي وفي شرح الاثار التغير بالمال كان في ابتداء  
الاسلام ثم نسخ وفي الجران الكذهب علم التغير باخذ المال واما التغير  
بالشتم فمستروع ولكنه بعد ان لا يكون قاذفا ثم قال فيه لكل مسلم اقامة التغير  
حال مباشرة المعصية واما بعد الفراغ منها فليس ذلك لغير الحاكم واعلم ان التغير  
حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الالاء والعفو والشهادة على الشهادة  
ومجري فيه البين والتكفير كذا في قاضيان بغير من قذف اى بالمواجهة لانه  
لو قذف في غيبته لا يغير كانه في قفاوى مشايخ الاسلام ملوكا عبدا او امة  
او امة ولد او كافرا بالزنا لانه جنائية قذف وقد امتنع وجوب الحد لعدم  
الاحصان فوجب التغير فيه بالزنا وكذا يغير المسلم بشتم الذي يغير الزنا  
كما صرح به في التاتارخانية حيث قال يغير المسلم اذا شتم الذي انتهى وقذف  
مسلم بغير الزنا اعني بيا فاسق ياكافر يا خبيث بالحق يا فاجرا يا منافقا



بالوحي يا من يلبس بالقبيلان يا اكل الربوا يا شارب الخمر يا دتوت يا محنت يا خاين  
يا ابن الفجأة اى الفاجرة كذا في المصباح يا ابن الفاجر يا زنديق يا قبطيا ت  
وهو الذي يرى مع امراته او محرمه رجلا فيدعه خالبا بها وقبل هو المسبب للجمع  
بين اثنين لا امر غير محمود وقيل هو الذي يبعث امراته مع غلام بالغ او مع مزادعه  
الى الفضيحة او ياذن لها بالدخول عليها في غيبته كذا في الزيلي يا ماوى الزاني  
او اللصوص او يا حرام زاده لانه الحق بها الشان ولا مدخل للرأى في الحدود  
فوجب التغيرير والرأى فيها الى الامام بخلاف ما اذا قدف ملوكا او كافرا بالزنا لانه  
يبلغ فيه في التغيرير غاية لانه من جنس ما يجب فيه الحد وهي الرأى بالزنا فيكون  
لكنية فيه ابلغ فيغير فيه بابلغ فيغير واعلم ان وجوب التغيرير بهذه الالفاظ مفيد  
بمعنى القائل عن اثبات ما قاله لما قال في المحيط ولو قال له يا فاسق يا فاجر  
يا مخنت يا لص والمقول له فاسق او فاجر او لص لا يغير لانه صار في جنات  
فلا يكون فيه الحان الشان به بل الشان كان ملحقا به ولما في فتح القدير انما يجب  
التغيرير فمن لم يعلم انصافه به اما من علم انصافه فان الشان قد احمته هو بنفسه  
قبل قول القائل ولما في القنية قال له يا فاسق ثم اراد ان يثبت بالبينة فسقه  
ليدفع التغيرير عن نفسه لا تسمع بنبته لان الشهادة على مجرد الجحج والفسق  
لا تقبل بخلاف ما اذا قال يا زاني ثم اثبت زناه بالبينة فقبل لانه متعلق بالحد  
ولو اراد اثبات فسقه ضمنا لما تصح فيه الخصومة كجرح الشهود اذا قال رشوته  
بكنا فعليه رده فقبل البينة فكذا هذا انتق وظهر منه ان اثباته مجرد فسقه  
لا يكفي في ايجاب التغيرير بل لابد من اثبات فسق معين وقال في الجرح ما  
ذكره صاحب القنية فيما اذا شهد واعلى فسقه ولم يبينه واما اذا بينوه بما  
ينقض اثبات حق الله تعالى او للعبد فانها تقبل كما اذا قال له يا فاسق فلما رفع  
الى القاضي ادعى انه زناه قبل امرأة لجنينة او عاتقا او خلا بها او نحو ذلك  
ثم اقام رجلين شهدا انها زانية فعلى ذلك فلا شك في قبولها وسقوط التغيرير  
عن القائل لانهما تقننت اثبات حق الله تعالى وهو التغيرير على القائل لان حق  
الله تعالى لا يختص بأحد بل اعم منه ومن التغيرير وكذا للغيري هذا في جرح الشاهد

بمثله واقامة البينة عليه وينبغي على هذا للقاضي ان يسأل الشاتم عن سبب فسقه  
فان بين سببا شرعا طلب منه اقامة البينة عليه انتهى ثم اعلم ان وجوب  
التغيرير بالتبسم لا يختص بصورة النداء بل يجب ايضا بصورة الاخبار كما اذا  
قال انت فاسق او فلان فاسق ونحوه لما قال في القنية اذا قال يا منافق  
اوانت منافق يغير ونحوه شرح الطحاوي والاصل في وجوب التغيرير ان كل  
من ارتكب حرمة او اذى مسلما فيحق بقوله او فعله وجب عليه التغيرير  
الا اذا كان الكذب ظاهرا كقوله يا كلب انتي ونحوه الاستباه من اذى غيره بقول  
او فعل يغير ولو بغير العين ونحوه التنازع خاتمة موجبات التغيرير الزهد  
البارد كغيره فخنزة لا يباحار بالكلب ونحوه فاضحان لو قال لغيره يا كلب  
ذكرنا انه لا يغير وعن الفقيه ابي حنيفة انه يغير لانه بعد شتمه في عرفنا  
والصحيح انه لا يغير لانه كاذب قطعا فلا يلحق المقدوف شات بكلامه ونحو قوله  
يا حار يا خنزير يا بقر ذكرنا انه يغير وهو رواية الامالي عن ابي يوسف ونحوه  
رواية محمد انه لا يغير لما قلنا في الكلب وهو الصحيح انتهى قال ابن كمال الوزير  
والضابط في هذا انه ان نسبته الى فعل اختار في الجحج في الشرع وبعد عارا  
في العرف يجب التغيرير والا لا يخرج بالبعد الاول النسبة الى الامور الخلقية  
فلا يغير في باحار ونحوه فان معناه الحقيقي غير مراد بل معناه المجازي  
كالبليد وهو امر خلق وبالعقد الثاني النسبة الى ما لا يحرم في الشرع فلا يغير  
جحام ونحوه وما بعد عارانه في العرف وللحرم في الشرع وبالعقد الثالث  
النسبة الى ما لا يعد عارانه في العرف فلا يغير في الاعيان الرد ونحوه ما  
يجم في الشرع انتهى يا فرد يا يتس يا خنزير يا بقر باحية يا جحام يا ابن الجحام  
وابوه ليس كذلك ناعما بالباء الموحدة التثنية والبيان المعجزة المشددة و  
هي الما بون اى الما في في الدبر كذا في الجرح يا مواجر اسم مفعول بفتح الجيم وبكسر  
الجيم اسم فاعل خطباء ههنا كذا في الجرح يا ولد الحرام يا عيار يا ناكس  
يا منكوس يا سحره بضم السين كذا في الجرح يا ضحكة بضم الضحكة كذا في الجرح  
يا كشتان قال في الجرح ايت في بعض الحواشي انه بلكاء المهلة وقال في التفرير



الكتمان الذي لا غيره له وكشفه وكشفه شتمه وقال له يا كتمان انق  
يا ابله يا موسى بن يعقوب لا يغزر بهذه الالفاظ امل في التسع الاول فلظهور كذبه  
فلم يكن الحق الشان به بل الشان انما الحق باللفظ واما في بقا في البحر ينبغي  
ان يجب فيه التغير انفا قال لانه الحق الشان به لعدم ظهور الكذب فيه ظاهرا  
وقد صرح في الظهير بوجوب التغير فيه لانه في العرف معنى يا ولد الرنا  
لكنه لم يجب به حد القذف لعدم صريحه فيه وقد الحق الشان به فيجب التغير  
واما يا صالحة في البحر ينبغي التغير لانه بمعنى الشيء الذي يصح منه فالتقول  
ان لم يتصرف بذلك الشان الشيء يلحق به الشان فيقرر واما كتمان فينبغي فيه  
ايضا التغير لانه الحق الشان به لان معناه الديوث على ما ذكرناه من الغريب  
وقال في الحاوي القدسي سبب عاد سببه الى الشاب لا يغزر وكل سبب عاد  
سببه فيه الى السبب ولا يبلغ حد الحد يغزر فيه على قدره وعلى قدر مرتبة  
السبب والسبب ولو قال باكلب او باختر او يا حمار يغزر لو كان السبب اليه  
من الاشراف والا لا واستحسنوا تغزيره اذا كان المقول له فيها او علويا لانه  
يلحقهم الشان به وللزوج ان يغزر زوجته لترك الزينة وترك الاجابة اذا رعاها  
الى فراسه وترك الصلوة وترك الغسل من الجنابة وللزوج من بنية لانه يجب  
عليها طاعته وطاعة الله تعالى فتغزر على الخالفة وذكر في النهاية ما يخالفا  
ان الزوج انما يغزرها لمنفعة بقود اليه لا لمنفعة بقود اليها الا ترى انه ليس له  
ان يغزرها على ترك الصلوة لان منفعة لا تقود اليه بل بقود اليها ولا يخفى عليك  
ان للزوج ان يغزر زوجته في غير هذه المواضع ايضا وذكر في البحر جواز  
غزرها مواضع ثبته ثم قال والمعنى الجامع لكلها اذا ارتكبت معصية ليس فيها  
حد مقدرة فان للزوج ان يغزرها كما ان للسيد كذا العبد واول التغير ثلثة  
اسواط لعلم الانجار فيادونه وقد ادناه على ما يراه الامام فيقدر بقدر ما  
لم انه يترجم واختاره اكثر مشايخنا وبنينا فقاواحياس انتم اذا ضرب غيره بغير  
حق وضربه المضروب ايضا هل عليها التغير ام لا الجواب نعم يغزران ويبدأ بها  
بها باقامة التغير على البان بها انتم بخلاف ما اذا تشاغا بلفظ واحد مثل ان

له انت ملعون وقال لا اخر له بل انت ملعون لا يغزر واحد منها لانه صفت بالتعاضد  
بمخلاف الضرب اذ لا يمكن التساوي بين الغريبتين واكثره تسعة وثلثون وعند ابى  
يوسف خمسة وسبعون والاصل فيه قوله عم من بلغ حد في غير حد فهو  
من المعتدين ذكر البيهقي ان المحفوظ انه مرسل والمرسل عندنا حجة موجبة للعمل  
والمقول من الروايات بتخفيف بلغ من البلوغ واما ما يجري على السنة الفقهاء  
من التثنية ان صح في حد في المفعول الاول تغذره من بلغ التغير حد في غير  
حد كذا قالوا ونقصه في العناية بان فيه سوءة يعرف بالتأمل الصادق  
ولعل وجهها انها يكون قوله في غير حد ريككا ويمكن ان يكون تغذره من  
بلغ الضرب حد في غير حد فهو من المعتدين في يرتفع سوءة فاذا تغذر  
تبليغه حد فالجرح ومحمد نظر الى اذ في الحد وهو حد العبد في القذف فضره  
اليه وذلك ان يعون فنقصاه عنه سوطا لتغذر بلوغه الى مرتبة الحد بالنقص  
المذكور فان قيل ما وجه نقصان السوط الواحد لجيب بان البلوغ الى مرتبة  
الحد لما تغذر وليس بعده قدر معين كربع او ثلث او عشر صير الى اقل ما يمكن  
وهو الواحد لانه متيقن نظيره ما ذكره في وقت الصلوة فان كل الاوقات  
لما لم يكن ان يكون سببا وليس بعده قدر معين صير الى اقل ما يمكن وهو الجرح  
الذي لا يتجزى على ما قدمناه ثم وابو يوسف اعتبر اقل الحد في الاحراء اذا  
الاصل هو الحربة ثم نقص سوطا في رواية هشام عنه لينقصه على ما ذكرناه انفا  
وهو قول زفر وفي ظاهر الرواية عنه نقص خمس على ما ذكره المعمر وهو الاحتسار  
وهو اما ثور عن علي قالوا والصحيح قول الجرح ومحمد لان من اعتبر حد الاحراء  
فقد بلغ الضرب حدا وهو حد العبد والتكثير في الحديث المذكور بنا فيه لانه  
في سياق النقي بفيد عوم الاوقات لان معناه ان لا يبلغ حدا اصلا وانما  
روى عن علي غريب ويجوز حبسه بعد الضرب اي ان رآه الامام وذلك بان  
يرى ان اكثر الضرب في التغير لا يترجم به او هو في شك من اترجاره به  
فيضم اليه الحبس لان الحبس صلح تغزير بانفراد حتى لو راى ان لا يضربه بحسبه  
ايا ما عقوبة له فقل ذلك على ما ذكره في الفتاوى وقد ورد به الشيخ ايضا



روى ان رسول الله عم حبس رجل للتغيز فما كان يفهم اليه عند الكرى وفي كتاب  
الاشربة من البرازية وفي سنة رمضان وادعى شبهة ليسقط الحد عز وحبس  
ولو افتر فيه وادعى شبهة عز ولا يحبس المسلم الذي يبيعه او ياكل الربوا فيز  
الحنت والتأجحة والمغنية يعز ويحبس حتى ينوب اننى واشد الضرب التعزير  
لانه جرى فيه التخفيف مرة من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف فلا يؤدى  
الى قوت المقصود من الانزجار واختلفوا في شدة قال في شرح الطحاوى  
قال بعضهم هو الجمع في عصوى بضرب الاسواط في عضو واحد ولا يفرق  
على الاعضاء بخلاف سائر الحدود فانه يفرق فيها على الاعضاء وقال بعضهم لا بل  
شدة في الضرب لانه الجمع كذا في غاية البيان والعناية والكثير ظهر منه  
ان في شدة اختلاف الروايتين وقال في فتح القدير وذكر في المحيط ان  
مخدا ذكر في حدود الاصل ان التعزير يفرق على الاعضاء وذكر في اشربة الاصل  
بضرب التعزير في موضع واحد وليس في المسئلة روايتان بل موضوع ما ذكر  
في الحدود اذا وجب تبلغ التعزير الى اقصى غايته بان لصاب من الاجنبية  
كل حرم غير الجاه واخذ السارى بعد ملجم المتاع قبل الاخراج واذا بلغ غايته تعزير  
فرق على الاعضاء والا فشد العنق لولا ان الضرب الشدة بالكثير عليه وموضع  
مان في الاشربة اذا عزز ادى التعزير كنفثة اسواط ومخوها واذا حد عددا  
يسيرا فالاقامة في موضع واحد لا يفسده وتقرى بها ايضا لا يحصل منه  
مقصود الانزجار فيجب في محل واحد وعلى هذا يكون معنى شدة الضرب قوته  
لاجتماع في عضو واحد بلا اختلاف رواية فيه على خلاف ما ذكرناه من الكتابين  
المذكورين قالوا ويبقى الموضع الذي يتقى في الحدود وقال في البحر نفلا عن المجتوب  
وبضرب الظهر والالية وهو المروى عن الجيوسف وهل يجرد ثيابه في قاضيه  
بضرب قائما عليه ثيابه وينزع الغزو والكشوة ولا يبدى في التعزير اننى وفي  
غاية البيان ويجرد في سائر الحدود حد القذف فانه بضرب وحليته ثيابه  
وفي البحر القاضيه ثيابه لتبريح المبسوط به ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب  
واعظم جناية حتى شنع فيه الحرم وهو اتلاف النفس بالكلية ثم الشرب لانه ثبت

باجتماع الصحابة كنه لا يتلى في القرآن ثم انفذ لان بيته محمل لاحتمال كون الفاظ  
صادقا ولانه قد جرى فيه التغليظ مرة برد الشهادة فلا يغلظ مرة اخرى  
من حيث الوصف ومن حد او عذ فوات قد في ملة هدر عندنا وعند ما لك  
واحد وقال الشافعي لا بل يضمن ويجب الدية في بيت المال في رواية عنه لانه  
نفع على الامام يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم الذي يلحقه بسبب عمله  
لهم عليهم وفي رواية عنه يجب على عاقلة الامام لان اصل التعزير غير واجب  
عليه ولو وجب فالضرب غير متعين في التعزير فيكون فله مباحا فيتعبد  
بشروط السلامة ولم يسلم فيجب على عاقلة ونحن نقول ان الامام ما مور  
بالحد والتعزير وفلما مور لا يتعبد بشروط السلامة كما في الفساد والبيع  
اذ لم يتجاوز المعتاد ولانه لا بد من الفعل والاعو ق لتركه واجبا والسك  
خارجة عن وسعه لانه بين ان يفعل ما لا يكون مولما زاجرا وبين ان يفعل  
ما يكون مولما زاجرا وبالاول لا يسقط الواجب عن ذمته وبالثاني وهو الزجب  
قد يتحقق ان يموت الانسان فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزجب مع شرط  
السلامة عليه بخلاف المباحات فانها رفع الجناح في الفعل واصلا فيه  
وهو محتر فيه بعد ذلك غير ملزم به ففتح تعزيره بشرط السلامة كالمرو  
في الطريق والاصطيان بخلاف تعزير الفروج ذوي حنة لانه مباح ومنفعته  
ترجع اليه كما ترجع الى المرأة من وجه لحر وهو استقامتها على ما امر الله تعالى  
به فيتعبد بشرط السلامة فلا يكون دما هدر ا فان فزان الفروج اذا جاء  
مع زوجته فمات من الجاه او افضاها لاضمان عليه عند الحج ومحد وان  
كان الجاه مباحا ولم يفيداه بشرط السلامة ليجب بان الفياس الضمان هنا  
ايضا الا ان تركا للضرورة ضمان المهر في ابتداء ذلك الفعل لانه لو اوجبا  
ضمانا اخر يموتها وهي الدية لزم اجتماع ضامين مقابلة مضمون واحد وهو منافع  
البضع وذلك لا يجوز كذا في النهاية اقول فيه نظر لان المهر في مقابلة منفعة  
البضع والدية في مقابلة تلف النفس او العنق فكيف يجمع الضمانان بمقابلة  
مضمون واحد الا ان يقال ان تلف النفس يضمن تلف منفعة البضع فكذلك الدية



في مقابلة تلغ النفس ومنفعة البضع معا فليزج اجتماع ضامين بمقابلته منافع البضع  
**كتاب السرقة** لما كانت صيانة الاموال مؤخره عن صيانة النفوس والعقول  
والاعراض احرز الجزر المتعلق بها ايضا وهي في الكلفة اخذ الشيء في خفاء وحيلة  
قال في القرب سرق منه مالا وسرقه مالا سرقا وسرقه اذا اخذ منه خفا  
وحيلة وليست الشيء المسروق سرقة بجازا انتفى اي تسمية الشيء بالمصدر وهكذا  
في المصباح وصرح فيه انه يتعدى الى المفعول الاول بنفسه وبالحرث والكراد  
في السرقة مفتوحة على ما صرح به في الكتابين وامانة الشريعة فلها  
معينان احدهما باعتبار الحرمة وهو اخذ الشيء من الغير على وجه الخفية بغير  
حق مضابا كان المسروق اولا وزيد فيه على المعنى القوي كونه بغير حق  
وثانيها باعتبار ما يتعلق بها حكم شرعي اي القمع وهو ما ذكره المصنف قوله هي اخذ  
مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة من حرز لا ملك له فيه ولا شبهة  
زيد فيه على المعنى القوي قيود سنين فاندتها والمعنى القوي اعني كونه خفية  
معتبر فيه اما ابتداء و انتهاء معا وذلك في سرقة النهار في المصر وابتداء  
فقط وهو سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية ثم اخذ المال بجاهرة  
ولو بعد مقابلة من في يده قطع به للاكتفاء بالخفية الاولى لانه وقت  
لا يلحقه القوت فيه فيكتفي بالخفية الاولى واذا كابرته في المقرنارا واخذ  
ماله لا يقطع استحسانا وان كان دخل خفية والقياس كذلك في الليل  
لكن يقطع اذا غالب السرقات في الليل بغير مقابلة اذ قليلا ما يجني الدخول  
والاخذ بالكلية ثم الاخذ اعم من الحقيقي والحكي فالحقيقي هو ان يتولى السارق اخذ  
المتاع بنفسه والحكي ان يدخل جماعة من اللصوص منزل رجل وياخذوا متاعه  
ويخلوه على ظهر واحد ويخرجوه من المنزل فان الكل يقطعون استحسانا على  
ما سياتي فيكون مكملا اي ما قلنا بالغا احترازا عن اخذ الصبي والمجنون  
اذ لا قطع في اخذها لان القطع عقوبة وهما ليسا من اهل العقوبة فصارا  
مخصوصين من اية السرقة ولكنها يضمنان المال لانهما من اهل ضمان وان كان  
محس ويقت فان سرق في حال جنونه لم يقطع وان في حال الافاقة قطع

ولو سرق جماعة فهم صبي ومجنون بدراة عنهم القطع على ما في البدائع وفيه ايضا  
ان المكلف اعم من الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر وخرج بتقيد الخفية  
ما اخذه جهرا مقابلته او بينا في الابتداء او في الانتهاء ان كان اخذه جهرا  
في النهار او في الابتداء والانهاء معا ان كان اخذه في الليل بناء على ما ذكرناه  
من ان الخفية معتبرة في النهار ابتداء وانتهاء وفي الليل معتبرة في الابتداء  
فقط وهل المعتبر كون الخفية على زعم السارق او على زعم المسروق او على زعمها  
ففيه تفصيل ففي الجمل لو كان السارق يعلم ان صاحب الدار يعلم بدخوله  
وعلم به صاحب الدار ايضا فلا قطع ح اذ لا خفية فيه اصلا او لم يعلم بدخوله  
انفاقا او كان صاحب الدار يعلم بدخوله والسارق لا يعلم انه يعلم فانه  
يقطع اكتفاء بكونها خفية في زعم السارق وان كان على عكسه بان زعم  
التصيان صاحب الدار علم به وصاحب الدار لا يعلم ففي الرتبة انه لا يقطع  
لانه جهرا وفي الخلاصة والحيط وفتح القدير انه يقطع اكتفاء بكونها خفية  
في زعم احدهما ايها كان واكثر بقدر عشرة دراهم عن سرقة ماد ومنها  
اذ لا قطع فيما دونها وان كان حراما واعلم انهم اختلفوا في انه هل يقطع بكل  
مقدار من المال او لابتداء من مقدار معين لا يقطع في اقل منه فقال بالاول  
الحسن البصري وداود والخوارج لا يقطع قوله تعالى والسارق والسارقة  
الاية ولقوله ع لئن الله بالسارق ليسرقا كحل فيقطع يده ويسرق البيضة  
فينقطع يده متفق عليه ومن سوى هؤلاء من فقهاء الامصار وعلما الاقطار  
على انه لا قطع الا بمال مقداره قوله ع لا قطع الا في ربع دينار فصا عدا  
متفق عليه ايضا قلزم تاويل احد الحديثين فاجهوروا ولو كحل فيا رواه الفرقة  
الاولى بالذي يبلغ قيمته عشرة دراهم واولوا البيضة بالتي كانت من احد يد  
وقالوا ايضا يجوز ان يكون الحديث الاول منسوخا بالثاني وذلك لانه وان  
لم يعلم نارجها لكن القول بكون الاول منسوخا بالثاني متعين عند التعارض  
في باب الحدود لاحتمال اللدرا ما امكن وقد نقل لجام الصحابة على ذلك  
وبه يتقيد اطلاق الاية ثم اختلفوا في مقدار معين في قيمته فذهب



اصحابنا الى انة عشرة دراهم وذهب الشافعي الى انة ربع دينار وذهب مالك واحد  
الى انة ثلثة دراهم لما اخرج الشيطان من حديث ابن عمر ان رسول الله لم يقطع  
سارقا في مجزئته ثلثة دراهم يعني ان يقطع في عهد رسول الله ما كان  
الا في ثمن النخل واقل ما نقل في تقديره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل اولى  
لثبته غير ان الشافعي يقول كانت قيمة الدينار في عهد رسول الله اثني عشر درهما  
والثلاثة ربعها فكان المراد ربع الدينار في الحديث السابق من سند الجمهور  
هو ثلثة دراهم قلنا قد وقع الاختلاف في ثمن النخل هو ثلثة او عشرة او دينار  
فاخذنا بعشرة لحيث لا لدرء الحد وهو الاحوط في باب الحدود وقد ورد  
مرفوعا موصولا لا يقطع اليد في اقل من عشرة ثم المعتبر في وزن الدرهم  
يقطع بعشرة منها ما يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل كان في الزكوة  
ولا بد ان تكون جارا على ما يدل عليه اطلاق لفظ الدرهم فيما روينا لانها  
المعروفة فنصرف الاطلاق اليها حتى لو سرق زيوفا او بهرجة او ستمونة لا يقطع  
الا ان تكون كثيرة تبلغ قيمتها نصابا من الجياد اعني عشرة واحترز بالمضروبة  
عما اذا سرق نبرا وزن عشرة درهم مضروبة لا يقطع فيه على الصحيح بخلاف المهر  
فانه يصلح للمهر والفرق بينهما ان الحد يدرا بالشبهة فيتعلق بالكمال والمهر يشبه  
مع الشبهة واشترط هذا القيد مستقادم من الاحاديث المروية في الباب  
لانها ما روينا في هذا الباب الا بلفظ الدرهم والدرهم لا تكون الا مضروبة  
فيكون ذكر مضروبة بعد ذكر الدرهم تأكيدا له ثم في كلامه اشارة الى ما ذكرنا  
من ان نصاب القطع مقدر بالدرهم وغير الدرهم بغير قيمته بالدرهم ولو ذهبنا  
حتى لو سرق دينار قيمته اقل من عشرة دراهم لا يقطع ولو سرق نصف دينار  
قيمته عشرة دراهم يقطع ثم قيمة النصاب بغير يوم السرقة ويوم القطع حتى  
او كان قيمة المسروق عشرة يوم السرقة فانقصر بعد ذلك لا يقطع الا ان كان  
نقصان القيمة لنقصان عين المسروق بغوا بعض اجزائه او بسبب عيب كحقه  
عند المسروق واما لو كان نقصانه لنقصان السرقة فلا قطع في ظاهر الرواية  
فعلى هذا اذا سرق في بلد ما كان قيمته فيها عشرة فاحذره صاحبه في بلد آخر

وقيته فيها اقل لا يقطع وقال الطحاوي بغير قيمة النصاب وقت الاجراع من الخرق فقط  
وعلى القولين فهل يقوم باعز النقص او بنقد البلب الذي يروح بين الناس في  
الغالب ففي رواية الحسن عن ابي جريح انه يقوم باعز النقص احيانا للدرء ما كان  
وفي رواية ابي يوسف عنه انه يقوم بنقد البلد ولا بد ايضا من تقوم حلين  
عديلين لهما معرفة بامر القيمة احيانا لا للدرء حتى لا يقطع عند اختلاف القومين  
ثم المعتبر كون النصاب في حق السارق لا المسروق منه حتى لو سرق واحد نصابا  
من جماعة يقطع لاخذه نصابا ولو سرق اثنان نصابا من واحد لا يقطع واحد  
منها لعدم اصابة النصاب لكل منهما ثم لا بد ان يكون الحز واحد حتى لو سرق  
نصابا من منزلين مختلفين لا قطع والبيوت من دار واحدة بمنزلة بيت واحد  
حتى لو سرق من عشرة النفس في دار كل واحد منهم في بيت على حدة من تلك  
الدار عشرة دراهم من كل واحد منهم درهما قطع بخلاف ما اذا كانت الدار عظيمة  
وفيها حجر على ما في البيوع البدائع وسيأتي في فصل الحز ولا بد ان يكون  
المسروق ملكا للمهر حتى لا يقطع في حصيل المسجد واستار الكعبة وان كانت  
محروقة ولا بد ايضا من انتفاء شبهة الملك على ما سيأتي بيانه ومن انتفاء شبهة  
التاويل ايضا حتى لو سرق من السارق لا يقطع على ما في فتح القدير ولا بد ان  
يكون السارق ليس باحرش ولا باع في الاحتمال انه لو سرق ادعى شبهة والاعشى  
جا هل مال غيره ولا بد ان يكون السرقة في دار المذبح حتى لا يقطع في السرقة  
في دار الحرب ولا بد من ثبوت دلالة القصد الى النصاب المأخوذ عليه ذكر  
في التجنيس سرق ثوبا قيمته دون العشرة وعلى طرفه دينار مشدودة لا يقطع  
واذا سرق ثوبا لا يساوي عشرة وفيه درهم مصدرة لا يقطع قال وهذا اذا  
لم يكن الثوب وعاء للدرهم عادة فان كان يقطع لان القصد فيه يقع على سرقة  
الدرهم الا ترى انه لو سرق كبسا فيه درهم كثيرة يقطع وان كان الكيس يساوي  
درهما واحدا فان سرق كلف سرا وعيد لعدم الفضل بينهما في قوله تعالى السارق  
والسارقة فاقطعوا ايديه ولان التضييف مقدر فينكامل صيانة الاموال للناس  
وبسوى الذكر والا نفي لما ذكرناه ايضا ذلك لغير اي عشرة درهم حال كون



ذلك أن قدر محرزا بجان كالديور و آبيوت و الحوائث و الخيم و الصناديق و حافظ  
 بحفظه في الصناديق و في المسجد و في الطريق سواء كان نائما عليه أو مستيقظا  
 و سواء كان المناع عنده أو نخته على ما في شرح المختار و أقرها مرة واحدة عندها  
 و مرتين في مجلس واحد عند أبي يوسف و عنه في مجلسين مختلفين اعتبارا  
 بالشاهد ولها أن السرقة تظهر بشهادة شاهدين و كل ما هو كذلك يظهر بالافراد  
 مرة واحدة كالقصاص و حد القذف فلا حاجة إلى الزيادة ولا اعتبار بالشهادتين  
 لأن الزيادة تقيد في الشهادة قليل تهمة الكذب ولا تقيد في الافراد شيئا  
 لأنه لا تهمة فيه فكان القياس مع الفارق فإن قيل يجوز اشتراط تكرار الافراد  
 لقطع احتمال الرجوع كما في الزنا لجيب بل لو اقر مرارا كثيرة ثم رجع صح رجوعه  
 في حق الحد لأنه لا مكذب له فيه بخلاف الرجوع في حق المال فإن له فيه  
 مكذبا وهو صاحب المال فلا يفتح فيظهر أنه لا فائدة في تكرار الافراد لأنه  
 حق القطع و لأنه حق اسقاط ضمان المال بالافراد و اشتراط الزيادة في الزنا  
 على خلاف القياس فيقتصر على مودعه و المراد بالافراد ما كان طوعا لا كرها  
 لما في البحر نقل عن الظهيرية إذا أقر بالسرقه مكرها فاقدره باطل ومن التلخيص  
 من أفتى بصحته أو شهدا عليه و سألها أي الشاهدين الامام و القاضي كالامام  
 في ذلك عن السرقة ما هي أي عن ما هيتهما بجواز أن يكون للمخوذ شيئا ما قسما  
 و لا قطع فيه كذا في العناية ثم استشكل بأن ماهية السرقة لا يذكر إلا إذا  
 الفقهاء الكثرة العتود المعتبرة فيها على ما فيحتاج عند السؤال عنها إلى كون حضور  
 الفقهاء شرطا لظهورها و في ذلك سدا باب القطع القول لو كان السؤال عن  
 ما هيتهما لا احتمال أن لا يفرق بين الغصب و السرقة أو لا طلاقها على استراق  
 السمع ايضا لا تنفع الاشكال المذكور و كيف هي بجواز أن نقتل البيت و ادخل  
 بده و أخرج المناع و لا قطع فيه و ابن هب بجواز أن يسرق من غير الحرز و أنه  
 دار حرب أو دار البغي و لم هي بجواز أن يكون أقل من النصاب و من سرق بجواز  
 أن يكون المسروق منه ذرهم حرم منه أو أحد الفوجين و الكل زيادة الاحتياط  
 في احتمال الدلالة و لم يذكر السؤال عن زمانها و لا بد منه فثبت بالنسبة لاختلاف

التقادم المنع عن القطع لرد شهادتهم بالتقادم بخلاف ما ثبت بالافراد فإنه لا يسأل  
 المرفق عنه عن الزمان لأن التقادم لا يبطل الافراد وإنما يبطل الشهادة ينبغي أن لا ترد  
 الشهادة بالتقادم كالافراد لأن الدعوى شرط في السرقة فتأخير الشاهد  
 لتأخير الدعوى لا يلزم فيه فسق ولا تهمة حتى ترد شهادته كما لا ترد في حد القذف  
 بالتقادم لأنه حق العبد فيتوقف على الدعوى كغيره من حقوق العباد فلم يبطل  
 بالتقادم اجيب عنه بوجهين أحدهما أن الشهادة بالسرقه فيها امران الحد  
 و المال فما يرجع إلى الحد لا يشترط فيه الدعوى لأنه خالص حق الله تعالى  
 و ما يرجع إلى المال يشترط فيه الدعوى و الشهادة بالسرقه لا تخلص لأحدهما  
 بل لا ينفك عن الأمرين فاشتراط الدعوى للزوم المال لا للزوم الحد فإذا لم يشترط  
 الدعوى للحد لم يتوقف الشهادة للحد على الدعوى فإذا لم يتوقف على الدعوى  
 ترد بالتقادم للتهمة ولا يقطع و يثبت بها المال و يدل على تحقق الأمرين في الشهادة  
 بالسرقه أنه إذا شهد و ابها على الشان و المدعى وهو صاحب المال غائب يجيب  
 المشهود عليه حتى يحضر المدعى لما فيه من حقوق الله تعالى و في القذف  
 لا يجيب المشهود عليه حتى يحضر المدعى لكونه حقا للعبد كذا في سائر حقوق  
 العباد الخالصة و إنما لا يقطع قبل حضور المدعى لاحتمال أن يكون سرق ملكه الذي  
 كان عنده أو ملكه إياه فلا بد من نفي الشهادة بالسرقه الشهادة بملك المسروق  
 و الشهادة بالملك لا شأن يتوقف بقولها على حضور المشهود له و دعواه فإذا  
 لرود و ناه في حق الحد لأنه حق المال بل الزمانه المال و ثابتهما أن يعلان  
 الشهادة بالتقادم لما كان للتهمة في حق الله تعالى فاقم التقادم في حقوق  
 الله تعالى مقام التهمة فلا ينظر بعد ذلك إلى وجود التهمة و عدمها كالرخصة  
 لما كانت المشقة وهي غير منتظمة أدير الحكم على السفر فلم يلاحظ بعد وجود  
 السفر وجود المشقة و عدمها فتد بالتقادم و اعترض على هذا الوجه بأن رد  
 الشهادة بالتقادم ليس إلا للتهمة و محل التهمة ظاهر يعرفه كل أحد فلا يحتاج إلى  
 اناطته بمجرده كونه حقا لله تعالى كانه الوجه المذكور من الاطالة بكونه حقا  
 لله تعالى ليس بوجيه و كذا ما ذكر فيه من القياس على السفر ليس صحيح لوجود الفارق



لان المشقة امر غير منضبط ولا يعرفه كل احد فلا يمكن اناطة الرخصة فينط بما هو  
منضبط يعرفه كل احد وهو السرق فان قيل كيف يصح قوله ان رد الشهادة بالتقادم  
ليس الا للتمتع مع نصرتهم فيما لو علم المدعى بالسرقه ولم يدع الا بعد حين فشهدوا  
لا يقطع بل يفهم السارق انما لرد شهادتهم بالتقادم في حق الحد دون حق المال  
مع انه لا يمتنع في تأخيرهم لانهم ما اخروها الا لعدم الدعوى فالجواب ان الحصر  
المذكور ليس بحقيق بل اضاف في اي بالنسبة الى ما يوجد فيه التهمة فقط لا بالنسبة  
الى ما لم يوجد فيه التهمة كما في هذه الصورة بل الرد في هذه الصورة يضاف  
الى تاخير المدعى لا الى التهمة في الشاهد على ما صرح به في فتح القدير نقلا عن فاضل  
حيث قال انما لا يقبل في السرقه بعد التقادم لا التهمة في الشهود لان الدعوى  
شروط القبول بل كحل في الدعوى فان صاحب المال كان مختارا في الابتداء فاذا  
لحق فقد اختار السرق فلم يبق له حق دعوى السرقه والحكم بل يبق له حق دعوى المال  
فقط فيقضى بالمال دون القطع حتى كالمو شهد رجل وامرأتان على السرقه فيقضى  
بالمال دون القطع انتهى ثم قال يجعل هذا الاعتبار اي اضافة الرد الى المدعى فيما اذا كان  
تأخير الشهود الشبهة لتأخير المدعى بعد علم صاحب المال بالسرقه اما لو اخروا  
لا لتأخير المسروق منه الدعوى بعد علمه وعلمهم بعلمه باعلامهم او بغيره ثم شهدوا  
فرد شهادتهم للفسق والتهمه والحاصل ان تأخيرهم الشهادة اما لتأخير المدعى الدعوى  
بعد علمه بالسرقه وبعلمهم بعلمه او لتأخير المدعى بلا علمه او لتأخير المدعى مع علمه وكنتم  
لم يعلموا بعلم المدعى بها او بدون تأخير المدعى الدعوى بل هو يدعى السرقه ولم يشهدوا  
بل اخروا ثم شهدوا في وقت اخر في الصورة الاولى رد شهادتهم يضاف الى  
المدعى كما قال في قاضيان وفي الثلاثة ابايه يضاف الى التهمة والفسق وهنا  
يحت وهو ان اضافة الرد الى الفسق والتهمه يقتضي ان لا يقبل شهادتهم في حق  
المال لا يقبل في حق القطع كنتم قالوا انها تقبل في حق المال ولا تقبل في  
حق القطع مطلقا اي سواء كان الرد لمنقهم بسبب تأخيرهم او بتأخير المدعى مع علمه  
بالسرقه هذا كله في سؤال الشاهد واما المقرر فلا يشال عن الزمان على ما ذكرناه  
انما وجد يسأل عن المكان في فتح القدير ولا يسأل المقر عن المكان لكن يشاله عن

بأن الشروط من الحزب وغيره وبينها اي الامور المذكورة قطع لما تلوناه وروينا  
وهل يجوز قتله سببا سه فقال في الدرر نقلا عن المينة انه يجوز وقد ذكرناه  
في باب الوصي الذي يوجب الحد والذي لا يوجبها قال في فتح القدير واذنبوا  
ذلك على وجه لا يستقط الحد فان كان القاصي عرف الشهود بالمعاقلة فقله  
وان لم يكن يعرف حالهم حبس المشهود عليه حتى يعقلوا لانه صار متها بالسرقة  
والتوثيق بالتكفيل ممتنع لانه لا كفالة في الحدود ثم قال وهنا نظر وهو  
ان اعطاء الكفيل لنفسه جائز وعلى قول ابي يوسف يجوز وان كانوا اي السارق  
جمعا اي جماعة واصاب كل منهم قدر نصيبها اي السرقة فطعوا وان وصلته  
تولى الاخذ بعضهم لا شراكم في العلة لان المعتاد بان السارق ان يتولى  
بعضهم الاخذ وليستعد الباقون للدفع فلو امتنع الحد بمنزلة لا تمتنع القطع في  
اكثر اسراق فيؤدي الى فتح باب الفساد فيجرى عليهم الحد جميعا استحيانا  
سد الباب به سواء خرجوا معه من الحزب او بعده في قوله اخرج هو بعد علم  
في قوله لان بذلك يحصل التعاون ثم شرع في بيان ما يقطع فيه وما  
لا يقطع فيه فقال ويقطع بسرقة السباح والابنوس والمسدل والفصوص  
الحضرة والياقوت والبرجد لان الثلاثة الاول اموال محزنة كقوتها عزيزة عند  
الناس لا توجد بصورتها مباحة في دار الاسلام والثلاثة ابايه من اعر  
اموالهم ولا توجد مباح الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها  
فساد كالذهب والفضة وفيها القطع كذلك في هذه الاشياء وانما قيدت  
بدار الاسلام لان الاموال كلها حتى الذهب والفضة باقية على الاباحة الاصلية  
في دار الحرب فلا يكون شبهة في سقوط القطع وروى عن محمد في الابنوس  
عدم القطع والظاهر هو القطع لما ذكرناه ومنه ايضا انه لا قطع في الفج مالم يعلم  
فاذا علم منه شيء قطع فيه والافاء والباب المختزن من الخشب لان الصنعة فيها  
غلبت على الاصل والتحقت بالصنعة الى الاموال النفيسة ولا يقطع في الرجاج  
لان الكسور منه ناقة والمصنوع يتسارع اليه الفساد وقيل يقطع لانه مال  
في المصنوع وقال محمد لو سرق جلود السباع المذبوحة وفيها مائة لا يقطع



ولو جعلت مصلحة أو بساطا يقطع ويقطع في العود والمسك والأدهان والورس  
والزعفران والعنبر لكونها ما لا محرزة لا بسرفة شيء نافذة أي الحقير بعد ما يوجد  
مباحا في دارنا إنما فيد بدارنا لما ذكرناه انفا من أن الأموال كلها باقية على الإباحة  
الأصلية في دار الحرب فلا يكون شبهة في سقوط القطع كخشب وحشيش  
وقصب وسبك وطبروز زنج ومرة بالكفحات أثلاث الطين الأحمر وسكون العين  
لغة فيه ونورة والأصل فيها ما رواه ابن أبي شيبه في مصنفه عن عائشة  
قال قالت كانت لا تقطع في عهد رسول الله ص في شيء الناقه وزاد في  
مسنده ولم تقطع في الذي من ثمن ترس وهذه الاستيلاء ما يتنا وله هذا النص  
لأن ما يوجد حسنه مباحا في صورته الأصلية بان لم يحدث فيه صفة منقومة  
وكان غير مرغوب فيه فهو حفر تقل الرغبات فيه والطباع لا يتخل به فقلما يوجد  
أخذة على كره من المالك فلا حاجة إلى الشرح الزجر وهذا لا يجب القطع بسرفة  
مادون النصاب ولأن المحرزة هذه الاستيلاء فافضل لأن الخشب تلقى على الأبواب  
وإنما يدخل في أمداد التجارة لا للحراز والطير من شأنه الطير والسمك من  
شأنه أن يفر وبذلك تقل الرغبات فيه بخلاف السباح والابنوس والهندل  
من أنواع الخشب لأنها محرزة على ما مر وأما الزنج فقال بعضهم ينبغي أن يقطع به  
لأنه يحزن ويصان في ذلك كين العطارين كسائر الأموال كذا في فتح القدير  
وينبغي أن يجري هذا الجواز في المرة والنورة أيضا لما ذكر بعينه وكذا الشكركة  
العامة في هذه الاستيلاء المفهومة من قوله ص الناس شركاء في ثلثه  
الكلاو والماء والنار ومن قوله ص الصيد لمن أخذه نورت الشبهة أدارته  
ويدخل في السمك المالح والطري وفي الطير الدجاج والبط والحمام لا إطلاق  
قوله ص لا قطع في الطير وقال الشافعي وهو رواية عن أبي يوسف يقطع في  
كل شيء إلا الزراب والطين والسرفين لأنه سرق ما لا مقنوم من حرر لا شبهة  
فيه وأجبه عليه ما روينا وما ذكرناه فان قيل ان كلما روي وما ذكر تفيد  
لا طائفة قوله تعالى السارق والسارقة وتفيد مطلقات الكتاب نسخ فلا يجوز  
تخصر الواحد ولا يرى قلنا ان إطلاقه قد خص بالأبواب فيجوز تخصيصه بعده

بطنى ولا بما يسرع فساد كلبين وكحم وفاكهة رطبة ويطلق لما رواه أبو داود في  
مراسيله عن جرير بن حازم عن الحسن البصري أن النبي ص قال أتى لا أقطع  
في الطعام ذكره ولم يعلوه بغير الأرسال والارسال لبس بعله عندنا بل يصح  
الاحتجاج بالمراسيل فيجب العمل بوجبه في يجب اعتباره في غير محل الإجماع دفعا  
للمعارض ولما كان الإجماع على أنه يقطع في الحنطة والسكر والعسل لكونها  
أموال محرزة يجب اعتبار ما روينا فيها يستدعي إليه الفساد كاللبن واللحم والنار  
الرطبة مطلقا في الجوز وغيره وفي فتح القدير جعل الجز ما يتسارع إليه  
الفساد كالحل نقله عن الأبيضا وشرح الطحاوى ثم لا فرق في عدم القطع باللحم  
بين كونه ملوفا قديدا أو غيره وهذا لأن القديد يتوهم منه الفساد والمراد  
بتسارع الفساد عدم بقائه من حول المحل على ما صرح به في البحر عن الأبيضا  
قال لا بد أن يكون المسروق بقي من حول المحل فإذا سرق شيئا لا يبقى من  
حول المحل لا يجب القطع انتهى ثم أقطع في الحنطة وغيرها من الطعام إنما  
يكون إجماعا من غير سنة الخطأ ما فيها فلا قطع فيها مطلقا لأنه من ضرورة  
وهي تبع التناول وعنه ص لا قطع في جماعة مصنعة وهل يقطع في الخل  
في النبيذ يقطع بالإجماع كذا في المسند وفي فتح القدير نقل الناطق من الجوز  
قال أبو ج لا قطع في الخل لأنه قد صار خمر مرة فدعوى الإجماع في القطع  
ليس بسديد وفي نوادر أبي سلمان لا قطع في الرب والحلاب ولنا في الفقه  
ما رواه الترمذي عن أبي ثعلبة بن سعد والنسائي عن سيفان بن عيينة كلاهما عن  
يحيى بن سعد عن محمد بن يحيى بن جهمان عن عمار بن ياسر أن غلاما سرق ودينا  
من حائط فرفع إلى مروان فامر بقطعه فقال رافع بن خديج قال النبي ص لا قطع  
في ثمر ولا كثر قال في المغرب الودى غصن يخرج من الخل ثم يقطع منه فيفرس  
وهو المراد بما في العناية وأوردى صفار الخل وقال في المصباح الكثر بفتح  
بكار ويقال الطلع وسكون الناء لغة انتهى والمراد بالجار شحم الخل وهو شئ أبيض  
يقطع من رأس الخل وكذلك في العناية وقال في المغرب ومنه الجار لرأس  
الخلطة وهو شئ أبيض لبن الأثرهم يسمى به كذا في نوادر أبي جهمان قال الجار الودى وهو



النافقة من الخلق فقد اخطأ انتهى قلت والذي ظهر من الحديث المذكور المراد بالكثرة هو  
 الوردى وان كان المراد بالكثرة هو الكثرة يصح ان يفسر بكار بالوردى ايضا هذا كله  
 عندنا وقال الشافعي وابو يوسف في رواية يقطع فيما ذكره من الكلب والحم  
 والفواكه الرطبة والطعام مستند لا بقوله عم لا يقطع في نمر ولا كثر واذا اواه  
 الجرب او الجران قطع قلنا اخرجنا عن وفق العادة والذي يؤيد الجرب في عاظم  
 هو ايليا ليس من الثمار وفيه القطع عندنا الجرب المرید وهو الموضع الذي يلقى  
 فيه الرطب ليحفظ على ما في المغرب والجران مقتضى التبعير من مذبحه الى محله  
 على ما في المصباح ثم سمي مجازا الجرب المتخذ منه للناسبه بينها فكان المراد احد  
 الطرفين فكأنه قال يؤويه المرید او الجرب فانه عند ذلك ينقل ويدخل في الحوز  
 فيه القطع والا فنفس الجرب والجران ليس بحوز الا ان يكون له حارس مترصد  
 وكذا نمر على شجر لا طلاق ما دوننا ولعدم الحوز فيه وذرع لم يحصد لعدم الحوز فيه  
 ولا بما يناول فيه الاشجار كاشربة مطربة اى مسكرة قال في المصباح الطرب خفة  
 نصيب الانسان لشدة حزن او سرور والعامه تحفته بالسرور انقروا فستروا  
 في اصول الفقه بانه غلبة سرور في العقل فالتفتان في معنى السرور ففتح نفسه  
 بالسكر والات لهو كدف وطبل وبربط وحرمار وحنطور وصيلب ذهب او  
 فضة وسنطرج وترد لان من اخذها يتاول الكسرها عن التكرير فثالث شبهه  
 في درء الحد بخلاف الدرهم التي عليها التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يشبه شبهه  
 اباحه الكسر وعن ابى يوسف ان كان الصليب في البيت يقطع كمال المائتين  
 والحوز وان كان في معبد لم يقطع لعدم الحوز والمراد بالبطل طبل الكهنة  
 واما طبل الغزاة فيه لاختلاف المشايخ قال بعضهم يجب فيه القطع ولا يسرقه  
 باب مسجد لعدم الحوز والقول وكتب علم ومصحف وحبو حرو ولو عليها حيلة خافا  
 لاجل يوسف وقال الشافعي وما لك في الكتب والمصحف وهي رواية عن ابى يوسف  
 يقطع لو كان عليها حيلة لانه مال منقوض محرر حتى يجوز بيعه وشرؤه وعن  
 ابى يوسف انه يقطع اذا بلغت حليته نصابا لانها ليست من الكتب والمصحف فقيده  
 بانفرادها في رواية عنه انه مع الجع وحذانه لا يقطع لان الاخذ يتاول في اخذه

الفراة والنظر فيه ولان المائتين للبيع وهي احلية والاوراق لا للبيع وهو المكتوب  
 ولحرازة لاجله لا لنفسه ولا معتبر للبيع كن سرق آية فيها حروقة الآتية تزيد  
 على النصاب لا يقطع وفيه في القدير عن المبسوط انه لو سرق ثوبا لا يساوي  
 عشرة ووجد في جيبه عشرة محذوبة ولم يعلم بها لم يقطع وان كان يعلم بها  
 فعليه القطع وعن ابى يوسف عليه القطع في الاحوال كلها لان سرقة بنت في  
 نصاب كامل ولكن نقول السارق انما قصد اخراج ما يعلم به دون ما لا يعلم به واذا  
 كان عالما بالدرهم فقصد اخذ الدرهم بخلاف ما اذا لم يعلمها فان قصده الثوب  
 وهو لا يساوي نصابا فان قبل قد تقدم في اول الكتاب نقلا عن التجنيس انه  
 لو سرق ثوبا قيمته دون العشرة وعلى طرفه دينار مشدودة او درهم مصروقة  
 لا يقطع الا ان كان الثوب وعاء للدرهم عادة فانح يقطع لان القصص ينع  
 على سرقة الدرهم انتهى فلم يفرق بين العلم وعدمه في عدم لزوم القطع بل  
 انما القطع الى كون الثوب وعاء لها قلنا لا شك ان المناط هو ظهور قصد  
 المسروق فان ظهر انه قصد سرقة النصاب من المال قطع والا لا ان قصده  
 ذلك لا يكون الا بالعلم فلذا رد في المبسوط بين العلم وعدمه ولا يطلع  
 على علمه ذلك الا باقراره او بما مر من يتغل منه الى علمه ذلك ككون الثوب وعاء  
 للدرهم عادة فانه المبسوط من التردد بين العلم وعدمه يجوز ان يكون  
 بناء على اقراره ومانع التجنيس بناء على ما يدل على علمه من كونه وعاء عادة  
 فان كونه وعاء عادة يدل على علمه ذلك وعلمه ذلك يدل على قصده سرقة  
 النصاب حتى لا يقبل قوله لم اعلم ولم اقصد بخلاف ما اذا لم يوجد منه احد  
 الامرين من الاقرار وكونه وعاء لها فانح يصدق في قوله لم اعلم وهذا الخلاف  
 جار في الصواب ايضا والمراد صبي لا يمشی ولا نيكلم ولا يميز حتى لو كان يمشی  
 ونيكلم ويميز لا يقطع لاجا لانه في بد نفسه فكان اخذه خذاعا ولا قطع في  
 الخذاع فقال ابو حنيفة لا يقطع لان الصبي اذا كان على هذه الصفة يكون هو  
 المقصود بالاخذ دون ما عليه من الكلى والا لاخذ ما عليه وتركه وهو نفسه  
 ليس به مال والقطع لا يتعلق بالمال فلا يقطع وان كان سرقة نفسه اعظم اتما وقوة



من سرقة المال لكن القطع الذي هو العقوبة الدينية لم يثبت عليه شرعا واما تأويله  
بانه قصد بالاختار ابلغه الى موصفه او اسكانه فبعد تحقق السرقة منه  
فلا يكون عذرا في سقوط الاثم عنه وقال ابو يوسف في رواية عنه انه  
يقطع اذا كان عليه حل يساوي النصاب لما ذكرناه في المصحف المحلى وقال مالك  
والحسن والشعبي يقطع بسرقة الصبي الغير المميز لانه كالمال والحجة عليهم ما بيناه  
وعلى هذا الخلاف اذا سرق اناء فضة فيه حمر او ثريد او غيرها مما لا قطع فيه او سرق  
كلها عليه قلدرة فضة يقطع على رواية ابو يوسف وهو قول مالك والشافعي  
واحمد لما روي عن ابوبوح ويحذر لا يقطع لان الاناء والقلادة تابع وان لم ينجس في  
المبتوع القطع لا يجب في التابع ايضا قال في فتح القدير واعتقا في وجوب  
القطع في الاناء المعين ذهبيته وان كان فيه ما كان فان تبعه الا نأبا اعتبارا  
ما فيه لا باعتبار القصد بالاختار عليه بل الظان كلاهما اصل مقصود بالاختار  
بل القصد اليه اظهر منه الى ما فيه لانه يتوصل به اليه الى اصناف ما فيه والمانع  
من القطع انما هو التبعيه في قصد الاختار لا باعتبار غيره ولا ظاهر يفيد  
وما يوافق ما ذكرناه ما في التجنيس من علوية العيون سرقة كوزا وفيه غسل  
وقية الكوز تسعة وقية العسل درهم يقطع وكذا اذا سرق حارا يساوي  
تسعة وعليه اكاف يساوي درهما بخلاف ما لو سرقه فقهة فيها ماء يساوي  
عشرة لانه سرقة ماء من وجه ولا بسرقة عبد كبير لانه غصب او خداع لاسرقة  
لان الكبير في يد نفسه فستر الكبير في فتح القدير بالمميز للمعتبر عن نفسه  
وقال لا قطع فيه بالاجماع الا اذا كان نائما او مجنون او اعرجا لا يميز بين سيده  
وبين غيره في الطاعة في يقطع ذكر الاستثناء ابن قدامة ولم يذكر مشايخنا  
بل نصوا على انه لا قطع في الادنى الذي يعقل سواء كان نائما او مجنون او اعرجا  
وقالوا هو ليس بسرقة بل امانة غصب او خداع ودفعه والراد دفتر الكتب لا دفتر  
الحساب لانه مال على سبيل ما في ثم المراد به الكواعد وانما لا يقطع فيه لان الكو  
ما فيها لا نفسها بخلاف العبد الصغير فشره في فتح القدير الذي ليس بمميز ولا يميز  
عن نفسه وقال يقطع فيه بالاجماع لانه مال مفقود هكذا حكى الاجماع ابن المنذر

مع ان ابابوسف قال استحسن ان لا اقطع لانه مال من وجه ادنى من وجه فصار  
كونه ادنى شبهة في مالته فينذر بها الحد واما اعتبار وجهه والمال به فيه  
لوجود حد المال فيه بل هو اعز الاموال فصدق عليه حد السرقة وهو اخذ  
مال معتبر خفية من حرز لا شبهة فيه مع باء الشروط وفي الزيلعي  
لو كانت قيمة الصغير اقل من النصاب وفي اذنه شيء مثله يقطع باعتبار القسمة  
وبخلاف دفتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاختار فكان المقصود هو الكواعد  
فيقطع ان كانت قيمته نصابا كذا علوه وقال في البيه والكراد بد دفتر الحساب  
دفتر اهل الديون وقولهم لان المقصود هو الكواعد يدل على ان المراد به هو  
الذي معنى حسابه وقد قيل به على ما ذكره الشنقي في شرح التقاية واما الدفاتر  
التي في الديون الممول بها فالمقصود علم ما فيها فلا قطع فيه وان كان  
نصابا ويند بالدفاتر لانه لو سرق الاوراق والجلد قبل الكتابة يقطع ولو بلغت  
قيمتها النصاب قال في الهداية لا يقطع في الدفاتر كلها الا في دفاتر  
الحساب وذكر في فتح القدير يدخل في عموم قوله لا قطع في الدفاتر  
كلها الكتب المشتقة على علم الشريعة كالنسخة والحديث والتفسير وغيرها من  
العربية والكشور وقد اختلف في غيرها فيقتل ملحفة بدفاتر الحساب فيقطع  
فيها ويقتل بالشرعية لان معرفتها قد تنوق على اللغة والكشور والحلجة وان  
قلت كفت في ايراث الشبهة ومقتضى هذا ان لا يختلف في القطع بكتب الشعر  
والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها لاهل الدبابة فكانت سرقة صرفا ولا ت  
عدم القطع بالحاقها بالكتب الشرعية وليست اياها اذ لا يتوقف معرفة الشرعية  
على ما فيها بخلاف كتب الادب والشعر ويكن في كتب الحساب والهندسة عدم  
القطع هناك عندنا وقال مالك والشافعي ولحمد يقطع بالكل من كتب الشرعية  
وغیرها ان بلغت قيمته نصابا لانها مال مفقود والجواب يعرف ما ذكرناه  
ولا بسرقة كتب وفيد اي بالاتفاق بيننا وبين الائمة التلث خلافا لاشبه  
من المالكية قال عدم القطع في النسخ عن النسخة اما في الماذون في النسخة  
ككلب الصيد وانما شبهة فيقطع لكونه مالا فلهذا هو مباح الاصل وبحسب



الأصل غير مرغوب فيه ولأن الاختلاف بين العلماء ظاهر في ما يله الكلب فاوردت  
شبهة فيها فنيد رء الخب بها ولا يخفى أنه هو ان يؤمن على شيء بطريق العارية أو الورقة  
فيأخذها ويتعدي مينا عه أو يكرانه كان عنده ودية أو عارية وأوجه فيه قصور  
الحرز لأنه قد كان في يد الخائن وفي حظه لأنه حرز كمالك على الخصوص  
وذلك لأن حرزه وان كان حرز كمالك يكون لحرازه باعارة أو ايداعه عنده  
لكنه حرز ما مود للسارق في رحله ومب وبه هو ان يأخذ عارية فهر من  
ظاهر بلدا وفيه واختلاس وهو ان يأخذ من أبيت سرعة جهر أو الوجه فيها  
عدم ركن السرقة وهو الأخذ خفية وقد روى مرفوعا أنه لا قطع على خلس  
ولا منتهب ولا خائن وكذا ينشأ أي لا قطع على البناء وهو الذي يسرق أكفان  
الميت بعد الدفن وهذا عند الجح ومحمد خلافا لابي يوسف وهو من مالك  
والشافعي والحنابلة ما أخرجه البيهقي قال: م من ينش قطعناه وما لخيرية ابن  
المنذر عن ابن الزبير أنه قطع بناءنا ولأنه مال منقوض محرز بمنزله فيقطع  
فيه ولها قوله عم لا قطع على الخلق وهو البناء بلغة أهل المدينة وفي الصحيح  
أخفيت الشيء استخفجته والخلق البناء لأنه يستخرج الأكفان ولها أيضا ما  
رواه ابن أبي شيبة عن عيسى بن يوسف عن معمر بن الرهري قال: أي مرزبان يقوم  
بمحققون أي ينشئون القبور فتميزهم وتقاهم ولم يقطعهم والصحابة متوافرون  
وما روي من حديث البيهقي منكر وقعه وفي سنده من يجعل حاله كبشر بن  
حازم وغيره ولو سلم فهو محمول على السياسة وأما اثر ابن المنذر فقد صرح  
أبصار في تاريخه ضعف ثم اعلم يسهل بن ذكوان المكي قال عطاء كانته بالكوفة  
وقولهم مال محرز ممنوع لأن القبر حفرة في الصحراء ما دون للعمامة في الأمور  
به ليلاد ونهارا ولا خلق فيه ولا حارس مصد كحفظه فكيف يكون محرزاً فاقيل  
لو لم يكن محرزاً لزم نصيب المال قلنا م وإنما يلزم التضييع لو لم يكن مصر وفا الى  
حاجة الميت والعرف إلى الحاجة ليس تضييعاً فلذا لا ضمان عليه فيه ولو سلم  
أنه محرز ولكنه لا يخلو في حرز فيه عن شبهة هو بها نيد الرأخذ وكذا لا يخلو في  
كونه ملكاً عن شبهة لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لنقد حاجة الميت

عليه وقد تمكن الخلل أيضاً في مقصود الحذر وهو الاتزجار لأن الجناية وهو التيش  
نادرة الوجود في نفسها قلاً يميل اليه الطبع فلا حاجة إلى شرح الزاجر فيه  
وهذا في القبر الكاش في الصحراء أما لو كان القبر في بيت مقفل ففيه  
اختلاف مشايخنا فيل يقطع به بلا خلاف لوجود الحرز وفيه على الخلاف  
وصححه في الهداية فقال بعضهم لا يقطع وان وجد الحرز للوارث الآخر من  
نفسا ن المالبة وعدم الملوكية والمقصود من شرعه وقال بعضهم يقطع لوجود  
الحرز وكذا الخلاف إذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لما ذكرناه  
من تحقق الخلل في المالبة وما بعدها وفي فتح القدير لو اعتاد لقن ذلك  
للإمام ان يقطعه سياسة لا حداً ثم المراد بالكن الذي يقطع به على القول  
بالقطع ما كان مشروعا فلا يقطع في آرائه على كفن السنة بالانفاق وكذا  
ما ترك معه من طيبا وذهب وغيره لأنه تضييع وسفه فليس محرزاً ثم الحكم  
في القطع عند القائل به هو الوارث وان كفته لجنتي فهو الحكم لأنه له حتى  
لو أخرجه التنب ومطرحه من الميت فهو ذلك لا يجني للوارث ولا تبركه  
مال العامة أي من بيت المال لأن له حقاً فيه فاوردت شبهة وبها قال الشافعي  
ولحد وقال مالك يقطع والحجة عليه ما ذكرناه أو مشتركة بين السارق  
وبين المسروق منه لما ذكرناه أو مثله فيه أو اريد اذا كان له على خذراهم  
فسرق منه مثله فيه أو اريد لم يقطع لأنه استيفاء حقه في مقدار  
وفي الريادة يورث شبهة والحال والتوكل في الدين سواء في عدم  
القطع استحسانا ولذا قال مالك ان الدين أو موجه والعنا من ان يقطع  
في التوكل لأنه سرق ما لا يباح له لئله كالمسروق من خلاف جسد دينه  
ووجه الاستحسان ان بثوث الحق وان تخرجت المطالبة بصير شبهة دارنة  
للحد ثم لا فرق بين كون المدين المسروق منه ماطلا أو غير ماطل عندنا  
خلافاً للشافعي قال لا يقطع في الماطل يقطع في غير الماطل وان كان دينه  
نفدا فسرق عرضاً قطع عندها خلافاً لابي يوسف لأنه انهم اختلفوا في جواز  
لئله فقال ابن أبي ليلى أنه ان ظهر بخلاف جسد حقه كان له لئله لوجود



المجانسة في صفة المألوية وقال بعضهم له ان ياخذها وهناك حقها واختلاف العلماء  
يورث شبهة قلنا هذا القول لا يستند الى دليل ظاهر اذ القياس ان ياخذ جسر  
حقه في الدين الحال لان حقها في الوصف في الحقيقة وهذا عين لكن  
تركاه فيه لفظة التفاوت بينها ولا كذا للخلو في الجسر لخص التفاوت فلا يترك  
القياس ولا يعتبر بدون اتصال الدعوى به حتى لو ادعى انه اخذه قضا حقه  
او هنا به وءاخذ عنه لان قوله في موضع الاجتهاد لا ينفك عن شبهة  
وان كان هو محظا في تأويله وان كان دينه درهم فسرقه نابر او بالعكس  
لا يقطع لان السور جسر واحد فلو هو الاصح وفيل يقطع لانه ليس له حق  
الاخذ ولا بما قطع فيه ولم يتغير اي سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها  
والعين بما لم يقطع مرة اخرى والقياس ان يقطع ايضا وهو قول الشافعي  
ومالك واحد ورواية عن ابي يوسف لقوله عم فان عاد فقطعه من غير  
فضل لخرجه الدار فطق من حديث ابي هريرة ولان السرقة الثانية مثل الاولى  
في سببية القطع بل انفس لان العود بعد الزجر افيح ولنا ان القطع اوجب  
سقوط عصمة المحل في حق السارق لقوله عم لا غرم على السارق بعدما قطعت  
بينه وبالرد الى المالك ان عادت حفيظة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا  
الى اتحاد المالك والمحل وقيام موجب السقوط وهو القطع فيه بخلاف ما لو تبدل  
المالك في ذلك كما اذا باع المالك المسروق ثم اشتراه منه ثم سرقه من المالك  
ايضا فانه يقطع فيه لعدم شبهة اتحاد المالك بالتبدل بالبيع وبخلاف ما اذا تبدل  
المحل في ذلك فانه يقطع فيه ايضا وهو ما ذكره بقوله وان كان قد تغير  
قطع ثانيا لان العين قد تبدل ولهذا يملكه الفاضل به واذ تبدل المحل بالتغير  
انقضت شبهة التماس من اتحاد المحل فوجب القطع ثانيا كقول سرقة فقطع  
بينه فرد الى مالكه ثم نسج ما لكه ثم سرقه ذلك السارق فانه قطع ثانيا لما ذكرناه  
**فصل في الحرز** هو في اللغة عبارة عن المكان الذي يحفظ فيه يقال  
احرز المتاع جعلته في امان كذا في الصياح وفي المغرب هو المكان المحمي  
وقد يطلق على ما يقصد به حفظ الاموال وهو على نوعين احدهما حرز لغوي فيه وهو

انما يكون بالمكان الذي يحفظ الامتعة والاموال ويختلف ذلك باختلاف الاموال  
كالدور والبنت والصندوق والحائوت والحفيرة للغم والبقرة الحفيرة والثاني  
حرز بالحفظ ولهذا قال وهو قسمان مكان كبنت ولو بلا باب او باب مفتوح كاستلح  
وحوزه ما ذكرناه وبالحفظ كمن هو عند ماله ولو ثامنا سواء كان في الطريق  
او في المسجد لما روي ان رسول الله عم قطع من سرق رداء صفوان من تحت  
راسه وهو نائم في المسجد وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الحفظ وقيل في الحرز  
بالمكان يعتبر الحفظ لما ذكر في العيون ان على قول ابي يقطع السارق من الحام  
في وقت الاذن بالدخول فيه اذ كان ثم حافظه على قول ابي يوسف وعمر لا يقطع  
لعدم اعتبار الحفظ وهو الصحيح على ما في الهداية وعليه الفتوى على ما في الكافي  
وهذا لان الحرز الحقيقي هو الحرز بالمكان لانه يمنع وصول يد غير صاحب المال  
الي ما فيه من المال ويكون المال محتفيا به مع قطع النظر عن وجود الحفظ لان  
المكان في نفسه صالح لذلك فلا يعتبر وجود الحفظ معه فلذا كان الاصح انه  
اذا دخل الحام في وقت الاذن بالدخول فيه وسرق منه ما عنده حافظ لا يقطع  
لان الحام في نفسه صالح لحفظ الاموال الا انه اختل الحرز للاذن بالدخول  
فيه حتى لو سرق منه ليلا يقطع بالاتفاق فاذا كان صالحا للحرز في نفسه  
فلا يعتبر وجود الحفظ معا حتى يقطع باعتبار الحفظ بخلاف المسجد لانه غير  
صالح في نفسه للحرز لانه ما بني لاحراز المال فيقطع السارق منه بما عنده  
حافظ وقد صح انه قطع من سرق رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم  
في المسجد والحاصل ان كل واحد من الحرزين اصل لا يعتبر احدهما بالآخر بل  
ينفك كل منهما عن الآخر كما في هاتين المستثلين فانه تحقق في الحام الحرز  
بالمكان بدون الحفظ حتى لم يجب فيه القطع بالحفظ وفي المسجد تحقق  
الحرز بالحفظ بدون الحرز بالمكان حتى وجب فيه القطع بالحفظ وينفك  
على هذا الاصل ايضا انه اذا سرق من البنت وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه  
مفتوح وصاحبه ليس عنده فانه يقطع لتحقيق الحرز بالمكان وان لم يوجد الحرز  
بالحفظ ومن هنا ظهر ضعف ما في فتح القدير من ان الحرز بالحفظ فرع الحرز



بالمكان ولا اعتبار للفرع مع وجود الأصل فلا يعتبر وجوده معه انتهى لانه لو كانت  
فرعا للحرز بالمكان لزم ان لا يوجد بدونه لان وجود الفرع لا يتحقق بدون الأصل  
وليس كذلك بل يتحقق بدونه كما ترى والحاصل ان القضية المذكورة تنعكس على ما  
ذكرناه وعلى ما في فتح القدير لزم ان لا تنعكس هذا وقال في البرزخية نقله عن  
الحاوي دخل السارق نهارا وباب الدار مفتوح لم يقطع ولو ليل في باب الدار  
وكان الباب مفتوحا مردودا بعد ما صلى الناس الجمعة وسرق خفية او مكابرة  
ومعه سلاح وصاحبه يعلم به او لا يقطع انتهى ثم الحزب بالمكان لا يجب القطع  
بهسكة الا بانخرج المتاع منه لقيام يد المالك قبل الاخراج بخلاف الحرز بالحفاظ  
فانه يجب القطع فيه كالخذه لزوال يد المالك فيه بمجرد الاخذ فتتم السرقة  
فيجب موجهها سواء كان الحافظ في الطريق او في الصحن او في المسجد مستيقظا  
او نائما والمتاع تحته او تحت راسه او عنده وهو بحيث يراه لانه بعد التماسه  
عند متاعه ويجزئه كيف ما نام مضطجعا او لاحا فظاله في العادة وقيل يشترط  
كون لمتاع تحت راسه او تحت جنبه اما اذا كان موضوعا بين يديه فلا يكون  
محزله في حال نومه والصحيح هو الاول على ما في الهداية وقال وعلى هذا لا يضمن  
المورع والمستعير اذا حفظا الوردية والعارية كذا لاني لو نام ووضع الوردية  
او العارية تحت راسه او جنبه او بين يديه فسرقتم يضمن ولو لم يكن ذلك  
حفظا بل كان يقينيا لضمنوا او الى ما اخذناه صاحب الهداية وصححه قال  
الامام السرخسي وصاحب المصنوعين والعارى وقناوى الظهيرية لكن المذكور  
في قاضيهان والخاصة وغيرها من القناوى خلاف ذلك حيث قال في وديعة  
قاضيهان رجل دخل الحمام فترج ثيابه بمحض من صاحب الحمام فلما خرج من الحمام  
لم يجد ثيابه ووجد صاحب الحمام نائما قالوا ان كان نائما فاعدا لا يضمن شيئا  
لانه مستيقظ حكا فلم يكن تاركا للحفظ وان كان نائما مضطجعا واضعا جنبه  
على الارض كان ضامنا لانه ترك الحفظ ثم قال في ضمان المستعير رجل استعار  
راية فنام في المفازة ومقودها في يده فغاد انسان وقطع المقود وذهب  
بالدابة لا يضمن المستعير لانه لم يترك الحفظ ولو ان السارق قد المفقود من يده فذهب

بالدابة ولم يعلم به المستعير كان ضامنا لانه اذا نام على وجه يمكن مده المقود من  
يده وهو لا يعلم به يكون مضطجعا قبل هذا اذا نام مضطجعا فان نام جالسا  
لا يضمن على كل حال لانه لو نام جالسا ولم يكن المقود في يده ولكن الدابة بين  
يديه لا يضمن فهنا اولى اني هكذا ذكره في الخلاصة والذخيرة وقالوا  
ما ذكرنا من الفرق بين النوم جالسا وبين النوم مضطجعا فيما اذا كان في الحضر  
اما اذا كان في السفر فلا ضمان عليه نام جالسا او مضطجعا ثم ما كان حرز  
النوع من المتاع بان يكون حرز الجميع الا نوعا قبل نم وقبل لا وفي فتح القدير  
والصحيح هو الاول كما ذكره الكرخي حتى لو سرق لؤلؤة من اصطليل او حظيرة غنم  
يقطع بخلاف ما اذا سرق الغنم من الرعي فانه لا يقطع وقد اطلق محمد عدم القطع  
فيه وفي الفريز والبقر وهو مقيد بما اذا لم يكن معها من يحفظها فان كان من  
يحفظها قطع اذا لم يكن الحافظ راعيا فان كان راعيا ففي البقال لا يقطع وهذا  
في المتن عن الجرح واطلق الامام خواهر زاده بثبوت القطع اذا كان معها حافظ  
ولا يخفى عليه ان مله في البقال اقوى دراية لان الراعي لم يقصد حفظها من  
السرقة بل قصد مجرد الرعي بخلاف غيره من الحافظ وحلي القول الثاني وقد نقله  
الا سبيلاني عن بعض اصحابنا ان كل شئ يقهر بحرز مثله حتى لو سرق لؤلؤة  
من اصطليل او حظيرة لا يقطع وكذا لو سرق من هذه الاماكن ثيابا بنفسه وهو  
قول الشافعي ولا قطع بسرقة مال من بينها قرابة ولا د فلا قطع لمن سرق من  
ابويه وان عدا ومن ولده وان سفل للبسطة بينها في المال وفي الدخول  
في الحرز فيجوز معنى السرقة ولا سرقة من بيت ذي رحم محرم كالزوجة والاخت  
والعم والخال والعمة والخاله ولو وصليته مال غيره اي غير ذي رحم محرم منه  
للبسطة في الدخول في الحرز ولهذا ابلح الشرح النظر الى مواضع الزينة  
الظاهرة كالوجه والكف والباطنة كالعضد والصدر والساق بخلاف سرقة  
احد الصديقين من الاخر لانه عاده فوق الاخذ حال العداوة وانقطاع  
البسطة بينها فيقطع بسرقة ماله اي مال ذي رحم محرم منه من  
بيت غيره ليتحقق الحرز فيه فتكون السرقة من حرز وكذا اي يقطع بسرقة من بيت



محرم رضا عا خلا لا بل يوسف في الام من الرضاع حيث قال لا يقطع لانه يدخل عليها  
 من غير استئذان وحشة بخلاف الاخت من الرضاع لانعدام هذا المعنى فيها عادة  
 ووجه الظاهر لاقربته بينها والمحرمية بدون القرابة لا يكون حرمتها فبوتة عادة فلا  
 شبهة في درء الحد كما اذا ثبتت بالزنا والتفصيل عن شهوة فانه اذا سرق من بيت  
 بنت المرأة التي زنى بها يقطع وكذلك في التفصيل عن شهوة وان كانت المحرمية موجودة  
 والام من الرضاع استتبه الاخت من الرضاع من يحرم بالزنا والتفصيل عن شهوة  
 لان لحاق الرضاع بالرضاع استتبه من لحاقه بالزنا وفي السرقة من بيت  
 الاخت من الرضاع يجب القطع بالاتفاق فيجب في السرقة من بيت امه من  
 الرضاع ايضا وقوله بدخل عليها من غير استئذان وحشة قلنا م لا ت  
 الرضاع قلنا يشتر فلا بسوطة بينها لعدم شهرته فلا يدخل عليها بلا استئذان  
 خوفا عن وقوع الكتمة بخلاف النسب فانه يشتر فلا ينكر دخوله لعدم الكتمة  
 فيه اصلا فلا حاجة الى الاستئذان في الدخول عليها فلم يقطع في سرقة  
 مال امه من النسب ولا قطع بسرقة مال زوجته او زوجها ولو وصيلة من حرز  
 حاصله بسكنان فيه اولا لوجود البسوطة بينها في الاموال عادة وهو ظاهر  
 ودلاله وذلك انها لما بدلت نفسها فلا بد من مالها اولى خلافا للشا فقي في  
 احد قوليه وهو نظير الخلاف في الشهادة قلنا هذه البسوطة لما تمتعت بقول  
 شهادة احدها للاخر فلا بد من قطع اليد اولى لانه ما نيدر بالشبهات  
 اطلاق الزوجين فمثل الزوجية وقت السرقة فقط بان سرقها ثم ابانها  
 وانقضت عدتها ثم ترافا فلا قطع والزوجية بعد هذا بان سرق من خبيثة  
 ثم تزوجها ثم ترافا فلا قطع ولو بعد القضاء لوجود الشبهة قبل الامضاء  
 والزوجية من وجه بان سرق من مبتوت في العدة او سرق من مته  
 لوجود الخلطة بينها في العدة بخلاف ما اذا سرق منها بعد انقضاء العدة  
 فانه يقطع وكذا لو سرق المبتد من ستيده او من زوجته ستيده او من زوج  
 ستيده لا بسوطة بينها ولا اذن في الدخول فيمنع الحرز وقال مالك يقطع  
 لو سرق من زوجة ستيده او من زوج ستيده والحجة عليه ما ذكرناه او مكاتبه

اي لو سرق المولى من مكاتبه لا يقطع لان له حقل في اكتساب مكاتبه ولان ماله  
 موقوف دائر بنيه وبين مولاه لانه ان عجن كان للمولى وان عتق كان له ولا يقطع  
 في سرقة مال دائر بين التسارق وغيره كما اذا سرق احد المبتا بعين ما شرط  
 فيه الحياز وكما لا قطع على السيد كذلك لا قطع على المكاتب اذا سرق مال سيده لانه  
 عبده ما بقي درهم او ختمه الخن بفخين والمراد به هنا زوج كل ذي رحم محرم منه  
 كبنته واخيه او صهره قال الازهرى الصهر يشمل على قرابات النساء ذوى المحارم  
 وذوات المحارم كالابوين والاخوة واولادهم والاعام والاقوال والكالالات  
 فهو لاء اصهار زوج المرأة ومن كان من قبل الزوج من ذوى قرابة المحارم فهم اصهار  
 المرأة ايضا كذا في المصباح خلافا لها فيما اى في الخن والصهر ولا يباح ان  
 العادة فلجرت بالبسوطة في دخول بعضهم منازل بعض بلا استئذان فتمكنت  
 الشبهة للحرز كما في احد الزوجين ومال السيد او زوجته ولها انه لا شبهة  
 في ملك البعض لانه تكون بالقرابة ولا قرابة ههنا والمحرمية بالمصاهر كالحرمية  
 بالرضاع وعلى هذا الخلاف اذا سرق من كل من يحرم عليه بالمصاهرة بخلاف احد  
 الزوجين والسيد ونحوها لوجود القرابة والبسوطة او سرق من مقيم لان له فيه  
 نصيبا فتمكنت الشبهة في الما لية هكذا روى عن علي اوصام نهارا وان وصيلة  
 كان ربه عنده او من بيت اذن في دخوله كخوابت النجار والحانات لا اختلاف  
 الحرز بالاذن في الدخول فيه عادة فان قبل قبل لا يكون محرزا يكون صاحبه  
 عنده قلنا لا لما مر ان الحرز بالمكان لا يعتبر فيه الحرز بالفاظ او سرق الضيف  
 من مضيفة لان البيت لم يتحرز في حقه لكونه مادونا في دخوله ولا بد  
 بالاذن صار بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة وكذلك لا يقطع اذا  
 سرق من بعض بيوت الدار التي اذن له في دخولها وهو مقفل او من صندوق  
 مقفل على ما ذكره القدوري في شرحه لان الدار مع جميع بيوتها حرز واحد ولهذا  
 اذا خرج الكس من بعض بيوت الدار الى الدار لا يقطع ما لم يخرج من الدار واذا كان  
 حرزا واحدا فبالاذن لاختلاف الحرز في البيوت وقطع لو سرق من الحام لبلا  
 لانها بنيت لاسرار الاموال وانما الاذن يختص بالها وكذا كل ما اذن في دخوله يقطع



فلهذا وعن الجرح اذا سرق ثوبا من تحت حبل في اثناء نهارا يقطع كانه المبل وقدم ان  
الصحيح عدم القطع نهارا او من المسجد منعا ورتبه عنده لئلا كان او نهارا لانت  
المسجد محرز بالحفاظ لا بالمكان لانه ما بني لحفظ الاموال فيقبر الاحراز بالحفاظ  
لا المكان بخلاف الحمام والخانات والحوانيت التي اذن لدخولها لانها لا يعتبر بالحفاظ  
لكونها بنيت لحفظ الاموال وعلى هذا ما ذكره في الخلاصة جماعة نزولنا بينا او خانا  
فسرق بعضهم من بعض مناعا وصاحب المناع يحفظه او تحت راسه لا يقطع  
ولو كان في المسجد جماعة يقطع او ادخل يده في صندوق غيره او كفة او حيلة  
او سرق حوالا من موضع ليس بجذ كالطريق والمسجد وحقه واليه اشار بقوله  
وربه يحفظه اونا ثم عليه وذلك لانه لو سرق من مكان محرز يقطع بلا اعتبار  
الحفاظ مطلقا على ما مر فلم ان المراد هو السرقة من المحرز بالحفاظ لا بالمكان  
ثم انه اطلق النوم فمثل النوم قاعدا ومضطجعا وكذا الحكم فيما اذا نام والمناع  
بحضرته وقد ذكرناه من قبل فارجع اليه او سرق المخرج من البيت المستاجر يقطع  
عند الجرح خلافا لما لان المخرج يدخل البيت الذي اجره للرمه فيثبت له الاذن  
فلا يقطع كما لو سرق من داره التي اعادها ولا يجر انه ممنوع عن الدخول بفقد اذن  
المستاجر لان البيت المستاجر كالمملوك في حق المنفعة واما الدخول للرمه فيباح  
بالاذن لا بدون الاذن بخلاف المستعار اذ ليس فيه تمليك المنفعة بل طريقة  
الاباحة فيد بالموجر لانه لو سرق المستاجر من المخرج في بيت آخره يقطع  
بالانفاق ولو سرقه شيئا ولم يخرج من الدار لا يقطع لان الدار كلها حرز  
واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيمكن شبهة  
عدم الاخذ ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم لا ضمان عليه اذا تلف الموقوف في  
يده قبل الاخراج من الدار كما لا قطع عليه والصحيح انه يضمن المثل على وجه التقدي  
بخلاف القطع لان شرطه هناك لم يرد ولم يوجد كذا في فتح القدير ثم هذان  
الحديثان بالمكان بخلاف المحرز بالحفاظ حيث يجب القطع فيه كما اخذه بدون  
اعتبار الاخراج وقد تقدم ذكره من قبل بخلاف ما لو اخذه من حجرة من حجرات  
الدار العظيمة الى صحن الدار حيث يقطع فيه لان كل حجرة حرز على حدة قال محمد

في الجامع الصغير فان كانت دار فيها مقاصد فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار  
قطع لان كل مقصورة بمنزلة دار على حدة هذا الكلامه واقلوه بما اذا كانت الدار  
عظيمة فيها بيوت كل بيت بسكنه اهل بيت على حدتهم ويستيقنون به استغناء اهل  
المنزل بمنزلهم عن صحن الدار وانما ينفقون به انتفاعهم بالسكة لانها على  
هذا التقدير بعد الاخراج اليها كالخراج الى السكة بخلاف ما لو سرق من الدار  
ولم يخرج منه لانه بيوت الدار كلها في يد واحد وهنا كل بيت حرز على حدته  
لا خلاف السكان او سرق بعض اهل حجرة دار من حجرة اخرى فيها اى في تلك  
الدار فانه يقطع لما ذكرناه من ان كل حجرة حرز على حدة وفي القناوى  
الصغرى القوم اذا كانوا في دار كل واحد في مقصورة على حدة عليه بان  
يتعلق فنقب رجل من اهل الدار على صاحبه وسرق منه ان كانت الدار عظيمة  
يقطع والا فلا واخذ شيئا من حرز اى نقيب بينا فدخل فيه واخذ شيئا  
فالقاء في الطريق ثم خرج من البيت فاخذه فانه يقطع عند الجرح وصاحبه  
وبه قالت الائمة اثلثة خلاف لرزله ان الالتقاء غير موجب للقطع كالخرج  
ولم ياخذ وكما لو اخذه غيره من السكة ولنا ان الرمي حيلة يعادها السارق  
لتعذر الخروج مع المناع لضيق النقب او لينفج لقنال صاحب الدار او للفرار  
ولم يعترض عليه يد معتبرة حتى تزول يده الثابتة فاغبر الكل فقلا واحدا  
بخلاف ما اذا خرج ولم ياخذ فانه مضيع لما لصاحب الدار لا سارق وانما  
اذا اخذه غيره فقد اعترضت عليه يد معتبرة فقطعت نسبة الاخذ اليه  
فلا يقطع والحاصل ان يد السارق تثبت عليه بالاخذ ثم بالالتقاء لم تزله  
حكما لعدم اعتراض يد اخرى عليه الا ترى ان من سقط منه مال فاخذه غيره  
ليرده على صاحبه ثم رده الى موضع صاحبه لم يضمن لانه في ذلك الموضع  
في يد صاحبه حكما فكان رده اليه حقيقة فاذا بقي يده حكما ولم يسقط  
بالالقاء وتأكد يده من الاخذ من الطريق يقطع بخلاف ما اذا لم ياخذ من  
الطريق فانه مضيع لا سارق او حله فساقه فاخرجه من الحرز لان سيرا حار  
لسوقه اياها ولهذا يضمن السائق ما اثلقت الدابة فاذا اضاف اليه يقطع كذا



لو قاده لاضافته اليه ايضا واما لو خرجنا كدابة بنفسها لا يقطع لعدم الاضافة  
اليه ولو اخذه وعلقه في عنق كلب وزجره يقطع ولو خرج بلا زجر لا يقطع  
ولو علق شيئا على طائر وتركه في المنزل ثم طار ذلك الى منزله لا يقطع ولو كان  
في الدار نهر جار فالق ما اخذه في النهر ثم خرج فان كان الماء ضعيفا واخرجه  
بجربك انسا رق قطع لان الاخراج ايضا فاليه وان اخرجه الماء بقوة جريه  
لم يقطع وقبل يقطع وفي الزيلعي وهو الاصح لانه اخرجه الماء بسببه وهو قول  
مالك والشافعي ولور دخل بيتا اي لو نقب بيتا ودخل فيه فاخذ شيئا وناول  
من هو خارج اي عند النقب او على الباب لا يقطعان اما الداخل في البيت فلا  
لم يوجد منه الاخراج من الحز لا اعتراض بد معتبره على ائمال قبل خروج الداخل  
وفي فتح القدير والوجه ان يقطع فيه كما روي عن ابويوسف لانه دخل الحز  
واخرج المالم منه بنفسه وكونه لم يخرج كله معه لا اثر له في ثبوت الشبهة  
في السرقة والاخراج وما قيل ان السرقة تمت بفعل الداخل والخارج معا  
ثم الخارج لا يقطع فكذا الداخل ممنوع بل تمت بالداخل وحده وانما يتم بها اذا  
الخارج يده فاخذها وفيه يقطعان عند ابويوسف انما الخارج من البيت  
فانه لم يوجد منه هناك الحز فلم يتم السرقة من كل منها كذا قالوا ويرد عليه  
ما ذكرناه من فتح القدير وكذا اي لا يقطعان لو ادخل الخارج يده فتننا ولي  
المال من يد الداخل والوجه فيه ما ذكرناه انما ايضا في كل من الداخل  
والخارج وانما قلنا فتننا وائمال من يد الداخل لانه لو لم يتنا وله من يد الداخل  
بل وقعت يده على شيء ما جمعه الداخل فاخذه فلا يقطع واحد منهما بالاتفاق  
بين اصحابنا في ظاهر الرواية على ما سياتي مصرحا ولم يذكر محمد ما اذا وضع  
الداخل المالم عند النقب ثم خرج واخذه فاختلف المشايخ فيه قبل يقطع وقبل  
لا وهو الصحيح على ما في فتح القدير وقال ابويوسف يقطع الداخل في الاولى  
اي فيما دخل بيتا واخذ شيئا واخرج يده من النقب وناوله الخارج ووجهه  
ما ذكرناه من انه دخل الحز واخرج المالم بنفسه وكونه لم يخرج كله معه لا اثر له  
في ثبوت الشبهة في السرقة ويقطعان في الثابتة اي فيما ادخل الخارج يده

من النقب فتننا وله شيئا من يد الداخل ولهذا انما لخرج ائمال من حيز وهو المناط  
فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في الصندوق وخرج منه فقلنا  
لا شتراك في العلة قلنا ان هناك الحز شرط فيه الكمال تحززا عن شبهة  
العلم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره في البيت وهو المعتاد  
بخلاف الصندوق ولا ان ما يمكن فيه ادخال اليد لا الدخول كذا قالوا حاصله  
ان هذه السرقة بدون الدخول ناقصة فلا يقطع وفي فتح القدير وقد يمنع  
نقصان هذه السرقة لانها اخذ المالم خفية من حيز وقد تحقق والدخول  
ليس من مفهومها ولا شرط لوجودها اذ قد يتحقق هذا المفهوم بلا دخول  
وقد يتحقق معه وفي كلا الصورتين معنى السرقة تام لا نقص فيه وكوت  
الدخول هنا هو المعتاد بانفاق الكمال لا بطريق اللزوم لانه قلما يقدر على  
الاخراج شيئا مالم يصبره فبينه من جواب البيت فيقصد اليه وقفا بدخل الانسان  
يده من كوة بيت خفيق على مال انتق ولا يخفى علينا ان هناك الحز على الكمال معتبر  
في السرقة احتيا لا للدور ما امكن وذلك لا يتحقق فيما امكن الدخول الا بالدخول  
وكذا لا يقطع عندها لو نقب بيتا وادخل يده فيه واخذ شيئا هذا ظاهر الرواية  
عن الكل ولذا لم يذكر الحاكم الشهيد خلافا وروي عن ابويوسف في الاملا انه  
يقطع فيه وهو قول مالك والشافعي ولما ذكرناه من ان المناط هو الاخراج  
من الحز وقد وجد ذلك والدخول ليس بشرط والجواب عنه ما ذكرناه انما  
ايضا من ان هناك الحز شرط فيه الكمال وذلك بالدخول ولم يوجد ذلك  
او في اي شقة صرة والصرة هي الكيمان والمراد بها ههنا هي بعض الكم المشدود فيه  
الدرهم على ما صرحوا به واليه اشار بقوله خا رجة من كم غيره اي لا يقطع عند  
البحر ومحمد خلافا له قال يقطع فيه وبه قال مالك والشافعي ولعله ان في  
صورة اخذه من خارج الكم اذ لم يكن محزبا اياكم فهو محزب بصاحبه لانه اذا كان  
محزبا بصاحبه وهو تائم الى جنبه فلا يكون محزبا به وهو يقظان والائمال  
يد صق بده اولي فاذا كان محزبا يقطع ولها ان الرباط لما كان من خارج وهو  
المفروض وبه يشعر قوله خا رجة من كم فيما لم يتحقق الاخذ من خارج فلم يوجد



هناك الحزب وهو كمنطوق ما لو كانت الصرة داخلية فيكم فطرقا واخذها فانه يقطع  
بالا اتفاق لانح الرباط من داخل فاما لظن يتحقق الاخذ من الحزب وهو انكم لا تـ  
اخذها با دخال يد منكم فوجد هناك الحزب وان حلها الى الصرة الخارجة منكم  
واخذ من داخل انكم قطع اتفاقا لان الصرة اذا كانت خارجة منكم يكون الرباط  
من خارج انكم فاذا حلها واخذ ما فيها يتحقق الاخذ من باطن انكم فوجد الاخذ من  
الحزب بخلاف ما اذا حل الصرة الداخلة فيكم واخذ ما فيه حيث لا يقطع فيه لانه  
ح يكون الرباط من داخل انكم فتحقق الاخذ من خارج انكم فلم يوجد الاخذ من  
الحزب لانه وان ادخل يده فيكم ح الا انه ادخلها كل الرباط لا الاخذ لئلا  
من انكم لان المال في هذه الصورة في خارج انكم لانه داخله فكان الجواب  
في حل الصرة عكس الجواب في طرحها لان فكاس الالة كما ترى ثم الخلاف المذكور  
بينها وبين ابى يوسف في مسئلة الطر بناء على ان الحزب ما هو فقال ابو يوسف  
الحزب هو الصاحب في يتحقق الاخذ من الحزب فيقطع وقال الحزب ليس الصاحب  
بل هو انكم لان صاحب المال يمتد انكم لا ينام نفسه وضار انكم كالمستدوق  
وهذا لان الطرد كنه اما في حال الكشي او في غيره فمقصود في الاول  
ليس الا قطع المسافة لاحفظ المال وهذا اعتمد في حفظ المال على الربط وفي  
الثاني هو الاستراحة عن حفظ المال وهو شغل قلبه بمراقبته فانه متعب للنفس  
فيربطه لتريح نفسه من ذلك فاما اعتمد الربط والمقصود هو المعين في هذا  
البا بالان ان من شق جوالق على جبل يسير فاخذ ما فيه قطع لان صاحب  
المال اعتمد الجوالق فكان السارق منه هائلا للحزب فيقطع ولو اخذ الجوالق بما فيه  
لا يقطع لعدم كونها محززة الا ان كان صاحبها يحفظها او كان نائما عليها او كانت  
الجوالق في مكان محزب فانح يقطع وكذا لو سرق من الفسطاط قطع ولو سرق  
نفس الفسطاط لا يقطع لانه ليس محزبا بل ما فيه خربيه فلذا قطع فيما فيه  
دونه بخلاف ما لو كان الفسطاط والجوالق مكفوف عند يحفظه او في فسطاط  
الحزب فانه يقطع به فاذا كان الحزب هو انكم عندها فلا يقطع وط الصرة الخارجة  
وحل الداخلة ولا يقطع في حل الداخلة وحل الخارجة على ما بيناه ولو سرق

من قطار جلا ليل هو ذكر البعير جملة جبال ولبال ولبل والمراد هو البعير مطلقا  
ذكر او انق او حلا هو بكسر الحاء ما يجل على الظهر ونحوه لا يقطع لانه ليس بحزب  
مقصودا فيمكن شبهة العلم وهذا لان السائق والفائد والراكب يقصدون  
قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال من ينسبها للحفظ  
قالوا يقطع لانح يكون محزبا مقصودا وان شق الحبل واخذ منه شيئا قطع لان  
لان الجوالق في مثل هذا حزب لانه يقصد بوضع الامتعة فيه حيانتها كما انكم على  
ما من فوجد الاخذ من الحزب فيقطع ولو سرق انتم من المرعى لا يقطع وان كانت  
الراعي بها لان الراعي لا يقصد الحفظ بل مجرد الرعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة  
بنائها لها وعليها باب مغلق فاخرجها منه قطع لانها بنيت لحفظها كما ان الجوالق  
يقصد بها حفظ الامتعة الموضوعة فيها والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت  
من الشعر كما بينت فيجرب فيها ما يجرب في البيت من الاحكام السابقة **باب**  
في كيفية القطع واثباته بقطع لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايمن  
السارق وكذا السارقة وهذا القراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمنها وهي مشهورة  
بجارت القراءة بها على اطلاق الكتاب لان القراءة تقيد بعضها بعضا لو كانت  
مشهورة على ما في الاصول من زنده لما صح ان النبي عم امر بقطع السارق من  
زنده ولان اسم اليد يتناول الى الابط وهذا المفضل اعني الرسغ ميقن به كونه  
اقل من حيث القطع والمقطوع اما كونه اقل من حيث القطع فبالنظر الى ما ذهب اليه  
بعض الفقهاء من ان المستحق للقطع هو الاصابع فقط لان بطنه كان بالاصابع  
فيقطع اصابعه ليزول تمكنه من البطش بها وفيه تكثير القطع بكثرة الاصابع وان  
كان المقطوع اقل منه في القطع من الرسغ قطع واحد فكان القطع من الرسغ اقل  
من قطع الاصابع واما كونه اقل من حيث المقطوع فبالنظر الى ما ذهب اليه الخواج  
من ان المستحق قطع بين السارق من المنكب وفيه تكثير للمقطوع وان كان القطع  
واحد كان في قطع الرسغ وعلى التقديرين كان القطع من الرسغ اقل فينقن  
للفطخ وتحتم الحديث ابى هريرة ان النبي عم اني سارق فقال فاقطعوه ثم لصوه  
يقال حسم العرق اذا كواه بجديدة حمة لئلا يسيل دمه ولانه لو لم يحسم



يفضي الى التلث والحد شرع زاجر الا متلفا كذا علوه والذي يقتضيه هذا التعليل  
ان الحكم واجب والمنقول عن الشافعي واحد انه مستحب فان لم يفعل لم يأتى ويستثنى  
نقله يده في عنقه لانه عم امر به رواه ابو داود وابن ماجه وعندنا ذلك  
مطلق للامام ان رآه ولم يثبت عن النبي عم في كل من قطعه حتى يكون سنة كذا  
في فتح القدير ورجله اليسرى ان عاد وهذا بالاجماع على ما في فتح القدير ثم يقطع  
من الكعب عند كثر اهل العلم وفضل غير ذلك وقال ابو ثور واكثر وافض يقطع من نصف  
القدم من مفعد الشراك لان عليا كان يقطع كذا لك ويدع له عصا يمشي  
عليها فان سرق ثانيا لا يقطع بل يجلس حتى يتوب وفي غايه البيان ان يجلس  
حتى يتوب ويظهر عليه سيما رجل صالح اي يقبل توبته حين ظهر عليه سيما  
رجل صالح وهل يضرب مع الحبس في الجنين انه يضرب وهل يجوز قتله  
في هذه المرة في الجرح فلعن السراجيه للامام ان يقتله سياسه وهذا  
عندنا وقال الشافعي يقطع في الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى  
لقوله عم من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد  
فاقطعوه وروى مفسرا في حديث الجهرية بالاصراف الاربعة كاهومذهب  
الشافعي ولان الثالثة مثل الاولى في الجناية بل فوقها لكونها بعد الزجرين  
وقالت طاهرية وهو الحكمي عن عطاء وعمر بن العاص انه يقتل في المرة الخامسة  
وقال مالك والشافعي انه يجلس ويعزر في الخامسة كقولنا في الثالثة  
ولنا ما رواه محمد والدارقطني وعبد الرزاق من حديث علي قال اذا سرق السارق  
فقطعت يده اليمنى فان عاد فقطعت رجله اليسرى فان عاد ضمنه السجن  
حتى يجرد خيرا الى الاستحقاق من الله تعالى ان لا ادع له بدئا لكل بها ويستثنى  
بها ورجاء يمشي عليها وهذا حاج بقية الصحابة فيهم فانفصلوا ولا تله  
اهلك معقلا فيه من نفوت جنس المنفعة والحد شرع زاجر الامهكا ولانه  
نادر الوجود اذا الانسان قلا يسرق بعد قطع يده ورجله والزاجر فيا يغلب  
وجوده وما رواه طعن فيه الطحاوي حيث قال تنبها فلم يجد اصادله وفي  
المبسوط ان غير صحيح ولو سلم فهو محمول على سياسه او على النسخ فان قيل

اذا قطع رجل اربعة اطراف رجل اقتصر منه اطرافه الاربعة بالاجماع مع انه قوت  
جنس المنفعة منه قلنا القصاص حق التقيد فيراعي فيه التماثلة بالنقص بخلاف الحد  
فانه حق الله تعالى فلا يقاس عليه فان قيل اليد اليسرى محل للقطع ايضا بظاهر  
اطلاقها فقطعوا ايديها ولا اجماع على خلاف الكتاب فكيف يدعي الاجماع قلنا  
لما وجب حل مطلق الكتاب على المعتمد عملا بقراءة ابن مسعود عليها قد متاه  
خرجت اليسرى من كونها مرادة من الكتاب وتعينت اليمنى مرادة والامر المفزوع  
بالوصف الذي كان علة وان تكرر يتكرر ذلك الوصف لكنه انما يكون  
حين امكن واذا انتفى ارادة اليسرى بما ذكرنا من التقيد انتفى محلها للقطع  
فلا يتصور تكراره فليزمن ان معنى الآية السارق مرة واحدة فاقطعوا ايديها  
ويثبت قطع الرجل في الثانية بالسنة والاجماع وطلب المسروق منه  
شرط القطع والذي ظهر منه ان المطلوب هو المال وبه صرح في الزيلعي  
ولكنه قال الشافعي في شرح النفاية وشرط في قطع السارق خصومه  
المالك وطلبه القطع فقد صرح ان مطلوب المسروق منه هو القطع قلت  
ما ذكره الزيلعي هو الموافق لما ذكر في كتاب الاصول حيث قال في شرح البردة  
ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم ينفذ بالمثل وما يجب  
حقا للعبد يتقيد به مال الا كان او عفو به كالعقب والقصاص ولهذا لم يملك  
المسروق منه الخصومة بدعوى اثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث  
عنه انفق ما ذكره فقد صرحوا بان لا يملك طلب القطع مجردا عن المال  
ثم اختلفوا في اشتراط حضور المسروق منه وطلبه المال المسروق  
فقال مالك وابو ثور وابن ابي ليلى لا حاجة الى ذلك ويقتل الشهادة على  
السرقه بلا اشتراط المطالبة بحسبه لله تعالى كانه حد الزنا لا ان  
المستحق بكل واحد منها خالص حق الله تعالى وقال الشافعي في رواية ان  
اقر السارق بالسرقه فلا حاجة الى ذلك وان ثبت بائنه فلا بد من ذلك  
وهذا رواية عن ابي يوسف ايضا وهذا لان حضوره كالعبد ليس الا ليظهر  
سبب القطع الذي هو حق الله تعالى وبالاقرار يظهر السبب فلا حاجة الى



حضوره وقال ابو حنيفة وهو اصح الرواية عن ابي يوسف واكثر في انه لا فرق  
بين الاقرار والشهادة في اشتراط حضور المسروق منه وطلبه عند الشهادة  
والاقرار وعند القطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة والحكم هو المسروق  
اما اشتراطها في الاقرار فلا مالم يظهر تصديق المقر له في المقر به فهو للقرينة  
ظاهرا واحتمال رد الاقرار قائم ولهذا لو اقر لغائب ثم كاضر جازولات  
شبهه الاباحة باباحة المالك للمسلمين او لبطانة السارق ثابتة وكذا شبهه  
وجود انه له في دخول بيته ثابتة فاعتبر الخصومة والمطالبة دفعا  
لاحتال الرد وهذه الشبهة واما اشتراطها في الشهادة فلا احتمال الاقرار للمالك  
له بالملك بعد اداء الشهادة وبه ينتفى السرقة فاشتراط الخصومة دفعا  
لهذا الاحتمال فاذا ثبت ان حضور المسروق شرط فكان القطع قبل حضوره  
سواء كان بالاقرار او بالشهادة استيفاء لحد مع قيام الشبهة وهو لا يجوز  
وكذا ان لحضر عند الاقرار واداء الشهادة ثم غاب عند القطع لان الاستيفاء  
من تمام القضاء في باب الحد على ما مر فاذا قطع بلا حضور الخصم صار قطعاً  
بلا قضاء لكنه قال في الزبلي نقل عن ابي داود ان اقراره سرقة من فلان  
انفابت قطع استحسانا ولا ينتظر حضور الغائب وتصديقه وفيه عندها  
ينتظر وعند ابي يوسف لا ينتظر انتفى وهل يكفي حضور الوكيل عند الاستيفاء  
في النهاية عزو الى المبسوط انه لا يعتبر بحضور وكيله عند الاستيفاء لان  
الوكيل قائم مقامه وشرط الحد لا يثبت بما هو قائم مقام الغير ولو وصل اليه اي  
لو كان المسروق منه مودعا او غاصبا او صاحب ربا قبل صورته رجل باع  
عشرة دراهم بعشرين درهما وفيها عشرين ضيق منه يقطع السارق بخصومته  
عندنا لان هذا المال في يده بمنزلة المقصوب اذا المشتري شراء فاسدا في  
يد المشتري كما المقصوب غصا رهوكا لغاصب بخلاف العاقد الاخر اعني من سلم  
العشرين فانه بالتسليم اليه لم يبق له بد فلا يكون له ولاية الخصومة او مستفيد  
او مستاجر او مغاربا هو مستبضع او قايضا على سوم الشراء او مرمنا  
وكذا كل من كان له بد حافظة كقول الرافعي والاب والوصي ويقطع بطلب المالك

ايضا اي كما يقطع بطلب هؤلاء في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع  
بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لما في المحيط اذا سرق الرهن من  
الرهن فلم يره ان يقطعه وليس للراهن ان يقطعه لانه لا سبيل له على اخذ الرهن  
وان قضى الرهن الدين فله ان يقطعه لان له ان ياحذه كذا في الايضاح  
يعني ان جواز القطع بخصومه الرهن مشروط بشرطين احدهما قيام الرهن  
في يد الرهن حتى لو هلك صار الرهن مستوفيا لدينه فلا مطالبة للرهن  
بعده والثاني قضاء الرهن الدين اذ لا سبيل له قبل القضاء على اخذ الرهن  
وهذان الشرطين هو المذكور في كلام المحيط المصريح في الغاية وقال  
في الزبلي ينبغي ان يقطع بخصومه الراهن بعد الهلاك اذ كانت قيمة الرهن  
اكثر من الدين وكان الفضل يبلغ غنابا وهل يشترط في القطع بطلب  
المالك حضور هؤلاء في ظاهر الرواية عن الثلاث لا يشترط وفي رواية  
ابن سامة عن محمد انه يشترط هذا كله عندنا وقال الشافعي ورزق معه  
لا يقطع بخصومه هؤلاء وكانا اتفقا في الحكم ثم اختلفا في تخرج المناط  
فالشافعي بناء على اصله من انه لا خصومه هؤلاء في الاسترداد عنده  
اذا جحد من في يده المال المسروق مالم يحضره المالك فلا يلتفت الى حضورهم  
ورزق يقول ان هؤلاء ولاية الخصومة في الاسترداد لكنها لصنوعة الحفظ  
والثابت بالضرورة يتقيد بقدرها فلا يظهر في حق القطع لان فيه  
تقويت الصيانة لان المال مضمون على السارق فلو استوفى القطع لسيط  
الصيانة فيكون فيه تضيق لصيانة وهم ما مورون بالحفظ والصيانة  
ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وهي قد ظهرت عند القاضى  
بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة من معتبره غير ضرورية  
فيترب عليها القطع اذ لا مانع من عليها وانما قلنا ان الخصومة غير ضرورية  
لان الاعتبار كاجتماع الاسترداد اليدهم في ذلك كما لا شك لان اعتبار  
خصومة المالك كاجتماعه الى اظهار السرقة لا عادة اليد على الخل وهذا المعنى  
موجود في هؤلاء اما المستاجر والمستعير فلا يحتاجها الى الانتقال بالخل



واما المهرين والمودع فالمراد الى المالك تخلصا للذمة عن عهده الضمان والتمسك الحفظ  
ومقصودهم من المحضومة لجاء حق المالك وقد وجد ذلك في القطع بمحضهم  
واما سقوط الضمان بسقوط العصمة فمن ضرورة القطع فكان حينا لا قصدتا  
فلا يعتبر في الشرع وبه نيدفع ما ذكره زفران فيه نفويت العيانة الخ فان قيل  
ينبغي ان لا يقطع بمحضومه هؤلاء بدون حضرة المالك لاحتماله لو حضر اقر  
للسارق بالمسروق قلنا هذه شبهة موهومة فلا يعتبر كما اذا حضر المالك  
وغاب المؤتمن من هؤلاء فانه يقطع بمحضومه المالك بدون اشتراط المؤتمن  
المسروق منه في ظاهر الرواية مع ان فيه شبهة موهومة وهي انه لو حضر  
المؤتمن المسروق منه يحتمل ان يقول انه كان حينا عندي في الوقت الذي سرق  
ذلك او اذنت له في الحول في بتي روى ابن سماعه عن محمد انه قال ليس  
للمالك ان يقطع حال غيبته هؤلاء لانه لم يسرق منه فكان لجنبنا وهننا بحث  
وهو انه قد مر اتقا انهم اعتبروا بشبهة ابلحة المالك للسلطان وكذا شبهة اذن  
المالك له فاشترطوا بناء على هذه الشبهة طلب المسروق منه فلم يعتبروا هذه  
الشبهة في عدم القطع بمحضومه هؤلاء وقالوا انها شبهة موهومة ولا بد  
من بيان الفرق بينها ومنه ظهر قوة رواية ابن سماعه عن محمد لا يقطع بطلب  
السارق الاول والمالك لو سرق من السارق الاول بعد القطع يعني لو قطع  
سارق لسرقه فسرق منه بعد القطع لم يكن له ولا لب السرقه ان يقطع  
السارق الثاني لان ائمال غير مستقوم بعد القطع في حق الاول حتى لا يجب عليه  
الضمان بالهداك فلم تنفقد موجبة للقطع وهذا لان السرقه انما توجب القطع  
اذا كانت من بد المالك او الامين او الضامن ولم يوجد شيء من ذلك هنا اذا سارق  
الاول ليس بما لك ولا امين ولا ضامن فلا يقطع بخلاف ما لو سرق منه قبل  
القطع فانه يكون له ولرب المال القطع او سرق بعد دري القطع بشبهة  
فان الاول القطع لان سقوط التزم لضرورة قطع الاول ولم يوجد ذلك فصار  
هو كالفاحص كذا في الكهنية واليه اشار للمع بقوله بعد القطع واطلق الكرخي  
والطحاوي عدم قطع السارق من السارق وهو قول لحد لان يده ليس بدامانه

ولا يد ملك فكان ضامعا ولا قطع في اخذ ما لاصابع لجيب عنه بان يد السارق  
الاول وان لم يكن بد امانة ولا يد ملك يجوز ان يكون يد عقيب والسارق من الفاحص  
يقطع بطلب الفاحص وبطلب المالك على ما مر فالحق ما في الكهنية من انفصيل  
وروى في نوادر هشام عن محمد ان قطعت يد الاول لم اقطع الثاني وان درت  
القطع عنه شبهة قطعت يد الثاني وهكذا في الاملاء لابي يوسف وقال مالك  
والشافعي في قول يقطع يد الثاني بطلب المالك ولو بعد قطع الاول لانه سرق  
بضابا من حر لا شبهة فيه والحجة عليه ما ذكرناه وهل للسارق الاول ولا يده  
الا استدراك في رواية ليس له ذلك لان يده ليست بصحبة اذ هي تقع بالملك  
او الامانة او الضمان ولم يوجد واحد منها وفي رواية اخرى له ذلك ليرده على  
المالك اذ الرد واجب عليه ولا يمكن الالبه وان لم يطلب اخذ المال من يملك  
الطلب من المالك ومن غيره من ذكر لا يقطع وان وصلبه اقر هو اي السارق  
بها اي السرقه لفقد شرط القطع فلا ينفقد الوجوب ولا بد من حضوره اي  
المسروق منه عند الاقرار والشهادة والقطع لما بيناه من قبل ولو كانت يده  
اليسرى وابها ما اي ايهام يده اليسرى مقطوعة او شدة او اصبعان سوى  
الايهام كذا في الامن مقطوعة لا يقطع منه شيء لان في القطع ح نفوت جنس  
المنفعة بطشا بخلاف ما اذا كانت اصبع واحدة سوى الايهام مقطوعة او شدة  
لان قوتها لا يوجب خللا في البطش ولو كانت اليمنى شدة او ناقصة الاصابع  
يقطع في ظاهر الرواية لان المستحق بانصر قطع اليمنى واستيفاء الناقص  
عند فقذرا كما مل جائز بل يحبس بغيره او سباسة وكذا اي لا يقطع لو كانت  
رجله اليمنى مقطوعة او شدة لفوات جنس المنفعة لان الشيء لا ياتي مع قطع  
اليده والرجل من جهة واحدة وفي غاية البيان لو كانت رجله اليمنى مقطوعة  
الاصابع فان كان لا يستطيع القيام والشيء عليها قطعت يده وان كانت  
لا يستطيع القيام والشيء عليها لم يقطع يده ولا يضمن المأمور بقطع اليمنى  
لو قطع اليسرى عما كان او خطاء عند الجرح وعندها يضمن ان تعد وقال  
زفر يضمن في الخطاء ايضا وهو الفاس لانه قطع بدامعصومة والخطا في



حق العباد غير موضوع فيضنها قلنا المراد بالخطأ ههنا هو الخطأ في الاجتهاد  
اذ ليس في النص تعيين اليقين فصار موضع الاجتهاد لان الخطأ في معرفته  
اليقين عن اليسار لان هذا الخطأ ليس يعفو على الاصح والخطأ في الاجتهاد  
موضوع بالاجماع ولها انه انكف يدامقومة ظاهرا فلا يعفى وان كان مجتهدا فيه  
فيه لان المجتهد لا يعذر فيما اذا كان دليله ظاهرا وكان القياس ان يجب القصاص  
الا انه امتنع للشبهة اذ ليس في النص تعيين اليقين والمال يجب مع الشبهة  
ولا يبح انه انكف واخلف من جهته ما هو خير منه فلا يعذر انكفا كما شهد  
على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع فانه لا يضمن بالرجوع لانه اخلف ما هو  
خير منه اعنى مثل قيمته فان قيل اليقين لم يحصل بقطع اليسرى بل كانت حاصلة  
قبله بخلاف المستشهد به فان مثل قيمته حصل بالشهادة فكيف يصح ان يقال  
انه اخلف ما هو خير منه لجيب بان اليقين كانت مستحقة الا لا في قطع اليسرى  
سلبت فصار كالحاصلة به فان قيل ان المأمور بقطع يده اليمنى لو قطع رحله  
اليمنى لا يقطع يده اليمنى بعده لكونه اخلف ما هو خير منه ومع هذا يجب على  
القاطع الضمان قلنا لا روايته فيه فيمنع ولو سلم ذلك لكان كونه اخلف ما هو خير منه  
مم ولو سلم كونه المتلف ليس من جنس اليقين فلم يخلف ما يقوم مقامه من جهته  
ولو قطع يسار السارق غير المأمور بالقطع بعد حكم القاضي بقطع يمينه لا يضمن  
شيئا من الارش على الصحيح لان امتناع قطع اليمين بعد قطع اليسار لا يتفاوت  
بين ان يكون القاطع مأمورا او لا ولو قضى القاضي بقطع يمينه وقطعه لحد قبل  
ان يقول القاضي اقطع لاشئ عليه على ما في المبسوط لان قيمة اليد سقطت  
بقضاء الحاكم بالقطع فلم يبق مضمونا لكن اذ به الحكم ولو اخرج السارق يساره وقال  
هذا يميني لم يضمنها بالاتفاق لانه قطعه بامر وهذا كله فيما اذا قضى القاضي  
اليمين بان قال اقطع يمينه واما اذا اطلق وقال اقطع يده ولم يعين لا يضمن  
القاطع بالاتفاق ايضا لعدم مخالفة بالامر ان اليد يطلق عليها وفيما اذا قضى  
القاضي بالقطع وامره به واما اذا قطعه لحد قبل ان يقضى القاضي بالقطع و  
لم يامر به فيجب القصاص في العمد ودية اليد في الخطأ بالاتفاق ايضا وسقط

القطع عن السارق لان مقطوع اليد لا يجب عليه القطع حد ايكلا يوردى الى المشاة  
وجيب عليه ضمان ما سرق لعدم القطع حدا ثم محل الخلاف المذكور هو ارش  
اليسرى واما المال المسروق فيجب على السارق ضمانه في القطع العمد لو كان المال  
هاكلا لان قطع يساره لم يقع حدا بالاتفاق وفي الخطأ يضمن ايضا بناء  
على انه لم يقع حدا ولا يضمن بناء على انه وقع خطأ في الاجتهاد حيث زعم ان  
النص مطلق عن قيد اليقين فيكون قطع اليسار واقفا عن الحد كذا في التبيين  
ومن سرق شيئا ورده قبل الخسومة الى مالكه لا يقطع لان الخسومة شرط  
لظهور السرقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرطا للقطع والخسومة لا تنقضي  
بعد الرد الى مالكه لانها لا تنقضي الا باقامة البينة وهي انما جعلت حجة لقطع  
المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد قبل المرافعة فلا خسومة فلا قطع  
وعن ابى يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا ردها بعد المرافعة قلنا بعد الترافع  
وحدث الخسومة وانتهت بالرد والشيء بانها لا يبطل بل يتقرر ويؤكد  
فيكون موجرا حكما وتغذيرا هذا ظاهر فيما اذا ردها بعد المرافعة واقامه  
البينة والقضاء وكذا اذا ردها بعد المرافعة واقامه البينة قبل القضاء  
استحسانا لان السرقة قد ظهرت عند القاضي بما هو حجة بعد خسومة  
معتبرة ثم الرد الى المالك اعلم من الحقيق والحكى فلورده الى ولد المالك او ذي رحم  
كاجنه وخته وحاله فان كان نول في عياله فهو كرده الى المالك حكما فلا يقطع  
ان كان رده قبل المرافعة لوجود الوصول اليه حكما ولهذا ورد المودع والمستعير  
الوديعة والمستعار الى هؤلاء لا يضمن وان لم يكونوا في عياله يقطع لعدم  
الوصول اليه حقيقه وحكما ولهذا يضمن المودع والمستعير بالدفع اليهم ولورده  
قبل المرافعة الى امرة المالك او لغيره مسانده او متشاهرة او عبده او مكاتبه  
لا يقطع وكذا لورده قبلها الى ابية او امه او جدته لا يقطع وان لم يكونوا  
في عياله لان هؤلاء شبهة المالك فيثبت له شبهة الرد وشبهة الرد كارد  
بخلاف ما لورده الى عياله لا حيث يقطع لانه شبهة الرد وشبهة الرد كارد  
ولو سرق عن مكاتبه ورده الى مولاه لا يقطع لان ماله لا رتبة ولو سرق



من العيال ورده الى من يعولهم يبرأ ولا يقطع لان يده عليهم فوق ايديهم في ماله  
وكذا المودع والمستفيد من العيال لو وقع الى من يعول يبرأ بخلاف الناصب  
فانه لا يبرأ بالمرء الى الاب والام ولا الى ولده واقاربته الذين في عياله  
ولا الى زوجته وكذا اي لا يقطع لو نقصت قيمته من النصاب اي لو نقصت بعد  
القضاء بالقطع من حيث الكسب بان كانت قيمته يوم سرق عشرة دراهم ويوم  
القطع اقل منها قبل القطع وعن محمد انه يقطع وهو قول زفر ومالك وانشأ في  
اعتبار بالنقصان في العين قلنا ان كان النصاب لما كان شرطاً في الابتداء  
شرط قيامه عند الاستيفاء ايضا لما مر ان الاستيفاء من ثمة القضاء في  
باب الحدود بخلاف النقصان في العين لان ما استهلك مضمون عليه فكان  
النصاب كاملاً عند القطع بعينه عين وبعضه دين كما انه كامل عند الاخذ  
كله عين ولو استهلك العين كله يقطع ايضا لان النصاب كامل ايضا عند القطع  
كله دين وعند الاخذ كله عين واما نقصان الكسب في مضمون عليه فكان  
النصاب ناقصاً عند القطع فصار شبهه فافترقا او ملكه اي ملك السارق  
المسروق بالهبة والتسليم او بالبيع والشراء بعد القضاء بالقطع وقال زفر  
وهو قول مالك وانشأ في واحد يقطع وهو رواية عن ابي يوسف لان السرقة  
قد تمت انعقاداً بفعلها بلا شبهة وظهوراً عند الحكم ولا شبهة في السرقة  
الا باعتبار ما رضى الملك المالك المتأخر متقدماً وقت السرقة ولا موجب لذلك  
فلا يمتنع اعتباره متقدماً وقت السرقة فلا شبهة فيها فيقطع قلنا ان الاستيفاء  
من ثمة القضاء من باب الحدود فيشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء  
فصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء او ادعى اي ادعى السارق بعد ما شهد عليه  
الشاهدان بالسرقة وهذا لانه لو اقر بالسرقة ثم رجع فقال لم اسرق بل هو ملكي  
لا يقطع بالاجماع وكان يلزمه ان كان كذا في فتح القدير انه ملكه وان وصيه  
لم يثبت بالبينة فانه لا يقطع وقال انشا في لا يسقط عنه القطع بمجرد دعواه  
بلائبات قبل وهو احدى الروايتين عنه وهو رواية عن احمد ايضا لان سقوط  
الحكم بمجرد دعواه يؤدى الى سد باب الحد ولا يعجز سارق عن هذا وفي رواية

عنه انه لا يقطع وعن احمد في رواية انه ان كان معروفاً بالسرقة يقطع كغيره كذبه  
بدلالة الحال وقال ابن قدامة واول الروايات انه لا يقطع بكل حال لان الحد يدور  
بالشبهات وهي احوال صدقه ولا معتبر بما قال انشا في انه يؤدى الى سد باب  
الحكم كيف وان رجوع السارق بعد الاقرار بالسرقة صحيح لجماعه والسارق لا يعجز  
عنه مع انه يعتبر رجوعه شبهة دارية اذا رجع فكذا دعواه ذلك على ان قايته  
الى سد باب الحد مما فان من يعلم هذا من السارق اقل قليل وكذا اي لا يقطع لو ادعى  
اي الملك احد السارقين لان الرجوع عامل في حق الرجوع مودع للشبهة  
في حق الاخذ لان السرقة قد ثبتت باقرارها على الشركة فيشترط فعل الشبهة فيها او  
لوسرفاً وغاب احدها وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الاخر اي الحاضر لان  
الغيبه انما يمنع بثبوت السرقة على الغائب لعدم امكن القضاء عليه فبقي معدوماً  
والعدم لا يورث الشبهة ولا معتبر بتوهم حدوث الشبهة باحتمال انه لو حضر  
ربما يدعى الشبهة والسرقة واحدة ففعل في حقها لانها موهومة وهذا الاحتمال  
وجه ما روى عن ابي حنيفة او لا انه لا يقطع ثم رجع وقال يقطع وهو قول مالك  
وانشا في واحد ثم لو حضر الغائب لا يقطع الا ان تعاد تلك البينة عليه او ثبتت  
بينة اخرى ولو اقر العبد المأذون بسرقة قطع سواء كان المالك قائماً او مستهلكاً  
وسواء حضر المولى عند الاقرار او لم يحضر لان حضرة المولى عند الاقرار ليس  
بشرط اتفاقاً بخلاف ما اذا ثبتت سرقة بالبينة فانه يقطع ويرد المال الى  
المسروق منه ويشترط حضور المولى عند اقامة البينة عند ابي حنيفة ومحمد على ما في  
البحر وردت السرقة الى المسروق منه لوباقية وكذا العبد المجبور عند الامام و  
عند ابي يوسف يقطع ولا يرد له لكون المولى وعند محمد لا يقطع ولا يرد له لكون  
المولى موضع هذه المسئلة ان العبد اذا اقر بسرقة فاما ان يكون العبد صغيراً  
وقت الاقرار او كبيراً وكل منهما اما ان يكون مجبوراً عليه او ما دون ذلك وكل منهما على  
على وجهين اما ان يكون المالك قائماً بعينه او مستهلكاً وكل من ذلك على وجهين  
اما ان كان كذا به المولى او صدقه فان كان صغيراً وقت الاقرار فلا قطع عليه  
اصلاً في الوجه كلها غير انه ان كان ما دون ذلك يرد المال الى المسروق منه



ان كان قائما وان كان هالكا لا ضمان عليه ولو بعد العتق وان كان كبيرا فان صدقه  
 المولى يقطع وهو ما دون له يقطع ايضا عند الثلثة وهو سواء كان الاقرار بمال  
 قائم او مستهلك ويرد القائم الى المسروق منه وان كان مجورا عليه فان اقر  
 بمال مستهلك فطعت عند الثلثة ايضا وان اقر بمال قائم بعينه في يده فقال ابو  
 يقطع ويرد المال الى المسروق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد بل يكون للمولى  
 وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يكون للمولى ويضمن مثله او قيمته بعد العتاق  
 للمقر له وحكي عن الطحاوي هذه الاقوال الثلاثة مروية عن ابي فحقه الاول اخذه  
 محمد ثم رجع وقال كما قال ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه  
 واصل هذا الاختلاف ان يقطع اصل او المال فقال ابو يقطع اصل او المال  
 تبع بدليل ان يقطع ليسقط عمه المال ونقومه من حق السارق ولو كان  
 اصلا لما تغير حاله من النقوم الى غيره بالقطع وبدليل ان يقطع ليستوفي  
 بعد استهلاك المال وبدليل انه لو قال ابني المال ولا ابني يقطع لم يسقط القطع  
 وقال ابو يوسف كل منها اصل اما اصالة المال يقطع فبدليل ان الحر اذا اقر  
 وقال سرق هذا المال من ربي وهو في يدي عمو وكذبته عمو يقطع اقراره في  
 حق القطع دون المال واما اصالة المال فلا يرد اذا سرق ما دون العشرة لا يقطع  
 واحضرمه شرط ولو لا ان المال اصل لوجب القطع بدونها لانه محض حق الله  
 تعالى وهو ليستوفي بلا طلب وقال محمد المال اصل والقطع تبع بدليل ما ذكر  
 في وجهه الى يوسف في اصالة المال وقال زفر لا يقطع فيما اذا كذب المولى  
 سواء كان ما دون او مجورا او المال قائم او مستهلك بناء على ان الاصل  
 عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحد والقصاص لا يصح لان نفسه واطرافه  
 ملك للمولى فيكون اقراره بما اقرار على المولى فلا يقبل الا ان الماذون يؤخذ  
 بالضمان في المستهلك بالمال في اقام لان الاقرار منه صحيح كونه مسلطا  
 عليه من جهة المولى والمجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا قلنا ان اقراره وان  
 لم يكن صحيحا من حيث انه مملوك للمولى لكنه صحيح من حيث انه ادعى مخاطب ثم يسرى  
 الى المملكية فيصح من حيث انه مال ايضا لان ادعيته لا تنفذ عن ماله ولا تنفذ

لانتم في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثل هذا الاقرار مقبول على الغير  
 ثم وجه محمد في المجور عليه ان اقراره بالمال باطل فيبقى المقر به على ملك المولى  
 فلا يقطع في سرقة ماله لانه المال اصل والقطع تبع عنده فاذا بطل اقراره  
 في الاصل بطل في التبع ايضا بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في  
 يده صحيح فصح في حق القطع ايضا بتعاليه ولا يرد بل يكون للمولى يقطع  
 على نفسه فيصح لما ذكرناه والمال على مولاه فلا يصح في حقه والقطع اصل  
 مستحق بدون المال لا يتعينة بينها عنده فلا يكون تابعا لاقراره القطع ولا يبرح  
 ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما ذكرناه فيصح بالمال ايضا بتعاليه لانه تبع عنده  
 على ما اصلناه ومن قطع بسرقة والعين قائمة ردها الى صاحبها تبقيها على  
 ملك صاحبه وكذا الوبا عه او هبه يؤخذ من المشتري والموهوب له كذا في  
 فتح القدير وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه وان وصلبه استهلكها على روايته  
 الى يوسف عن ابي وهو المشهور وبه قال سيفان الثوري وعطاء والشمسي  
 ومكحول وابن سيرين وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن في المستهلك لا الهالك  
 وقال الشافعي يضمن في الهالك والمستهلك وهو قول احمد والحسن والنخعي  
 والليث وقال مالك ان كان السارق موسرا ضمن وان كان معسرا الا ضمان عليه  
 نظر البخاري قلنا المضمون لا يختلف بين ان يكون موسرا ومعسرا وانما يؤثر  
 الاعسار في التاجير لا غير ووجه الشافعي عموم ما عندنا عليه بخلاف ما اعتدى  
 عليكم وعلى اليه ما اخذت حتى يرد ولانه اتلف ما لا ملوكا عدونا فيضمنه  
 قياسا على العقب والمانع انما هو منافات بين حق القطع والضمان ولا منافاة  
 لانهما حقان بسببين مختلفين احدهما حق الله تعالى وهو النبي عن هذه الجناية  
 الخاصة والاخرى حق الضرر فيقطع حق الله تعالى ويضمن حقا للعبد وصار  
 كاستهلاك صيد مملوك في الحرم يجب الجرم حقا لله تعالى ويضمنه حقا  
 للعبد وكثير من خمر الدمي على قتلهم فاكلتم ثموتهم حقا لله تعالى ونفروا منه فيهما  
 حقا للدمي ولنا ما رواه الدارقطني انه عم قال لا غرم على السارق بعد قطع يمينه  
 وفي رواية البراز لا يضمن السارق سرقة بعد اقامة الحد ولان وجوب القصاص



ينال في القلع لانه يملكه باء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فبين ان له ملكه  
 ولا قطع في ملكه لكن القلع ثابت قطعا فما يؤدى الى انتفاء فهو المتيقن والمؤدى  
 اليه هو الضمان فينتفى ولا ان المسروق لا يتيقن مع وجوب القلع معصوما حقا للعبد  
 اذ لو بقي كذلك كان مباحا في نفسه وانما حرم لمصلحة العبد لا عرف بالاستفراء  
 ان ما هو معصوم حقا للعبد فهو مباح في نفسه وانما حرم حتى العبد فيكون باحته  
 الذاتية شبهة وانه للقطع لان الشبهة ليست الا تكون الحرمة ثابتة من وجه دون  
 وجه لكن وجوب القلع ثابت اجماعا فيجب ان يكون المسروق معصوما حتى الشروع  
 فقط ليكن القلع اذ لو كان معصوما حتى العبد لم تكن الشبهة في القلع كما ترى  
 وما كان معصوما حتى الشروع لا ضمان فيه فصار المسروق كالميتة وحرم المسلم  
 فيما هو حتى الله تعالى اعطى الحرمة فان قيل قد يكون الشيء حراما لغيره ولنفسه معا  
 كالزنا في نهار رمضان فيجوز ان يكون المسروق ابضا حراما لنفسه ولغيره معا  
 لا مباحا في نفسه فيجوز اجتماع القطع والضمان قلنا لا شك ان حرمة اثم قبل  
 السرقة حتى ما كره لا لنفسه لانه في نفسه خلق مباح الاصل ثم حرم حتى  
 ما كره وهذا ينافي في القلع لان اباحت الاصلية شبهة في سقوط الحد ثم بانصال  
 فعل السرقة به استخلص حرمة الله تعالى قبل وقت السرقة بدليل ايجاب الشروع  
 القلع لان القلع خالص حتى الله تعالى فلا يجب الاجتناب واقعة على حقه خالصا  
 بلا شبهة وذلك بان يكون حرمة خالصا لله تعالى فلا مجال لايكون حرمة  
 لغيره ولنفسه معا ثم قلنا ذلك اي انتقال حرمة من اكون للعبد الى اكون لله  
 تعالى فقط قبل وقت السرقة بايجاب الشروع القلع لان القلع لا يكون الا كالميتة  
 حتى الله تعالى نظيره ان الاب ملكه الله تعالى جارية ابنة قبل وحنه اباها من  
 غير غلب من الابن له وعلينا ذلك بثبوت النسب من الاب بدعواه لان النسب  
 لا يثبت الا في الملك فان قيل ان العمة لما انتقلت الى الله تعالى وصارت حرة  
 لمحض حتى الله تعالى كالميتة وجب ان لا يجب الضمان اصلا لانه الهالك ولا في الاستهلاك  
 فما وجه رواية الحسن من ايج وجوب الضمان في الاستهلاك على ما نقلناه قلنا  
 سقوط العمة من العبد الى الله تعالى انما كان لضرورة تحقق القلع وما يثبت بالضرورة

يقتصر على مورد وهو السرقة فلا يبعدى الى فعل اخر وهو الاستهلاك لانه لا ضرورة  
 في حقه لانه ليس القلع ولا من لوارنه فيكون العمة باقية في النسبة الى  
 الاستهلاك سواء كان المستهلك سابقا او غيره فيضمنه فان قيل ان العمة اذا  
 لم تسقط بالنسبة الى الاستهلاك فيشبهه كونه حراما لغيره لم لم يسقط ضمان  
 الاستهلاك قلنا ان الشبهة اكد رتبة انما تغيرت في الاسباب لعل الدرد كالسرقة  
 سببا للقطع لا غير السبب والاستهلاك ليس بسبب فلا يغير فيه الشبهة فان قيل  
 اذ لم يغير الشبهة في الاستهلاك فما وجه رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة من عدم  
 الضمان فيها قلنا انه اعتبر الاستهلاك من تمام المقصود بالسرقة وهو التصرف  
 الى الحواشي لانه سرقة ليسرقة الى الحواشي فكان من قبيل السبب لانه فعل  
 لحر كما اعتبر كذلك في رواية الحسن فان اعتبر من تمام المقصود بالسرقة  
 كان الشبهة معتبرة فيه لاسقاط الضمان كما عتبارها في نفس السبب ولا في  
 سقوط العمة في الهلاك ليستلزم سقوطها في الاستهلاك ايضا بالضرورة  
 والا لوجب الضمان فيه والضمان يستوجب الماتلة بين المضمون والمضمون به  
 بالكنس ولكن الماتلة متغيرة ههنا لان المضمون به مال معصوم في صورتي  
 الهلاك والاستهلاك والمضمون وهو المسروق معصوم في صورة الاستهلاك  
 فقط على ذلك التفسير دون صورة الهلاك ولا ماتلة بين المعصوم في الحالين  
 والمعصوم في حالة واحدة ولو اختلفا في الاستهلاك فالقول قول السارق  
 بلا عيب كما في الملتقط وان سرق بسرة فقطع بكلمة اي بكل السرقات بان  
 حصر واجمعا فقطع بخصومتهم او بعضها بان حصر واحد فقطع بخصومته  
 وابل في غائب لا يضمن شيئا منها اي من السرقات اما في الصورة الاولى  
 فيا لا تفان واما في الصورة الثانية فقل قول ابي حنيفة وقال لا يضمن اي في الصورة  
 الثانية ما اي سرقة لم يقطع به ففي كلامه نوع استثناء لها في الخلاف ان  
 الحاضر ليس يثبت من الغائب فلا خصومة له في حق الغائب ولا يد من الخصومة  
 ليظهر السرقة فلم يظهر من الغائب فلم يقع القطع لهم فثبت لهم معصومة لهم  
 فيضمن ولا يجر ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان يبقى الحدود على



التداخل والحنومة شرط لظهورها عند الفاض وقد ظهر عنده بحضومة الواحد  
 فاذا استوفى فالتستوى في كل الواجب الا ترى ان نفعه وهو الانزجار يرجع  
 الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف لو سرق من شخص واحد نصبا متعددة مرات  
 فحاصم في البعض فقطع لاجل ذلك ففقد الجرح لا يضمن النصيب الباقية عندها  
 يضمن ولو سرق ثوبا فشق في الدار ثم اخرج فقطع هذا شروع في بيان  
 ما يسقط به القطع بسبب احداث الصفة للشبهة بعد بيان الحكم السرقة  
 وكيفية القطع يعني لو سرق ثوبا وشقه نصيبان قبل ان يخرج من الدار ثم  
 اخرج ففقدته تساو عشرة دراهم بعد الشق لم يقطع بالاتفاق وعن ابو يوسف  
 انه لا يقطع وان كان لا يساو عشرة بعد الشق لم يقطع بالاتفاق وان شقه  
 بعد الاخراج وهو يساو عشرة قطع بالاتفاق لتام السرقة على النصاب  
 وجه قول ابو سفيان السرقة ما تمت الاوقدا فقد للبارق فيها سبب الملك  
 اذ بالخرق الفاضل ثبت للمالك وللاية نصيبان السارق قيمة الثوب وتركه له  
 وان كره ذلك وكل ما انفقد فيه للسارق بسبب الملك لا يقطع به كالسارق  
 المشتري البيع الذي فيه جناح البايع ثم اسقط البايع الحيوان وفتح البيع فانه  
 لا يقطع بجامع ان السرقة تمت على عين غير ملوكة للسارق ولكن ورد عليه بسبب  
 الملك ولها ان الشق ليس بسبب موضوع للملك شرعا وانما هو بسبب الضمان  
 بل السبب للملك انما ثبت عند اختيار النصيب وهو اراد الضمان كيلا يجمع البتلان  
 في ملك شخص واحد وبثوت مجرد ولاية النصيب للمالك ليس سببا للملك  
 وانما تكون هذه الولاية سببا للملك فيما اذا كان التصرف موضوعا لافادة الملك  
 كالبيع في المفيس عليه لافها وضع سببا للضمان كالشق فيما نحن فيه واذا كان  
 السبب للملك هو اراد الضمان فشق لا يورث شبهة والا لزم ان يورث الاخذ  
 بنفسه شبهة ايضا لانه ايضا محتمل ان يصير سببا للملك باراد الضمان فصار  
 نظير ما اذا سرق البايع ما باعه مبيعيا ولم يعلم المشتري الغيب فانه يقطع وان  
 انفقد سبب الباع الذي به ثبت للملك البايع وهو الغيب وكذلك يقطع فيما نحن فيه  
 وان انفقد فيه سبب الضمان وهو الشق لا يظهر ما يقتضيه عليه وهذا الخلاف فيما

اذا اختار المالك نصيبين النقصان واخذ الثوب وفيما اذا كان النقصان فاحشا وان  
 اختار نصيبين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند الى  
 وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة بل اولى لاستناده واقتضاد الهبة وان كان  
 النقصان بسبب اقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك لعدم اختيار نصيبين كل القيمة  
 وترك الثوب عليه بل له نصيبين النقصان واعلم ان الخرق قد يكون بسبب او قد يكون  
 فاحشا وقد يكون اتلفا واستهلاكا وفيه يجب ضمان كل القيمة بلا جناح ولا انه  
 استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه ما غت السرقة الا بما يملكه بالضمان وجب هذا الخرق  
 على ما ذكره الزبلي وفتح القدير عن المترناشي ان ينقص اكثر من نصف القيمة  
 واما الخرق الفاضل فاختلف في حده فكل ما يوجب نقصان ربع القيمة فصلا  
 فاحش وما دونه يسير وما فوقه استهلاك لان الاكثر حكم الكل قوله فصلا  
 يعني به ما لم ينته الى ما به يصير اتلفا وقيل ان الفاضل ما يفوت به بعض العاين  
 وبعض المنفعة واليسير ما يفوت به ثمن المنفعة بل يتعيب به فقط وهو الصحيح  
 على ما في الزبلي وفتح القدير فان كان الخرق استهلاكا فله نصيبين كل القيمة  
 وليس له القطع وان كان فاحشا فله نصيبين كل القيمة فيسقط القطع وله  
 نصيبين النقصان مع القطع وان كان يسيرا فله نصيبين النقصان مع القطع  
 واورد على القطع مع الجواب ضمان النقصان في الخرق الفاضل واليسير  
 ان فيه جمعا بين القطع والضمان واجيب عنه بانها انما لا يجتمعان كيلا يؤدى  
 الى الجمع بين جزاء الفعل وبدل الخرق في جنابة واحدة وهنا لا يؤدى اليه  
 اذ القطع مجيب بالسرقة وضمان النقصان بالخرق والخرق ليس بالسرقة  
 في ثبوت ونزول فحق هذا الجواب بالاستهلاك بانه فعل غير السرقة مع انه  
 لا يجب به الضمان على الرواية المشهورة عن الجرح لسقوط عصمة المسروق  
 بالقطع على ما تقدم فكذلك هنا تسقط عصمة المسروق بالقطع فينبغي ان لا يجب  
 ضمان النقصان كيلا يجمع القطع مع الضمان وعن هذا القول في انقضاء الجارية  
 وفي الصحيح لا يضمن النقصان كيلا يجمع القطع مع الضمان ولانه لو ضمن النقصان  
 يملك ما ضمنه فيكون هذا الثوب مشتركا بينهما فلا يجب القطع لكنه يجب بالايجاع



فلا يضمن النقصان وقال في فتح القدير ولكن ان يقطع ويضمن النقصان واجاب  
عن المنقوص بالاسهالك بان الاسهالك هنا بعد السرقة بان سرقة واستهلك  
المسروق وما نحن فيه ما اذا نقص قبل تمام السرقة فان وجوب قيمة ما نقص قبل  
قبل السرقة ثم اذا خرج من الحزك ان المسروق هو اننا نقص فاقطع ح بذلك  
المسروق الناقص ولم يضمنه اياه وبوئذ هذا الجواب ما ذكره قاضيان قال فان  
كان الحرق يسيرا يقطع ويضمن النقصان اما ان يقطع فلا بد لخرج نصيبا كما ملو من  
الحزك على وجه السرقة واما ضمان النقصان فلوجور نسبية وهو التقريب الذي  
وقع قبل الاخراج الذي به تتم السرقة ووجوب ضمان النقصان لا يمنع القطع لان  
ضمان النقصان وجب بالانكاف ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي  
فلا يمنع كما لو اخذ ثوبين واحرق احدهما في البيت واخرج الآخر وقيمتها ثياب  
ومنه ظهر الجواب عن قول الباحث ملك ما ضمنه فيكون الثوب مشتركا بينها وهو  
ان عند السرقة وهو الاخراج من البيت ما كان له ملك في الخرج فان لم يكن  
الذي ملكه بالضمان هو ما كان قبل السرقة وقد هلك قبلها وجب رد السرقة  
وردت على ما ليس فيه ذلك كجزء المملوك له فلا اشتراك لان سرقة شاة فذبحها  
ثم لخرجها لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه على ما نقلتم لكنه يضمن قيمتها للمسروق  
ولو ضرب المسروق دراهم او دينار او سرق فضة او ذهب وجعله دراهم  
او دينار معطوبة قطع وردها الى المسروق منه عند البيع والشاقي وما لك  
وعندها لا يردها هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ما اذا غصب نقرة فضة  
فغصبها رطل او حليا لا يقطع حتى الغصب منه عند البيع وينقطع عندها  
فلذا هنا لا يقطع بالصك حتى المسروق منه في السرقة عنده فيقطع لها ان  
هذه صنعة تبدل بها العين اسما وحكما ومقصودا وكل ما كان كذلك يقطع به  
حتى المالك كالو غصب حديد او صفر فجعله سيفا او اينة فانه تبدل عينا واسما  
وحكما والبيع ان عين المسروق باق والصنعة الحادثة والاسم الحادثة ليسا بلائ  
لا مكان اعادة المسروق الى الحالة الاولى بازالتها والصنعة غير منقومة هنا  
حتى لو كسر ابريق ذهب وفضة لم يكن الا ان اخذ عينه وتضمن الصنعة والعين

المسروق منقوم ولا الاسم مبتذل هنا وانما حدث اسم اخر مع اسم الذهب والفضة  
فكان اعتبار البنية المنقومة او من اعتبار الزائل الغير المنقوم الحادث فاذا اعتبر  
المسروق باقينا عينا واسما يرد الى صاحبه ولو سلم ان الصنعة منقومة والاسم  
مبتذل لكن الشارع لم يغيره موجورة بدليل انه لم يغير بها حكم الرد لو حتى لا يجوز  
بيع اينة وذهبا عشرة فضة باحدى عشرة فضة فكان المسروق باقيا حكما فيرد  
الى صاحبه واما وجوب القطع فظاهر على قول الجرح لان السارق لم يملكه على قوله  
لبقائه عينا واسما وحكما واما على قولها فقد قيل لا يقطع لانه ملك المسروق  
بما حدث من الصنعة قبل القطع لكنه يجب عليه مثل ما اخذ وزنا من الذهب  
والفضة وقيل يقطع ولا شيء على السارق لانه لم يملك عين المسروق لانه بالصنعة  
صار شيئا اخر فقد استهلك المسروق ثم قطع فلا شيء عليه وهو الاصح على ما صح به  
في الجامع الصغير فذا اختاره المكس ولو صبغه لحر لا يؤخذ منه ولا يضمنه  
عند الجرح واني يوسف وعند محمد يؤخذ منه وبعض ما زاد البصغ وهو قول  
مالك والشافعي واحدا اختلفت عباراتهم في تقويم هذه المسئلة في الزمان  
نقل عن المحيط والكا في انه لو سرق ثوبا فضيعة لحر فقطع لا يجب عليه رده  
ولا ضمانه وقال في الهداية ومن سرق ثوبا فقطع فضيعة لحر لم يؤخذ منه الثوب  
ولا يضمن بتاخير الصنع عن القطع على خلاف ما في المحيط والكا في وهكذا ذكره  
صاحب النهاية وقال فقطع فيه ثم صبغه اجراه واستبدل عليه بلفظ محرم  
لجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن الجرح في السارق يسرق الثوب  
فيقطع يده وقد صنع الثوب اجراه قال ليس لصاحبه عليه سبيل ولا خان على  
السارق هذا كلامه ورد عليه في العناية بانه ليس في لفظ الجامع الصغير  
ما يدل على ما ذكره لان الاول في قوله وقد صبغه للحال وهو لا يدل على التوقيف  
فقوله ثم صبغه مما لا دليل عليه فالاولى ان يستدل بقول محمد في الجامع الصغير  
على عدم الفرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده كانه ان يلبس لا على ناخير الصنع  
عن القطع ويؤيده ما وقع في بعض روايت الجامع الصغير حيث قال فيه ولو سرق  
ثوبا فضيعة لحر فقطع لم يؤخذ منه الثوب على طبق ما في المحيط والكا في



ولم يحد اعتبارا به بالقبض بما مع كون الثوب أصلا قائما وكون الصبغ تابعا له فكان  
اعتبار الأصل أولى كما في الغصب ولها أن الصبغ قائم صورة ومعنى أما صورة  
فظاهر وأما معنى فلا أن المسروق آمنه لو أخذ الثوب مصبوغا ضمن الصبغ وحق  
المالك في الثوب قائم صورة لتمكنه من الاسترداد لا معنى لأنه غير مصنوع  
على السارق بالهلاك أو الاستهلاك فكان ترجيح جانب السارق أولى لأن الترجيح  
بالوجود زائي وبالأصلالة والبقية ترجيح على والذاتي مقدم على الكمال لكونه  
سبق بخلاف الغصب لأن حق كل واحد منها قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا  
الوجه فترجح جانب المالك بكون الثوب أصلا قائما وكون الصبغ تابعا وجعل  
في الاختيار شرح المختار قول أبي يوسف مع محمد حيث قال قال أبو جعفر  
السارق ولا سبيل للمسروق منه على العين المسروق وقال يأخذه ويعطى ما زاد  
الصبغ لأن المالك مختار بين نصيب الثوب وبين أخذه وخان الزيادة وقد تعذر  
التصيان بالقطع فتعين أخذه وخان الزيادة ولا يبح أنه لا يجوز تصيان  
الثوب بعد القطع لما مر ولورث الثوب نصيب السارق شرعا فإنه بسبب مقدم  
على القطع وهو الصبغ وسرقة العين المشتركة يسقط القطع ابتداء فإذا وجد القطع  
لم يجز إثبات ما ينافيه وليس كذلك إذا صبغه بعد القطع لأن الشرية بعد القطع  
لا تسقط القطع انتهى فظهر منه أن بين كون الصبغ بعد القطع وبين كونه قبل  
القطع فرقا فلا يصح الاستدلال بما ذكره محمد في إجماع الصغير على عدم الفرق  
بينهما كما استدل به الزبلي على ما ذكرناه وإن صبغه أسود أخذ منه ولا يعطى  
**سببا** هذا عند أبي جعفر ومحمد وقال أبو يوسف لا يؤخذ لأن السواد زيادة عنده  
كأسرة وأما عند أبي جعفر فلا أن السواد عنده نقصان فلم يكن حق السارق قائما فيه  
معنى فلا يجوز أن يقطع حق المالك وأما عند محمد فلا أن السواد عنده وإن كان زيادة  
كأسرة لكنه لا يقطع حق المالك عنده وهذا يمتاز عن أبي يوسف وحكيها أي  
حكم أبي يوسف ومحمد فيه أي في السواد حكما في كونه أي في كون السواد  
زيادة كأسرة لكنه يقطع بها حق المالك عند أبي يوسف ولا يقطع عند محمد بل  
يرد ويأخذ ما زاد الصبغ عنده وفي فتح القدير نقلا عن شرح الطحاوي

670  
ولو سرق سوبقا فله لبس أو غسل فهو مثل الاختلاف في الصبغ الأحمر ليس  
للمالك على السارق سبيل في التوبين عندهما وعند محمد يأخذه ويعطى ما زاد الثمن  
والغسل والله أعلم **باب قطع الطريق** أخره عن السرقة لأنه ليس سرقة مطلقا  
ولذا لا يتبادر من الإطلاق لفظا لسرقة بل إنما يتبادر منه الأخذ خفية من  
الناس لكنه أطلق على قطع الطريق اسم السرقة مجازا لضرب من الاختفاء  
وهو الاختفاء عن الإمام ومن نصبه الإمام محفظ الطريق فكان السرقة  
فيه مجازا فأخره عنها أيضا لا يطلق عليه السرقة الأمينة فيقال السرقة  
الكبرى والمقيدة مؤخر عن المطلق وأما تسمية الكبرى فلا أن ضرره على أصحاب  
الأموال وعلى عامة المسلمين بانقطاع الطريق وضرر السرقة الصغرى  
يخص المالك ولهذا غلط المحدث في حد فطاع الطريق على ما سببنا ولا أنه  
أخذ الأموال من السلطان الأعظم الذي إليه حفظ الطريق أو ممن نصبه  
لحفظه فكان أعظم جناية فسحق بالكبرى وقالوا لا ما يختص به من الشروط  
ثلاثة أحدها أن يكون قوم لهم قوة وسنكة ينقطع بهم الطريق ويكون واحد  
كذلك والثاني أن لا يكون في مصر ولا في القرى ولا بين مصرين ولا  
بين القرينين والثالث أن يكون بينهم وبين المصر أو القرية مسيرة سفر لأن  
قطع الطريق إنما يكون بانقطاع المارة ولا ينقطعون في هذه المواضع عن  
الطريق لأنهم يلجئون إليهم الفوت من جهة الإمام والمسلمين ساعة بعد ساعة  
فلا يترك الممر والاستقرار وعن أبي يوسف أنهم لو كانوا في المصر لكانوا في  
بينهم وبين المصر أو القرية أقل من مسيرة سفر يجري عليهم أحكام فطاع الطريق  
وعليه الفتوى لمصلحة الناس وهي دفع شر المتقلبة المتلصصة كذا في الزبلي  
وهذه هي الشروط المنقصة به ويشترط فيه جميع ما شرط في السرقة  
الصغرى من كونه عاقلا بالغا وإن يكون في دار الإسلام وإجتنابا من صاحب  
المال إلى غير ذلك من الشروط المذكورة في الصغرى وأعلم أن الأحوال  
قاطع الطريق بالنسبة إلى الجداء الشرعي أربعة أحدها أن يؤخذ قبل أن يأخذ  
مالا ويقتل نفسا بل لم يوجد منه سوى مجرد إصنافه الطريق إلى أن أخذ



كحلته ان يعتد ويحبس الى ان يظهر التوبة في الحبس او يموت والثاني ان يؤخذ  
 بعد ما اخذ مال مسلم او ذمي ولم يقتل والمأخوذ اذا قسم اصاب كل واحد منهم  
 نصيبا بحكته ان يقطع الامام يد كل منهم اليق ويرجله اليسرى والثالث ان  
 يؤخذ بعد ما قتل مسلما او ذميا ولم يأخذ مالا فحكه ان يقتله الامام حدا  
 والرابع ان يؤخذ بعد ما قتل نفسا من مسلم او ذمي واخذ مالا منهم فالامام  
 فيه مخير على ما سببا في تفضيله ولهم حالة خامسة بالنسبة الى ما هو اعظم  
 من الحكم الشرعي على ما سببا في ذكرها وكل من هذه الاحوال الخمسة مع احكامها  
 المذكورة في الكتاب على هذا الترتيب فذكر الاولى بقوله من قصد قطع الطريق  
 اي خرج بقصد قطع الطريق سواء كان ذلك الخارج من مسلم حر او عبد  
 او ذمي او حر بي على ما في العتابة على مسلم حر او عبد الجار متعلق بالقطع او ذمي  
 وقتل الذي مقتد ههنا لان قطع الطريق على المستما من لا يوجب الحد لانه  
 عصية ماله ليست مؤتدة لكنه يفرد ويحبس باعتبار اضافة الطريق كذا في  
 فتح القدير فاخذ قتله راجع الى المذكور حكما اي قبل القطع باخذ المال وقتل  
 النفس حبس حتى يتوب ويظهر فيه سبب الخلفاء قالوا يفرد ثم يحبس حتى  
 يتوب او يموت لما شرته منكر الاضافة وهذا بيان حكم الحالة الاولى من احوالهم  
 الاربعة ثم شرع في ذكر حالتهم الثانية بقوله وان اخذ مالا وحصل لكل  
 واحد نصيب السرقة فبده به كبد يستباح طرفه الاثنان وله ماله خط  
 عظيم وهذا حجة على ما في قوله بان الشرط كون المأخوذ نصيبا بالاصالة  
 كل منهم نصيبا وعن الحسن بن زياد لا بد ان يكون نصيب كل منهم عشرين درهما  
 فصا حدا لان التقدير بالعشرة في موضع كان المستحق ياخذها عضو واحد  
 وههنا المستحق عضوان ولا يقطع للعضوان في السرقة الا في عشرين درهما  
 والصحيح هو الاول لان تغلظ الحد ههنا باعتبار تغلظ فعلهم بالحاربة و قطع  
 الطريق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ ففي النصيب هذا الحد وحد السرقة  
 سواء قطع يده اليمنى ورجله اليسرى كي لا يفوت حبس المنفعة وهذا حكم  
 حالتهم الثانية ثم شرع في ذكر حالتهم الثالثة بقوله وان قتل فقط ولو بعضا

او حجر قتل حدا اي لا قصاصا حتى لو عفى ولي المقتول لا يقبل عفو لان الحد خالص  
 حق الله تعالى لا يسمع فيه عفو غيره فحق على الولي عصى الله تعالى فيحدوق  
 القصاص فان حق الاولياء فيعتبر عفوهم وفي التنازع حايته نفعلا عن التنازع  
 ان المراد بالقتل حدا ههنا هو القتل سياسة لا قصاصا انق بمعنى ان ذكر  
 الحد احتراز عن القصاص لانه السبب سببه هو الظلم فتح القدير والبحر ايضا  
 ولهذا قال بالقاء التفرعية فلا يعتبر عفو الولي كذا في الهداية وغيرها وقال  
 في قاضيه ان قتل ولم يأخذ المال قتل قصاصا وقال في فتح القدير  
 معناه اي معنى ما في قاضيه ان اذا امكنه اخذ المال فلم يأخذ شيئا ومال الى  
 القتل فان فيه يقتل قصاصا لا حدا خلافا لعيسى بن ابان فانه قال يقتل  
 حدا على ما سببا في نظيره عند قول المص والحق للولي ان شاء عفاه ثم شرع في  
 ذكر حالتهم الاربعة بقوله وان قتل واخذ مالا اي مقدار النصيب لانه لو قتل  
 واخذ مالا دون النصيب يقتل قصاصا لا حدا الا عند عيسى بن ابان على ما  
 سببا في ذكره قطع وقتل و صلب وقتل او صلب والاصل في توزيع هذه  
 الاجزئة على الجنايات المذكورة قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله  
 ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم  
 من خلاف او ينفوا من الارض فان المراد بهذه الآية قطاع الطريق عند اكثر  
 اهل التفسير سمي قاطع الطريق محاربا لله تعالى لان المسافر معتمد على الله تعالى  
 فالذي يزيل امنه محاربا لله تعالى فاعتمد عليه في محصيل الامن فيكون محاربا  
 او هو على حذف المضاف اي يحاربون عبادة الله مسلما او ذميا واما محاربة  
 لرسوله فاما باعتبار عميان امره او باعتبار ان الرسول هم هو الحكم فقط  
 لطريق المسلمين والخلفاء والملوك بعده لوانه فاذا قطع الطريق الذي تولى  
 حفظها بنفسه وبنايته فقد حارب ثم المراد بها توزيع الاجزئة المذكورة الاربعة  
 ههنا على انواع قطع الطريق نفعلا وعقلا وبه قال كشاف في البيت واسحق وقتاده  
 واصحابنا اما النقل فما رواه محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكوفي عن ابي  
 صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة هلال بن عويمر الا سلمى فجاء



اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الى يروى الطريق فنزل جبرائيل على  
البنى عم بالحديث ان من قتل واخذ ما لا صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ومن  
اخذ ما لا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عتيبة عن  
ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المالك بنى فان قيل بنفس رادة  
الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا واخذ لا يجب على قطع  
الطريق على الحربى وان كان مستنما فكيف يصح الاحتجاج به لجبيبات  
معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا او التلم باحكام الاسلام  
ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا  
فهو بمنزلة اهل الذمة واخذ يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة واما  
العقل فلان المذكور في هذه الآية من القتل والصلب والقطع والنوى كلها  
اجزئة على جنابة قطع الطريق ومن المعلوم المقرر ان هذه الجنابة متفاوت خفة  
وغلظا وتنوع الى تخويف واخذ مال وقتل وقتل واخذ مال على ما ذكر ولعلنا  
نحفظ اطلاق الآية بلا توزيع لزم جواز تبيينها في الاجزئة على اغلظ الجنابة  
وبالعكس وهذا مخالف لقواعد الشرع والعقل بوجوب القول بتوزيع الاغلظ  
للاغلظ والاضحى فيكون المراد بالنوى المذكور في الآية هو اكسير على ما  
فسره المفسرون جزاء الجنابة حروجه لا اضافة الطريق من غير اخذ المال  
والقتل لان للجوس كالمبنى عن جميع الارض ويكون القتل جزاء القتل والقطع  
جزاء الاخذ الا ان هذا الاخذ لما كان اغلظ من اخذ السرقة حيث كانت  
مجاورة ومكبرة مع اشهر اسلح حيل المرة منه كالمزني في السرقة  
فقطعت في الاخذ مرة البدن والرجل معا من غير اشتراط كون النصاب فيه  
عشرين لان الغلظ في هذه الجنابة من جهة العقل لا من جهة متعلقه وهو  
المال المأخوذ ثم التخيير بين الثلاثة اعني ان شاء الامام قطع ايديهم وارجلهم  
من خلاف وقلمهم وصابهم وان شاء قلمهم بلا صلب وقطع وان شاء صلبهم اجبا  
ثم قلمهم هو قول الجح وزفر معه وكذا ابو يوسف معه في رواية وقال في  
رواية اخرى لا بد من الصلب للنفس المذكور في احد فلا يجوز ترك الحد كالقتل

والمقصود منه التشهير ليعتبر به غيره وذلك بالصلب واجيب عنه بان اصل  
التشهير يحصل بالقتل والمبالغة بالصلب فتخير فيه ولم ينقل انه عم صلبا عربيا  
ولا غيره صلبا احدا مع ان ظاهر النص لا تختم الصلب فان قوله ان يقتلوا ويصلبوا  
انما يعيد ان يقتلوا بلا صلب او يصلبوا بلا قتل لكنه قيل بعد الصلب مصلوبا  
بالاجماع كذا في فتح القدير وخالف محمد في القطع وقال يقتل ويصلب لا يقطع  
ذكر في روايات البيا سطو وشروح الجامع الصغير بابا يوسف مع محدوده قال  
مالك والشافعي واخذ مع ابو يوسف انه لا بد من الصلب ومع محمد انه  
لا يقطع وجه قولهم انه جنابة واحدة وهي جنابة قطع الطريق فلا ترجيح بين  
ولان مادون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد السرقة والرجم اذ الحقا  
بان سرق الحصن ثم زنى فانه يجرم ولا يقطع اتفاقا ولا يجز ان هذه الجنابة  
وان كانت واحدة باعتبار ان قطع الطريق مجموع القطع والقتل ايضا عقوبة واحدة  
وانما تغلظت لتغلظ سببها حيث بلغ النهاية في تعذيب الامن على المال والنفس  
باخذ المال والقتل وكونها امورا متقدمة لا يستلزم مقدار الحد في قطع  
الطريق الا يرى ان قطع اليد والرجل في حد واحد وهو في الصغرى حدان  
وما ذكره من دخول مادون النفس في النفس هو في حد اذا كانا حدين احدهما  
غير النفس والاخر النفس اما اذا كان ذلك حدا واحدا فلا بد من اقامته  
ففي اجزاء حد واحد غير انه ان بداء بالجزء الذي لا يتلف به النفس فقتل الاجزاء  
وان بداء بما يتلف به لا يفعل الاخر لا انتفاء الفائدة وهي العزب بعد الموت  
فلذا لا يتداخل الحدان في حد آخرنا لكونها حدا واحدا فان قيل انما لو كانا  
حد واحد لما جاز للامام ان يدع القطع كما لم يجز له ان يترك بعض الحدان  
قلنا جواز تركه ليس للتدخل بل لعدم وجوب رعاية الترتيب فيه فكان له ان  
بداء بالقتل فيسقط عنه القطع لعدم الفائدة فيه بعد القتل ويصلب حيا  
اي فيما اذا اخذ الامام صلبه لصلبه حيا او فيما اذا قلنا بلزوم الصلب على  
رواية ابو يوسف يصلبه حيا ويرج بطنه برح حتى يموت وهو المروى عن  
الكشي وروى عن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب قالوا ما رواه الكشي اصله لا الصلب



على هذا الوجه ابلغ في الردع ولان المقصود الزجر وهو ما يحصل في الحيوة  
لا بما يحصل بعد الموت ووالطحاوي النوبة عن المثلة فانها تسحق من لدن العرنيين  
على ما عرف في محله ويترك مصلوبا ثلثة ايام فقط لان بعد ذلك يتغير فينادي  
به الناس وعن ابى يوسف انه يترك على خشبة حتى ينقطع فيسقط فيعتبر به غيره  
قلنا اصل الاعتبار حصل بما ذكرناه والنهاية غير لازمة من النص وكونه امر بالصلب  
لا ينفي الدوام بل بمقدار متعارف ويرد ما اخذ الى ما كره ان كان باقيا لبقاء  
ملكه فيه والا فلا ضمان على القاطع اعتبارا بالسفوف الصغرى فانه لا ضمان على  
السارق بعد الهلاك على ما تقدم ولو با شر الفل اي القتل واخذ الاموال بعضهم  
والباقيون وقوف لم يقتلوا ولم يعينوا احدا كلهم ولو كانوا امانة فانهم يقتلون بقتل  
واحد منهم لان القتل جزء الخمارية التي فيها قتل بالنص المذكور والخمارية تحقق  
بان يكون البعض معاونا للبعض حتى اذا زالت اقداسهم انقضوا اليهم وانما الشرط  
وجود القتل من واحد منهم وقد وجد ذلك وهذا لان قتل قطاع الطريق ليس  
بطرفي القصاص بل بطريق الحدد والسباسة على ما تقدم فلا يشترط فيه المثلة  
كما شرط في القصاص فيستوى فيه الباء شر وغير الباء شر والقتل بالسيف  
والعصا والجرح وان اخذ مالا وجرح وقطع يده وزجلاه من خلاف والجرح هدد  
لانه لما وجب له حقه الله تعالى سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما سقطت  
عصمة المالك وذلك لان الاخذ والجرح فعل واحد فلا يصير سببا لاختلاف  
ولما ذكرنا احوالهم الاربعة بالنسبة الى الجزاء الشرعي شرع في بيان احوالهم  
الخامسة لهم بالنسبة الى غير الجزاء الشرعي فقال وان جرح فقط او قتل عدا  
قتاب قبل ان يؤخذ فلا حد اما الجرح فلا حد لاحد منه من قطع او قتل او صلب  
وهو ظاهر واما القتل فلا يستثنى في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل  
ان تغدوا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم فان قيل ينبغي ان يهراق الاستثناء  
لما بليه من قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب عظيم كانه اية القذف من  
قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فلا ينقض سقوط الحد بالتوبة  
اجيب بان الجمل التي قبل الاستثناء كلها من جنس واحد في هذه الآية اذ الكل

77  
جزا الخمارية فيصرف الاستثناء الى الكل فيرفع الكل بالتوبة بخلاف الاستثناء في  
اية القذف لان الجملة التوبية خلاق جنس لكل المقدمة اذ هي لا تصلح جزاء  
للقذف وانما هي لجنار عن حاله بانه متصف بالفسق فكانت فاصلة بليه وبين  
ما قبلها من الجمل فيعود اليها فقط فاذا لم يكن فيها حد ظهر في الطرف والنفس  
حق العبد فيستوفيه الكو واليه اشار بقوله ولكن للولى ان شاء عني وان شاء  
لخذ بموجب الجناية جرگا حا كانت الجناية او قتل فاما كان من الجرح مجرى فيه  
القصاص اقصى وما لا يجرى فيه ذلك لانه لا يشاء ان شاء عني وذلك  
الى الاولياء على ما في الهداية ورده في البحر بان ذلك للجرح لا للولى انتهى  
وان كانت الجناية قتلا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاءوا عفو عنه لان هذا  
القتل قصاص فصح العفو عنه والصلح به وح لا بد ان يكون قتل بجديد ونحوه  
لان القصاص لا يجرى الا به ونحوه لقوله عم لا تؤد الا بالسيوف هذا في  
الجرح والقتل وكذا اذا كان اخذ مالا ثم تاب قبل الاخذ فان صاحبه ان  
شاء تركه وان شاء ضمنه ان كان حاكما وياخذه ان كان قائما لانه لا يقطع  
بعد التوبة لسقوط الحد بالتوبة فظهر حق العبد في ماله كما ظهر في النفس  
والطرف في صورة الجرح والقتل كذا في فتح القدير والذي ظهر منه ان توبته  
تم قبل رد المال الى صاحبه كنه ذكر في المبسوط والمجيب ان رد المال من  
تمام توبته لينقطع به خصومة صاحبه ولو تاب ولم يرد المال لم يذكره في  
الكتاب واختلفوا فيه فيقتل لا يسقط الحد كسائر الحدود ولا يسقط  
بالتوبة وقيل يسقط اشار اليه محمد في الاصل لان التوبة تسقط الحد  
في السرفة الكبرى مخصوصها للاستثناء في النص المذكور فلا يصح قياسها  
على ما في الحدود مع معارضة النص وبهذا القول اخبرنا في فتح القدير  
فقال يسقط القطع بالتوبة ثم قال في فتح القدير ومثل ما لو اخذوا بعد  
التوبة في سقوط الحد والرجوع الى القصاص وتعرف الاولياء فيه وفي  
المال لو اخذوا قبل التوبة وقتلوا او جرحوا ولكن اخذوا من المال قليلا لا يصيب  
كلامهم بصاب فان الامر في هذا القتل والجرح الى الاولياء ايضا ان شاءوا



قتلوا قصاصا وان شاءوا عفوا وكذا اذا اخذوا مع القتل او الجرح شيئا منها من المال  
 لا يجري فيه القطع وهي التي يتسارع فيها الفساد فالامر فيه الى الاولياء ايضا  
 على ما في الزيلعي خلافا لعيسى بن ابيان قال قتلهم الامام حدا لا قصاصا لانهم  
 لو قتلوا ولم يلخذوا شيئا من المال قتلهم حدا لا قصاصا على ما تقدم فكذا اذا لو اخذ  
 ما دون النصاب او شيئا منها لان ما دون النصاب والشيء النافه كما تقدم وم  
 ولانه يتغلظ جنايتهم باخذ شيء من المال ولو قليلا وقاها فلا يسقط الحد  
 والجواب عنه ان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم يقصدون بالقطع  
 اخذ المال و قتلهم ليس الا ليصلوا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفنا ان قصدهم  
 القتل لا قطع الطريق لان قطعته ليس الا للمال فيقتض منهم ان شاء الولي ويجري  
 فيه احكام القصاص وكذا لو كان فيهم صبي او مجنون او ذورحم محرم من المقتول عليه  
 الطريق اي يسقط الحد عن الباقي فيظهر احكام القصاص ونصنا ان المال والجراحات  
 اما الصبي والمجنون فالمدكور فيها قول الجرح ومحمد وزفر وقال ابو يوسف انه لو باشر  
 العقول الباقون القتل يحد الباقي وان باشر الصبي والمجنون فلا حد على الكل  
 وعلى هذا السرقة القسري ان باشر الصبي والمجنون لخرج المتاع يسقط الحد عن الكل  
 وان باشر غيرها قطعوا الا الصبي والمجنون لابي يوسف ان الباشر اصل والرق  
 تابع ولاخلل في مباشره العاقل البالغ ولا اعتبار بالكل في النع بخلاف  
 عكسه وهوان باشر الصبي والمجنون فانح ينكس القتل والحكم اما القتل وهو  
 السقوط عن الاصل فيكون في النع فاذا انعكس القتل ينكس الحكم ايضا وهو حد  
 الباقي فلا يجردون ولا يج ومحمد ان قطع الطريق جناية واحدة قامت بالكل  
 فاذا لم يقع قتل بعضهم موجبا للحد لشبهة او عدم تكليف لا يوجب في حق الباقي  
 ايضا لان قتل الباقي ح ببعض العلة وببعض العلة لا يشترط الحكم فصار كالحا طي  
 مع العام اذا اجتمع في قتل معصوم اثم يسقط القصاص عن العام واما  
 ذورحم المحرم فقال ابو بكر الرازي انما يسقط الحد عن الكل اذا كان المال مشترك بين  
 المقتول عليهم وفي القطع ذورحم محرم من احدثهم حتى لا يجب الحد على الباقي  
 باعتبار نصيب ذورحم المحرم ويصير شبهة في نصيب الباقي فلا يجب الحد عليهم

لان الملوذ شيء واحد فاذا امتنع في حق احدثهم بسبب القرابة يمنع في حق الباقي  
 ايضا واما اذا لم يكن المال مشتركا بينهم بل لكل واحد منهم مال مفرد فان اخذوا من  
 حرز ذورحم المحرم من احدثهم ما لا ومن حرز لاجنق ما لا اخر يجردون باعتبار  
 انما اخذ من الاجنق لان الاخذ من كل واحد منهم لا يعلق له غيره وان اخذوا  
 من حرز ذورحم المحرم ماله ومال غيره لا يجردون لان مال ذورحم محرم يصير  
 شبهة في حق الباقي واما مال غيره فليس بجزء لان المعتبر في قطع الطريق  
 هو الحرز بالحفاظ لا الحرز بالمكان وقال غيره ليس بجزء بالحفاظ لان كل واحد  
 يحفظ ماله والاصح على ما في الهداية والنهاية والعناية والزيلعي انه يجري على  
 اطلاقه وليس بمقيّد بكون المال مشترك كما قاله الرازي بل هم يجردون على كل  
 حال لان ما لجميع القافلة في حق قطاع الطريق كشيء واحد لانه محرز بجزء  
 واحد وهو القافلة والجناية واحدة وهي قطع الطريق فالامتناع في حق الباقين  
 بوجبا الامتناع في حق الباقي بخلاف السرقة من حرز لان كل واحد من  
 الفقلين هناك منفصل عن الآخر حقيقة وحكما واذ كان في المقتول عليهم  
 شريك مفاوض لبعض القطاع لا يجردون كذورحم المحرم واذ اسقط الحد  
 كان القصاص والتضييق الى الاولياء لانه حقهم ولم يوجد ما يسقطه فان قيل  
 ان المستامن مند ذورحم محرم من القطاع في ان قطع الطريق عليهم لا يوجب  
 الحد فينبغي ان يسقط الحد عن القافلة بوجود المستامن فيهم كما سقط عنهم بوجود  
 ذورحم محرم مع انه لم يسقط وجود المستامن اجيب عنه ان الامتناع في  
 حق المستامن من كل في عصمة ماله وهو يخفى المستامن فلا يصير شبهة في  
 حق غيره واما وجود ذورحم المحرم من قطاع الطريق فيورث شبهة في الحرز  
 لان القافلة بمنزلة بيت واحد فكان القريب سرق مال القريب مال الاجنق  
 من بيت القريب فانه لا يقطع بشبهة تمكنت في الحرز ولم يذكر المص ما اذا كان  
 فيهم عبد والمرأة فاختلفت فيهما عباراتهم ففي الكاينة وان كان فيهم عبد وامرأة  
 الحكم فيها كالحكم في الرجال الاحرار يعني عليها الحد كالرجال الاحرار ثم ذكر نفلا  
 عن المتنق عن الجرح انه اذا كان فيهم امرأة قد باشرت القتل واولا الحد عنهم يعني



لاحد عليها وقال وهو قول محمد لان المرأة لا تكون محاربة وصار كما لو كان معهم  
 صبا او مجنون وقال القدرى لجمع اصحابنا انه لا بقاء لحد على المرأة وذكر  
 الطحاوي ان الرجال والنساء في قطع الطريق على السواء وفي المضرات وهو  
 خلاف ظاهر الروايات انتهى فكان ظاهر الرواية هو قول محمد من انه لا حد على المرأة  
 ورواه عن الباقر وحمله في المحيط قول الجرح ومحمد حيث قال واما الرجال  
 فلا حد عليهم عند الجرح ومحمد اي سيفط الحد عنهم وقال ابو يوسف عليهم الحد سواء  
 باشتروا معه او لم يباشروا وذكر هشام في نوادره عن ابي يوسف اذا قطع  
 قوم من الرجال الطريق وفيهم امرأة باشرت الفل ولخدت المال دون الرجال  
 اقيم الحد على الرجال دون المرأة وفي السراجية هو المختار وقال محمد يقيم عليها  
 ولا بقاء عليهم وفي التيسوط تابوا وفيهم عبد قطع يد حر دفعه مولاه او فداء  
 كما لو قتله في غير قطع الطريق وهذا لانه قصاص بين العبد والاحرار فبادون  
 النفس فينكح المفع والفداء وان كانت فيهم امرأة فقتل ذلك فاعلها دية اليد  
 في مالها لانه لا قصاص بين الرجال والنساء في الاطراف والواقع منها عمد  
 لا يعقله اما قلة او قطع بعض القافلة على بعض لان الحر واحد وهو القافلة  
 فصار كسارق سرق متاع غيره وهو معه في بيت واحد فلا يجب الحد فاذا لم يجب  
 الحد وجب القصاص في النفس ان قتل عبدا بحديدة او بمنقل عندهما او رد المال  
 اذ اخذه وهو قائم وضانه ان هلك واستهلك او قطع لبل لونهار بمصر او ببيت  
 مصريين وقال الشافعي انه يكون قاطع الطريق بذ لك لوجود حقيقة وعن ابي  
 يوسف انه يجب الحد اذا كان خارج المصر ولو بقرية لانه لا يلحقه القوت لانه  
 محارب بل المحاربة هنا اغلظ من محاربة في المفارقة وعنه انه ان قاتلوا بالسلح  
 في المصر يجرى عليهم احكام قطع الطريق لان السلاح لا يثبت فلا يلحقهم القوت  
 وان قتلوا وانا جرحوا فقتلوا فان كان خارج المصر فذلك الحكم لان القوت لا يلحقهم  
 وان كان في المصر فان كان بالليل فذلك ايضا لان القوت لا يلحقهم وان  
 كان بالنهار لا يجرى احكام قطع الطريق واستحسن المشايخ هذه الرواية  
 وبه يفتى ونحوه ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر

وبقرية ولا في القرية وبقرية ولا بينها لان الظاهر القوت به الا انهم يؤخذون  
 برد المال الى صاحبه ويؤذون بانحبس لارتكابهم الجناية ولو قتلوا فالامر فيه  
 الى الاولياء ومن خفي في المصر غيرة فقتل به اي سياسته وحدا لانه صار ساعيا  
 في الارض بافساد فيدفع شره بالقتل كذا في الزيلعي والاي وان لم يتكرر  
 فقتل بالقتل ففيه الدية على ما قلته لا القصاص على ما سياتي في الجنايات  
 وفي التشبيه اشارة الى انه ليس عين مسئلة القتل بالمنقل كما ظن بل هو مثلها  
 في ثبوت التشبه عند الجرح في العهد حيث كانت الالة فيها قصور بوجوب  
 الرد في انه قصيد قتله بهذا الفعل او قصدا لمبالغة في ايدامه وادخال  
 المصر على نفسه فانفق موته وعدم احتماله لذلك هذا واعلم ان استيفاء  
 الحدود قتلا او غيره الى امراد الامصار والمدن وذلك هو الامام وليس للذي  
 يستعمل على خراج ومحوه استيفاء الحدود وهل للقاضي استيفاؤه ففيه بنا  
 ما بوجوب القصاص وما لا يوجب من الهداية ان من قتل ولاولى له يستوفيه  
 السلطان والقاضي بمنزلة فيه انتهى وفي التناظر خاتمة وللإمام ان يستخلف  
 غيره في استيفاء الحدود انتهى والذي ظهر منه ان للقاضي استيفاء الحدود  
 لانه خليفة الامام الا ان يمنع الامام جراحة عن الاستيفاء ومنه ظهر  
 ضعف ما ذكره في باب الوحي الذي يوجب الحد والذي لا يوجب من  
 البحر من انه ليس للقاضي الحكم با سياسته ثم ذكر في التناظر خاتمة ولا يستعمل  
 الامام اميرا على الجيش الكبير ليدخل على ارض العدو فان كان امير مصر ومكة  
 فغزى بجندة اقام عليهم الحدود وقفى في معسكره كان يقضى في معمره  
 وانما يكون امير مصر انما يعينه الامام غازيا ولو كان مبعوثا من جهة امير  
 المصر غازيا لم يقيم الحدود ثم اعلم ان قطع الطريق يثبت بالاقرار مرة واحدة  
 و ابو يوسف شرط قرنين كقوله في السرقفة الصغرى ويقبل رجوع القاطع  
 كما في السرقفة الصغرى ويؤخذ بالمال ان كان اقرب وثبت الشهادتين ايضا  
 بشهادة اثنين على معانية القطع او الاقرار به فلو شهد احدهما بالمعانية والاخر  
 على اقراره به لا يقتل ولا تقبل الشهادة بالقطع على اب الشاهد وان على وعلى



ابنه وان سفلو لوقالا قطعوا علينا وعلى اصحابنا واخذوا ما لنا لا تقبل لانها شهدا  
لا بنفسها كذا في فتح القدير وقال في التناظر خاتمة وفي نوادر ابن سماعه عن  
محمد اذا شهد الشهور على رجل انه قطع الطريق واخذ المال وقتل ولم يحضر معهم احد  
منهم لم يقيم عليه الحد واعززه انتهى **كتاب السير** جمع سيرة مثل سدره وهي  
الطريقة وفي الشرح يطلق على المغازي الجهاد اي الدماء الى الدين الحق والتمالك  
مع من امتنع عن القبول بالنفس والمال كذا في العناية وقال في المغرب الجهاد  
مصدر جاهدت العدو اذا قاتلته في تحمل الجهاد وبذلك كل منكا جهده اي  
طاقتة في دفع حاجته ثم غلبته في الاسلام على قتال الكفرة انتهى بدء منا  
اي ابتداهم بالقتال وان لم يقا تلونا لان النبي عم كان مأمورا في ابتداء الاسلام  
بالصفح الجليل والاعراض عن المشركين لقوله تعالى فاصفح الصفيح الجليل وقوله تعالى  
واعرض عن المشركين ثم امر بالدعاء الى الدين الحق بالوعظ والمجادلة الحسنة  
لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وتكون عظة الحسنة وجادلهم بالتي هي  
احسن ثم امر بالقتال اذا كان البداية منهم ثم بالقتال في بعض الا زمان بقوله  
تعالى فاذا سلخ الا شهر احرم قاتلوا المشركين حيث وجدتمهم ثم امر بالبدانة  
بالقتال مطلقا في جميع الارمان والامنة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون  
فتنة الى غيظك من الايات والاحاديث المطلقة واستقر الامر عليه فرض  
كفاية اما كونه فرضا فلقوله تعالى قاتلوا المشركين حيث وجدتمهم وقوله  
تعالى فقاتلوا الكفرة وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة وقوله تعالى كتب  
عليكم القتال وهو كره لكم وقوله امرت ان قاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله  
فان قيل هذه الدلائل كلها عامات مخصوصات والعام المخصوص ظني الدلالة  
وبه لا يثبت الفرضية لجيبان الخرج منها من الصبيان والمجانين مخصوص بالعقل  
على ما عرفت في الاصول والتخصيص لا بصيغتها واما خبرها فنفق النص لم يتعلق  
به ابتداء بل يتعلق بمقتداهم كان بحيث يقدر على المحاربة لان النص مقرون بما  
يقينه به كقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقا تلونكم كافة فاذا ران قتالنا  
المأمور به جليل لقتالهم وسبب عنه وكذا قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون فتنة

اي لا تكون منهم فتنة للمسلمين عن دينهم بالاكراه بالمعزب والقتل وكان اهل مكة  
يفتنون من اسلم بالمعزب حتى يرجع عن الاسلام فامر سبحانه وتعالى بالقتال  
كسر شوكتهم فلا يقدر على نفيهم عن دينهم فكان الامر ابتداء بقتال من  
كان بحيث يقدر على المحاربة من المشركين فلم ندخل المرأة لعدم تحمل بنيتها والعبد  
لاستغفاله بخدمة مولاه وفتر عليه حال الاعي والمفقد والاقطع فلا يكون  
من قبيل التخصيص واما الاحاديث الواردة في هذا الباب فظنية الدلالة كونها  
خبر واحد فلا يفيد الفرضية فلا يصح الاحتجاج بها على الفرضية وما قيل من ان  
خبر الواحد اذا نأيد بالكتاب والاجماع يفيد الفرضية فليس بشيء على ما بين في  
الاصول من ان المفيد للفرضية في امثاله هو الكتاب والاجماع المؤيد اسم فاعل  
لا خبر الواحد المؤيد اسم مفعول واما كونه على الكفاية فلان المقصود منه ليس  
بجهد ابتداء المكلفين بل اعراض الدين ورفع شر الكفار عن المؤمنين فاذا حصل  
ذلك بالبعض سقط عن الباقيين كصلوة الجنازة المقصود منها قضاء حق  
الليت ولان الجهاد ما فرض لعينه لانه عبارة عن تحريب البدن والبلاد والضر  
والنهب ولا حسن فيه حتى يكون مأمورا بل الحسن بمعنى لازم له في الحاج  
صادق عليه وهو اعلاء كلمات الله تعالى واعزاز دينه ثم فسره بقوله  
اذا قام به بعض في كل زمان يسقط عن الكل لحصول الحق بالبعض وان تركه  
الكل اثموا الزكهم فرضا عليهم ولا يجب على صبي لان الصبا مظنة المرحمة لعدم  
القدرة عليه غالبا وامرأة وعبد لما ذكرناه من ان المرأة لا تحمل بنيتها والعبد  
مشتغل بخدمة مولاه وكذا الزوجة مشغولة بخدمة الزوج وحق العبد  
مقدم على حق الله تعالى كحاجة العبد اليه وانه تعالى واعى ومقعد واقطع  
لعدم قدرتهم عليه فان هم العدو اي الكفار على نفر من نفرنا ففرض عين وان  
كان المستنفر عدلا او قاسما على من فر من العدو وهو يقدر عليه واستدلوا  
عليه بقوله تعالى انكروا خفافا وثقالا الاية واختلفوا في تفسيره قيل المراد  
به ركبانا ومساة وقيل سبانا وسيوخا وقيل غرايا ومنزوجين وقيل  
اغنياء وفقراء وقيل المراد كل من هذه الاحوال اي انكروا مع كل حال من هذه الاحوال



واما من وراءهم ببعد من العدو فهو فرض كفاية عليهم الا اذا اجتمع اليهم بغير القرب  
عن المقامة معهم او بالتكاسل منهم في بصير فرض عين على من يليهم ثم وثم على جميع  
اهل الاسلام شرقا وغربا على هذا التدرج فتخرج المرأة والعبد بدان الزوج  
والمولى لانه صار فرض عين على الكل وحق الزوج والمولى لا يظهر في حق فرض  
العين كما في الصلوة والصوم وفيه اشارة الى انه لا بصير فرض عين على  
الصبي والاعمى والمقعور والا قطع اصلا لعجزهم وكراهة الجمل وهو بضم الجيم وسكون  
العين ما يجعل للعامل في عمله والمراد به هنا ما يجعله الا امام للفراة على الناس  
بلا طيب انفسهم لتيقوى به الذين يخرجون الى الجهاد من الكراعي والسليح وغير  
ذلك من النفقة والزاد وانما كره ذلك لانه يشبهه الجحمة وحقيقة الاجرة  
فيه حرام ما يشبهها يكون مكروها انما كره ذلك ان كان للفراة في اي بيت  
المال وهذه مال مأخوذ من الكفار وبغير قتال كالتخارج والجزية واما المأخوذ  
بقبال فيستحق غنمة والا اي وان لم يكن في بيت المال في فلا يكره لما فيه من دفع  
الضرر الاعلى بارتكاب الادنى ويؤيده ان النبي لم يخذ درعا من صفوان  
وكان عمر بن الخطاب عن ذي الخليله وبعثي الشاحص فرضن القاعد والخاصم  
ندعوهم الى الاسلام فان اسلموا فيها ولا نقرضهم لقوله عم امرت ان اقاتل الناس  
حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث والا فالى الجزية وبه امر رسول الله عم امراء  
البحر ولا نه اخذ ما ينتهي به القتال فيجوز لقوله تعالى فاتلو الذين لا يؤمنون  
بالله الى ان قال حتى يعطوا الجزية عن يد ان كانوا من اهلها اي من اهل الجزية  
بان لا يكون من المرتد وعبد الاوثان من العرب لانه لا يقبل منهم الا الاسلام  
لقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون ويبين لهم قدرها اي قدر الجزية ومقاييس  
وحمل ما يجب على ما سببا في بيانها فان قبلوا اي الجزية ظلم ما لنا وعليهم ما علينا  
لقولنا اي ما نلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فلم منه ان  
المراد بالنا غير العبادات لانهم لا يكلفون بها الا بعد قبول الاسلام حقيقة  
وحرم قتال من لم تملكه الدعوة قبل ان يدعى لقوله عم في وصية امراء الاجناد  
فادعهم الى شهادته ان لا اله الا الله ولا نهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين

لا على سلب الاموال وسبي الرزاري فلعلمهم يجيبون ولو قاتلهم قبل الدعوة انهم  
لما روى انه عم بعث عليا في سيرته وقال لا قاتلوهم حتى تدعوهم الى الاسلام  
ومع هذا لو قاتلهم قبل الدعوة واتفق شيئا من نفس او مال لا غرامة على المتلف  
لعدم عصمتهم بالدين او الدار فصار كفيل الصبيان والنسوان في دارهم وعلم  
ان العلماء اختلفوا في ان الصبي العاقل ومن بلغ ومات في زمن الفترة او في  
شاهق الجبال قبل بلوغ الدعوة هل هم معذرون ام لا فذهب الاشاعرة الى  
انه لا يقدر ايمان الصبي العاقل ما لم يبلغ ولا كفر اهل الفترة وشاهق الجبل بل  
هم معذرون ولا يعتدون اذ لا تقديب حق ببعث الله رسولا وبلغه  
وهو المروي عن ائمتنا في فنهم يقض قاتلهم وان قبل الدعوة وذهبت  
طائفة الى انهم مكلفون بالايمان بمجرد عقولهم حتى لو لم يعتقدوا ايمانا ولا كفرا  
يعتدون فنهم لا يقض قاتلهم اصلا وقال مشايخنا اختيارا بالتوسط  
بين هذين الموضعين انهم ليسوا بكافرين بالايمان بمجرد عقولهم ولا بمعذرين  
مطلقا بل هم لا يخلو اما ان وصفوا ايمانا او كفرا واعتقدوه او لا هذا ولا  
ذاك فان وصفوا بالايمان واعتقدوه فهم مؤمنون وان وصفوا بالكفر  
واعتقدوه كفار وان لم يصفوا شيئا منها ولم يعتقدوه بل هم يراع اعتقاد  
واحد منها فان وجدوا زمانا يسع الجزية والاستدلال على وجود المصانع  
والايمان به ولم يؤمنوا به فهم من اهل النار وان لم يجدوا زمان الجزية والاستدلال  
بان بلغ فمات فهم معذرون واختلفوا في تقدير مدة الجزية والصحح انها مقدرة  
في علم الله تعالى بقدر حال كل شخص وهذا هو المشهور عند مشايخنا واختاره  
في الاسلام وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بمجرد العقل  
مروى عن ابي جح وذكر الحاكم الشهيد في المستوفى عن ابي يوسف عن ابي جح انه قال  
لا عدل لاحد في الجمل بخلافه وعن ابي منصور المازني ان الصبي العاقل يجب  
عليه معرفة الله تعالى بكافة عقلة لانه والبالغ سواء في ذلك وانما عذر في  
عمل الجوارح وانه لو لم يبعث رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقولهم وتفصيل  
هذه المسئلة ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في العقائد وبطلب منه



ونذب دعوة من بلغت مبالغة في الانذار لان النبي عم اذا قاتل المشركين دعا  
ثم استغل بالصلوة ثم جدد الدعوة وانما لا يجب ذلك لان النبي عم اغار على  
بنو المصطلق وهم غاطلون وهذه الدعوة معتدة بان لا تضمن ضررا بان يعلم  
انهم بالدعوة يستعدون او يحتملون او يتحصنون ويعرف ذلك بما يظهر من  
احوالهم فان ابوا عن الاسلام او الجزية نستعين بالله تعالى ونقاتلهم هكذا روى  
عن النبي عم منسب الملقب لان النبي عم نصبها على الطائفة على ما في الترمذي  
والخريفي لان النبي عم احرق البويرة على ما روى السنة في كتبهم عن ابن عمر  
والنزيدي اي باجرا الماء وقطع الاشجار والزرع والحاصل الحاق الكتب اليهم وكسر  
سكنهم والقبض عليهم وتفرق جميعهم وجميع ذلك يحصل بما ذكرناه من الخبر  
والنزيدي والقطع فيكون مشروعا فنفعله ونزيمهم وان وصله نرسوا باسارى  
المسلمين او صبيانهم او كان فيهم تاجر مسلم فانا نزيمهم سواء علمنا انا ان كففت  
عن زميم انهم المسلمون او لم نفعل ذلك الا انا لم نقتصد المسلمين بالرمي بل ونقتصد  
اي الكفار به اي بالرمي لانه ان تغدر القيتز وفلا فلقدا مكن قصدا فالطاعة  
بحسب الطاقة وقال مالك والنسائي ولعمري لا يجوز زميم في صورة الترس  
الا اذا كان في الكف عن زميم في هذه الحالة لتهزام المسلمين وهو قول الحسن  
بن زياد فان رموا فاصيب احد من المسلمين فغدر الحسن بن زياد فيه اذ دبه  
والكفارة وعند الشافعي فيه الكفارة قول واحد وفي الردية قولان وقال  
ابو اسحق ان قصده بعينه لرمه الدين علمه مسلما او لم يعلم لقوله عم ليس في  
الاسلام مفرج وان لم يقصده بعينه بل رمى الى الصنف فاصيب فلا دية عليه  
اما الاول فلان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا ترى ان  
للامام ان لا يقتل الا سارى لمنفعة المسلمين فكان تركه لعدم قتل المسلم اولى  
لان مقتله قتل المسلم فرق مصلحة قتل الكافر ووجه الاطلاق وهو قولنا  
امرنا الاولانا امرنا بقتالهم مطلقا ولو اعتبر عدم اسير مسلم فيهم اسند باب  
الحج والاداء حصنا ماء ومدنية فلما تخلص اسير مسلم فلزم من افتراض القتال  
مع الواقع من عدم خلوص حصن او مدينة مادة اهدار اعتبار وجوده فيه وصار

كرههم مع العلم بوجود اولادهم ونسائهم فانه يجوز اجاعا مع العلم بوجود من لا يحمل  
قتله فيهم واحتمال قتله وهو لك مع غير ان الواجب ان لا يقصد بالرمي الا الكافر  
لان قصد المسلم بالقتل حرام بخلاف ما اذا لم يفترض وهو ما اذا فتحت البلدة فان  
وجود مسلم فيهم ليس بمبرور قال محمد اذا فتح الامام بلدة ومعلوم ان فيها مسلما  
او ذميا لا يحمل قتل احد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم والذي الا انه قال ولو خرج  
واحد من عرض الناس حل اذن قتل الباقين فجواز كون المخرج هو ذلك فصار  
في كون المسلم في الباقين شك بخلاف الحالة الاولى فان كون المسلم والذي  
فيهم معلوم بالفرض فوق الفرض الثاني ان في زميم دفع الضرر العام بالذبح  
عن بيضة الاسلام وقتل الاسير المسلم والتاجر المسلم ضرر خاص ودفع  
الضرر العام باثبات الضرر الخاص ولحبقا ذابوا حجب الرمي بهم فما اصبناه  
منهم لادبته له علينا ولا كفارة لان الغرامات لا تقرب بالفروض مكن مات من  
تفرق القاضى اوحده فانه لادبته فيه على القاضى لان القضاء بذ لك وقض  
عليه فلا يتقيد بشرط السلامة والا امتنع عن الاقامة وهذا بخلاف المقتل  
حالة الخمسة لانه لا يمنع عن الاكل مخافة الضمان لان في الامتناع هلاك  
نفسه والضمان اخف عليه من هلاكها فلا يمنع بل يأكل ويضم ما اكله  
واما الجهاد فبقى على اطلاق نفسه فيمنع حذرا عن الضمان ولو جبنه والحاصل  
ان الجاهل يقدم على الاكل عند الخمسة وان كان فيه الضمان لان فيه احياء  
نفسه وهو منفعة عظيمة يحتمل بسببها بدل الضمان واما الجهاد فبقى على  
اتلاف نفس سوار الكفار وقد يكون فيها مسلم فلو اوجبنا الضمان بقتالهم  
لا منغوا عن الجهاد والذي هو الفرض وذلك لا يجوز كما لا يجوز اجاب  
الدين والكفارة على الامام والقاضى فيما اذا مات الرائي من الكفر ويكره اخراج  
النساء والمصاحف في سيرة اي جماعة قليلة لا يؤمن عليها اي على تلك السيرة  
لما فيه من تفرضا على الصنيع والفضيحة وتعرض المصاحف على الاستحقاق  
فانهم يستحقون بها مقابلة المسلمين لانه عسكر يؤمن عليه لان الغالب  
فيه السلامة ولا يكره دخول مستن من اي منا اليهم بمصحف ان كانوا اي الكفار يعرفون



العهد لان الظاهر عدم الغرض والنجار يخرج من في العسكر العظيم لاقامة عمل  
 بلبق بين كالبطن والسقي والمدوات ونهى عن القدر والغلول والمثلة لقوله عم  
 لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ورواه جماعة الغلول السرقة من الغنم والقدر  
 لحيانة ونقض العهد والمثلة المروية في الصحيحين وغيرها في قصة العريانيين  
 مسنوخة بما دوننا وروى قتادة عن ابن سيرين ان قصة العريانيين كانت  
 قبل ان تنزل الحدود وقال موسى بن عبيدة ذكرنا ان النبي عم بعد قصة  
 العريانيين عن المثلة بالاية التي في سورة المائدة قال ابن شاهين حديث  
 النبي في المثلة ينسخ كل مثله هذا عندنا وهو قول الشافعي وقال جماعة منهم  
 يجوز انها ليست بمسنوخة وما وقع على العريانيين وقع على سبيل الاقتصاد  
 منهم لما فعلوا راعي النبي عم وقال جماعة ان المثلة بمن مثل جزاء ثابت لم ينسخ  
 والمثلة بمن استحق القتل لا عن مثله حرام لانها مسنوخة لان هذه المثلة  
 لم تشرع الا حتى تنسخ وما وقع للعريانيين كان جزاء ينسخهم بالرعي قلنا ان قوله  
 عم ولا تمثلوا على ما ذكرناه من جماعة وان كان مناخر عن مثله العريانيين  
 كما قال ابن عبيدة فظاهر انها مسنوخة وان كان لا يدرى ناريجته فتيعارض  
 محرم وبسبب خصوصاً والمحرّم قول فتقدم المحرم وكلما تعارض بضآن ورجح  
 احدهما فمضى الحكم بنسخ الآخر وفي المصباح مثلث بالقتل مثلاً من بابي قتل  
 وضرب اذا جد عنه فظهر اثار فعلك عليه تنكيلا والتشديد مبالغة والاسم  
 المثلة على وزن غرة انقفاً قبل ان من جنى على جماعة جنائيات متعددة ليس  
 فيها قتل بان قطع انف رجل واذا في رجل وفقاء عيني رجل وقطع يدي آخر  
 فلا شك انه يجب القضاء لكل واحد ادا حقه لكنه يجب ان يتأني بكل قصاص  
 بعد الذي قبله الى ان يبرأ منه وهذا ليس الامثلة فكيف يصح القول بسنخها لجيب  
 بان هذا مثله ضمناً لا قصداً وانما يظهر اثر النسخ فيمن مثل لشخص حتى قتله فمقتضى  
 النسخ ان يقتله به ابتداء ولا يمثل به كذا في فتح القدير ونهى ايضا عن قتل  
 امرأة او غير مكلف كالصبيان والجانين او شيخ لولي او معقداً او قطع اليمنى  
 للنهي عن كل ذلك الا ان يكون احدهم قادراً على القتل او ذاراً في الحرب او ذماً

يبحث به او مكافئ بقتل لوجود المبيع وهو القدرة على الحرب عندنا الا ان الصبيات  
 والجانين يقتلان مادام قاتلين دفعا لشرها وغيرها لا باس بقتله بعد الاسير  
 لكونه اهلاً للخطاب عن قتال كافر لقوله تعالى وصاحبها في الدنيا معروفاً  
 ولانه يجب عليه اجاؤه بالانفاق فينا فضله الاطلاق في افتائه بل يابى  
 الابن بقتله غيره لحصول الحق بقتل غيره من غير افتائه الاثم والحمد والام والحدة  
 في حكم الابن في هذا الا ان فقد الاب قتله ولا يمكنه دفعه الا بالقتل  
 في يجوز قتله به لدفع شره وتخليص نفسه لانه لو كان الاب مسلماً وقصد  
 قتل ابنته وشهر عليه سيفه ولا يمكنه دفعه الا بقتله فانه يقتله لتفنية طرفها  
 لدفع شره وتخليص نفسه فيها اولاً ولو كانا في سفر وعطشا ومع الابن ماء  
 يكتفي لهما احدهما كان الابن شربه ولو كان الاب يموت عطشا ولو سمع اياه  
 الكافر يذكر الله ورسوله لسوء يجوز له قتله ولا يكره للاب قتل ابنته المشرك  
 وكذا سائر القربايات عندنا كالتعم ولخال يباح قتلهم كذا في فتح القدير ولما ذكر  
 كيفية الجهاد شرع في بيان الصلح معهم فقال ويجوز صلحهم ان كان الصلح مصلحة  
 لنا لقوله تعالى وان جنحو اليك التسليم فاحج بها ووراع رسول الله عم اهل مكة عام  
 الحديبية على ان يضع الحرب بينهم عشرين سنة ولان المصلحة جهاد معنى  
 بعد ان كان خيراً للمسلمين لان المقصود وهو دفع شرهم حاصل به ولا يقتصر  
 الحكم على المدة المروية لتقدي المضي الى ما زاد عليها ويجوز لخذ مال الاجرة اي لاجل  
 الصلح لانه لما جاز بغير مال فيما مال اولي كنهه ليس على اطلاقه بل انما يجوز ان كان  
 لنا به حاجة لانه لو لم يكن لنا به حاجة لا يجوز لانه ترك الجهاد صورة ومعنى  
 بخلاف ما اذا كان لنا حاجة بالمال لانه جهاد معنى وهو اي المال لما خوز منهم  
 صلحاً كالحزبية لانه اخذ بقوة المسلمين فيصرف الى مصارف الجزية وهي المقاتلة وغيرها  
 ما فيه صلاح عامة المسلمين على ما سباني بيانه في فضل الجزية ان كان  
 الصلح واخذ المال قبل النزول بسلاحهم وذلك بان ارسلوا سوار قبل ان يدخل  
 المسلمون دارهم لانه لا يكون الاخذ بقوة المسلمين لا بالهزم والغلبة فيصير  
 كالحزبية فيصرف مصارفها وكالتى اي الغنية لو بعدة اي بعد الدخول بدارهم لانه



ح يكون الاخذ بالهترو القلبية معنى فيكون غنية فياخذ الامام حسنه و يقسم اليه  
بنهم و دفع المال من ايصالحوا لا يجوز لما فيه من الحاق الذلة للمسلمين واعطاء الدنيا  
للدن الا خوف الهلاك لان دفع الهلاك واجب باق طريق يمكن فانه اذا لم يكن بالمسلمين  
قوة ظهور عليهم واخذوا انفسهم واموالهم فيجب عليهم دفعه ويصالح بصفة  
المجهول المرتدون لان الاسلام خرجوا منهم فجاز تأخير قتالهم طمأنينة اسلامهم  
بدون اخذ المال فامرات اخذ الجزية منهم لا يجوز بل ليس لهم الا الاسلام والسيوف  
وان اخذ لا يريد لانه مال غير معصوم ثم اى بعد ان وقع الصلح ان ترجع التبت اى  
نقض العهد يبتدئ اليهم اى رسل اليهم خبر التفتق ثم يقاتل محرز عن القدر وقد  
قالهم في العهد وفاء والاصل فيه ان البقيع يبتدئ المصالحه التي كانت  
بنية وبين اهل مكة ولان المصلحة لما بتدلت كان التبت جهادا وكان ابقاء  
العهد ترك الجهاد صورة ومعنى وهذا لا يجوز ولا بد من اعتبار مدة يبلغ التبت  
الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمعنى مدة يمكن ملكهم بعد حمله بالتبت من انفاذ الخبر  
الى اطراف مملكته لان بذل التبت القدر ولا يجوز ان يفار على شئ من بلادهم  
قبل معنى تلك المدة ومن بداهتهم بخيانة بان دخل جماعة منهم بغير اذنتهم  
فقطعو ارضين المسلمين فقتل فقط لان فلتهم لا يلزم غيرهم ما لم يكن باذن ملكهم  
او جميعهم وان باتفاقهم او باذن ملكهم فقتل الجميع بلا تبت لانهم صاروا نافقين  
للعهد فلا حاجة الى نقضه منا ولا يباع منهم سلاح ولا خيل ولا احد يد للمنى  
عنه ولانه تقوية لهم فيضع من ذلك ولو بعد الصلح لانه على شرف النقض او التفتق  
وهذا هو القياس في الطعام والثوب ايضا لتقويتهم بها ايضا الا اذا تركاه بالنفس  
لان البقيع امرهم ان يبيع اهل مكة وهم خرب عليه ولا يجوز اى لا يبعث اليهم  
شئ ما ذكرنا روبا وذكرنا وصح امان حريرة كافر واحد او جماعة او اهل  
حصن او مدينة وحرمة بعد امانتهم قتلهم لقوله عم المسلمون نيكافى وماؤهم  
ويسعى بذمتهم ادناهم اى يعطى الامان اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل الحرب  
فيما فونه اذ هو من اهل المنعة بالقتل او بالسبب فيتحقق الامان منه لملاقاة  
محله ثم يتعدى منه الى غيره فان كان فيه اى في امانهم هذا ضرر لم يبتدئ اليهم

حذرا عن القدر وادب اى من يعطى الامان لسبقه الامام ولنى امان ذى لا تهامة  
بهم ولعدم ولايته على المسلمين او اسير او تاجر عندهم لانها مشهورة ان تحت ايديهم  
فلا تخافونها والامان يخفى بحمل الخوف ولا تهم كلما اشتد عليهم الامر يجدون  
اسيرا او تاجرا فيختصمون بامانه فلا يفتح باب الفتح وكذا اى لنى امان من اسلم  
في دار الحرب ولم يهاجر اليها لما ذكرناه او يحجون اى لنى امان يحجون لا يعقل  
الاسلام بالاتفاق لعدم خوفهم منه واما المحجون الذى يعقل الاسلام فهو  
بمنزلة الصبي الذى يعقل على ما في البقيين او صبي عاقل للاسلام لان  
الغير العاقل مثل المحجون الذى لا يعقل الاسلام او عبد مسلم لان امان الكافر  
لا يصح لعدم ولايته كافر على مسلم والامان من باب الولاية غير ما ذونين  
اى كل من القبي العاقل للاسلام والعبد المسلم بالقتال لانها لو كانا مادونين  
بالقتال فامانها صحيح بالاتفاق في العبد وعلى الاصح في الصبي هذا  
عند ابي ح وعندهم يجوز امانها وان كانا محجورين والشافعي ومالك مع  
في العبد و ابو يوسف معه في رواية الكرخي واختاره القدوري  
في شرحه وفي رواية الطحاوي انه مع ابي ح ولما ما رواه ابو موسى  
الا شعري مرفوعا امان العبد امان ولانه مؤمن وذو قوة يمنع بها ويضرب  
غيره فيصيح امانه كما ذون له في القتال وكالمؤيد من الامان وهو عقد  
الذمة فان العبد المحجور اذا عقد الذمة لاهل مدينة صح ولزم وصاروا  
اهل ذمة والمؤقت من الامان اولى منه بالصحة فان قبل لوصح امان المحجور  
بحاذا مقاتلته بالسيف عند الاختيار كنه لا يجوز قلنا انما لا يملك ذلك  
لتعريض منافعه الملوكة لمولاه على الفوات بان يقتل وهذا المعنى منتف  
في الامان لانه بالقول لا بالقتال بالسيف ولا يبح انه محجور من القتال  
فلا يصح امانه لانهم لا يخافون منه فلم يلاق الامان محله وهو الحائز من  
المؤمن ولان الظاهر لا مصلحة في امانه لان الظاهر يخفى لان معرفة  
المصلحة في الامان انما تقوم بين يباشر القتال وهو لما ذون له في القتال  
لانه ادري بالامر من غير التماس له وفي خطائهم سدد باب الاستغنام



على هؤلاء وعلى المسلمين فلم يعرف عن الخصال التي بها احتلوا اراجا بخلاف العبد المأذون  
 له في القتال لتحقيق الخوف منه وفي امانه مصلحة ايضا لكونه ادرى بالقتال  
 ويجوز ان الامان المؤيد باعطاء الجزية بمقتضى الذمة لانه خلق عن الاسلام  
 فهو بمنزلة الدعوة الى الاسلام وذلك جائز لكل مسلم عبد كان او حرا باب  
**الثاني** ما فتح الامام عنوة اي فراقته بين المسلمين واعلم ان اهل  
 مدينة من مدائن اهل الحرب اما ان اسلموا قبل ظهور المسلمين عليهم او اسلموا  
 بعد ظهور المسلمين عليهم او لم يسلموا بعد ظهورهم عليهم فعلى الاول كما نزل الحرار  
 لا سبيل عليهم ولا على اولادهم ونسائهم واموالهم لوجود العاصم وهو الاسلام  
 ويوضع على اراضيهم العشر دون الخراج لانه ابتداء توظيف على المسلم وكذا لو  
 صاروا اهل ذمة قبل الظهور عليهم لان الذمة خلقت عن الاسلام في حق  
 الاحكام التي ذكرناها الا ان ههنا يوضع على اراضيهم الخراج لانه ابتداء توظيف  
 على الكافر وعلى الثاني فالامام بالخيار ان شاء قسم دوابهم واموالهم بين  
 الفاتحين بعد اخراج الكفن ويضع على اراضيهم العشر وان شاء من عليهم فسلم لهم  
 رقابهم ووزارهم واموالهم كما فعل رسول الله ص ان شاء استرقبهم وقسمهم  
 واموالهم بين الفاتحين بعد اخراج الكفن كما فعله ص بخيبر ويضع على الاراضي  
 العشر وان شاء قتل الرجال وقسم النساء والاموال بالتدري بين الفاتحين  
 بعد اخراج الكفن ويضع العشر على الاراضي وان شاء من عليهم برقابهم ونسائهم  
 ووزارهم واموالهم ووضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر  
 باهل سواد عراق وان شاء قسم الكل بين الفاتحين وترك الارضين وجعلها  
 بمنزلة الوقف على المقاتلة ابدان وان شاء لخرجهم منها ونقل اليها قوما لحرب  
 من اهل الذمة وجعلها خراجية خراج مقاسمة او مقاطعة فيصرف خراجها  
 الى المقاتلة كذا في الخاتمة ومراة بالارض المجعولة بمنزلة الوقف هي التي سبوا  
 بارض المملكة وهي لبث بعشيرة ولا خراجية على ما سيأتي بيانا ولا ينظر في  
 وضع الخراج على اراضيهم الى الماء الذي يسقي به اهلهم ماء العشر كماء السبا والعيون  
 والادوية والابار او ماء الخراج كالانهار التي تنبعثها الا عاصم على ما سيأتي بيانا

ثم ان عليهم ابرقابهم وارضيتهم فقط وقسم سائر اموالهم بين الفاتحين فهذا جائز  
 مع الكراهة الا ان يدفع اليهم من المال قدر ما يتمكنون به من اقامة العمل والتفقه  
 على انفسهم وعلى الاراضي الى ان يخرج القتل والا فهو مكلف بما لا يطاق واما  
 برقابهم مع المال دون الارض وارضيتهم فقط فهذا ان كفتان لا يجوز لانه  
 اضار بالمسلمين بردهم حربا علينا الى دار الحرب واما ان الذي يجوز بذكر كراهة  
 فهو ان عليهم برقابهم وارضيتهم واموالهم بوضع الجزية على رؤسهم والخراج على  
 اراضيهم واليه اشار بقوله او اقر اهلته عليه اي من عليهم الامام برقابهم  
 ونسائهم ووزارهم ودورهم وعقارهم وارضيتهم واما المنقول المجرد فلا يجوز  
 لمن برده عليهم بما نال لهم ورود الشرح به وقال الشافعي لا يجوز الكفر  
 بالعتق ايضا لما فيه من ابطال حق الفاتحين عندهم وملكتهم عندنا فلا يجوز  
 من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام  
 ان يبطل حقهم فيها راسا بالقتل ولنا ما روي ان عمر بن الخطاب فتح سواد العراق من  
 على اهلها وترك دورهم وعقارهم في ايديهم وضرب الجزية على رؤسهم  
 والخراج على اراضيهم ولم يقسمها بين الفاتحين ولان فيه نفع المسلمين لانه لو قسمها  
 بين الفاتحين استنقلوا بالزراعة ومحوها وفقدوا عن الجهاد فيفلبهم العدو  
 وربما لا يهتدون لذلك العمل ايضا واما ان تركها في ايديهم وهم عارفون  
 بالاعمال صاروا كالاكرام لهم والخراج وان قل حاله لكنه حلل دوابه سبينا  
 ووضع الامام بعد المن عليهم بما ذكرنا الجزية عليهم اي على رؤسهم والخراج على  
 اراضيهم سواء كانت مسقية بماء العشر او بماء الخراج على ما ذكرناه في يكون  
 اراضيهم ملوكة لهم كسائر املاكهم والاصل فيه ما روينا ولان وضع الخراج  
 ابتداء البق بجا لهم لما فيه من معنى العقوبة وقالوا الاول اي التقسيم اولى عند  
 حاحه الفاتحين والثاني اي المن عليهم بما ذكرناه اولى عند عدم الحاجة ليكون  
 رخصة لهم في الثاني من الزمان وقتل اي الامام الاسرى جمع اسير  
 والاصل فيه انه عم فقل ذلك ولان فيه حسم مادة القتال وهذا ان لم يسلموا  
 والا فلا قتل عليهم لان الاسلام عاصم لهم واسترقبهم كما فيه من دفع شرهم مع



وفور المنفعة لأهل الإسلام وإن أسلموا بعد ذلك لم يسيط عنهم الرقبة على ما سياتي  
بيانه أو تركهم أحراراً دمة للمسلمين هكذا فعله عمر لا مشركي العرب والمتردين أن  
لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وإسلامهم أي إسلامهم لا سري بعد استرقاقهم  
لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن قبل الأخذ بالاستيلاء عليهم لأن استرقاقهم  
جزاء لكفرهم الأصلي وقد انقضى موجباً ولكم بعد بثوته لموجب لا يخرج في  
بقائه إلى سبب سبق ولا يجوز ردهم أي الأسارى إلى دارهم لأن فيه تقويتهم  
على المسلمين ولا آمن أي ترك الأسارى بلا حظ شيء منهم لأنه بالأسروا لغير ثبت  
حتى الاسترقاق فيه فلا يجوز استقاطه بلا منفعة وعوض وما روى أن  
رسول الله عم من على بعض الأسارى يوم بدر وهو قول الشافعي مشوخ  
بقوله فعلى أقتلوا المشركين حيث وجدوهم ولا الضرار بالمال أي لا يجوز  
إطلاق الأسارى بل أخذ المال منهم لما فيه من تقويتهم ولأنهم ربما يعودون  
علينا حرباً هذا في المشهور من الرواية من أصحابنا وقيل لا بأس به عند الحاجة  
إليه وهو رواية السير الكبير ويجوز الفداء بالأسارى بأن يعطى أسارىهم  
ويؤخذ منهم أسارى المسلمين عندها ولا يجوز ذلك عند الجح كالفداء بالمال  
لأن فيه تقوية لهم ورفع شرهم خير من استخلاص أسيرنا لأنه إذا بقي في  
أيديهم كان ابتلاء في حقه خير مضاف إلى البنا والاعانة بدفع أسيرهم إليهم  
مضاف إلى البنا لأنهم ربما يعودون علينا حرباً ولها أن فيه تخليص المسلم وهو  
أول من قبل الكافر والانتفاع به وهو قول الشافعي وتذبح مواش شق نقلها  
إلى دارنا وخرق أي خرق بعد الذبح بالنار لما فيه من الإضرار بهم وكسر  
شوكتهم والذبح لغرض صحيح غير الأكل جائز وأما الخبز قبل الذبح فيخرجنا من  
لحمه منه ولا مقتر بقطع قوائمه لما فيه من المثلة المتخفا وعن مالك أنه يفرق  
لما روى أن جعفر بن أبي طالب عقر فرسه قلنا ذلك كان لظنه عدم الفتح  
في تلك الوضعة فحسب أن ينال المشركون فرسه ولم يتمكن من الذبح ليقتر  
نحوه بالتفعل بالفتال أو كان ذلك قبل نسخ المثلة أو قبل علمه بسنها <sup>مصل</sup>  
أنا نذبح مواشيهم شق نقلها وخرق بعد الذبح ولا تعقران أمكن ذلك والآ

نقورها ولا تتركها خلفاً للشا فقي قال تتركها ولا نقورها ويجزى سلاح شق نقلها  
لما ذكرناه وما لا يجوز منه يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار ابطلا  
للمنفعة عليهم ولا نفسم غنيمه في دار الحرب حتى يخرج إلى دار الإسلام وقال  
الشافعي لا بأس بذلك إذا انهزم الكفار وعربا يوسف الاحتيا أن لا يقبها  
حتى يحرقها بدار الإسلام ذكره الكرخي ثم اصل هذا الخلاف أن الملك للغانين  
لا يثبت قبل الإحراز بدار الإسلام عندنا وعندنا يثبت بهزيمة الكفار كذلك  
الهداية وغيرها وأورد عليه أن حقيقة مذهب الشافعي أن الملك يثبت  
للفاتح بلحدا من أين أمّا بالقسمة حيث ما كانت أو بلختيار الفاتح الملك وليس  
هو قائم أن الملك يثبت للغانين بهزيمة الكفار كما نقلوا عنه وعندنا لا يثبت  
إلا بالقسمة في دار الإسلام فلا يثبت بالاحراز بدار الإسلام ملك لأحد  
بل يملكه حق الملك حتى لو اعتق واحد من الغنائم عبداً بعد الإحراز بدار  
الإسلام قبل التقسيم لا يعتق ولو كان هناك ملك مشترك يعتق يعتق الشريك  
ويجزي فيه ما عرف في حق اعتق الشريك ويبقى على هذا الأصل مسائلاً منها  
لو وطئ بعض الغنائم في دار الحرب واحدة من السبي فولدت فادعاه  
يثبت نسبته عنده لا اختياره الملك وعندنا لا يثبت نسبته وعليه العقر  
لأنه لا يحد لبثوت سبب الملك وتقسيم الجارية والولد والعقربين جماعة  
المسلمين وكذا لو استولدها بعد الإحراز بدار الإسلام قبل القسمة لا يثبت  
نسبه عندنا وإن تأكد الحق لأن الاستيلاء يوجب حق العتق وهو لا يكون  
إلا بعد قيام الملك في المحل بخلاف استيلاء جارية الابن لأن له ولاية  
الملك فيملكها بناء على الاستيلاء وليس له هنا حق تملك الجارية بدوت  
رأى الإمام نعم لو تمت على الرابات والعراقة فوفقت جارية بين أهل رابة  
صح استيلاء لحدوم لها فانه يصح عتقه لأنها مشتركة بنيه وبين أهل تلك  
الرابة شركة ملك وعتق أحدها شركاء فاذكس هذا إذا كانوا قتلوا حتى يكون  
الشركة خاصة أما إذا كثروا فلا لأن بالشركة العامة لا يثبت ولاية العتاق  
واختلفوا في حد القليل قبل مائة وقيل أربعون وفيه أقوال آخر وفيه المبسوط



والاول ان لا يوقت ويجعل موكولا الى اجتهاد الامام ومنها جواز بيع الامام لبعض  
 الغنيمة في دار الحرب وعدم جواز بيعه لا عندنا بناء على الاصل المذكور  
 ومنها لومات بعض الفزاة او قتل في دار الحرب يورث سهمه عندنا ويورث  
 عنده فان قيل فمقران الملك عنده يثبت باحد الامرين بالقسمة او باختياره  
 الملك ولم يوجد شيء منها في موات او قتل في دار الحرب قبل القسمة واختياره  
 الملك فكيف يورث عنده والارث لا يجري الا في الملك قلنا الحق المؤكد يورث  
 بالانفاق بيننا وبينهم حتى الرهن والرد بالغييب بخلاف الحق الضعيف كالشفعة  
 وحيار الشرط والغنيمة حتى مؤكدا للغانين بجر الهزيمة عندهم حتى صرح منه الملك  
 فصح ثوريته بناء على ناكده بالهزيمة كما صرح ثوريته عندنا اذا مات في دار  
 الاسلام قبل القسمة لتاكده بالاحراز بدار الاسلام واما قبل الاحراز بدار  
 الاسلام حتى الملك فيه ضعيف حتى جاز تناول الطعام في دار الحرب  
 بل ضرورة ولم يضمن ما تلف فيه من الغنيمة ولم يورث ومنها لو حتى المدد في  
 دار الحرب قبل التقسيم نشارك عندنا لا عنده للتاكيد عنده بالهزيمة وعدم  
 التاكيد عندنا وانما الثابت للفزاة عندنا بعد الهزيمة حتى الملك لا حتى الملك  
 ولهذا اى يثبت حتى الملك لهم لو اسلم الاسير قبل الاحراز بدار الاسلام لا ينفق  
 وكذا ارباب الاموال اذا اسلموا بعد اخذ اموالهم قبل الاحراز بدار الاسلام  
 وقبل اخذ انفسهم لا يملكون شيئا منها بل هم من جملة الفزاة في القسمة وفي  
 الاستحقاق بسبب الشركة في الاحراز بدار الاسلام بمنزلة المدد ومنها لو انه  
 لو تلف واحد من الفزاة بيننا من الغنيمة في دار الحرب لا يضمن عندنا ويضمن  
 عنده ثم وفيه قول الثاني ان سبب الملك وهو الاستيلاء قد تحقق وسم  
 بالهزيمة لانها قد ورد الاستيلاء على مال مباح فيملكه ولانه عم قسم عنا ثم  
 حين في دار الحرب قلنا لا نعم ان سبب الملك ثم بالهزيمة وانما ان لو ثبت  
 الاستيلاء بجر اثبات اليد كما فظة فقط ولكنه لا يثبت بجر اليد كما فظة  
 بل لا بد من مجموع اليد كما فظة والثافله والاول وان تحققت بالهزيمة لكن  
 الثانية خبر مخففة بها لقد رتبهم على الاستفتاء مادام في الحرب فلم يتحقق

الاستيلاء من كل وجه مادام في دارهم فلم يتم سبب ملك المباح فلم يملك  
 فلم يصح القسمة لان القسمة بيع معنى فلم يصح بدون سببه ولان البني عم نهي  
 عن بيع الغنيمة في دار الحرب ولما كانت القسمة في معناه دخل تحت النهي  
 عن البيع واما قسمة البني عم اغنا ثم حبان فكان بعد منصرفه الى الجحيزة وكانت  
 اول حدود الاسلام ثم اعلم ان هذا الخلاف فيما اذا قسم الامام بلا اجتهاد واجتهاد  
 فوق اجتهاده على عدم صحته قبل الاجراء واما اذا قسم في دار الحرب بجهت  
 فوق اجتهاده على صحته كالحاجة اقتضتها كالحاجة الفانين الى القسمة او لعدم الحاجة  
 يحلها عليها فلا خلاف في جوازها واثبت الاحكام ثم اختلفوا في ان الخلاف  
 في عدم جواز القسمة قبل الاحراز بدار الاسلام وفي جوازها او في عدم  
 كراهتها او في كراهتها فقيل المراد عدم جوازها عندنا وجوازها عنده  
 حتى لا يثبت الاحكام من حل الوطى والاكل ونفاذ البيع عندنا ويثبت عنده قبل  
 الكراهة عندنا وعدمها عنده لا عدم جوازها لانهم اذا اشتغلوا بها يتكاسلون  
 في امر الحرب ورتبا يتفرقون فرما يلخذ العدو على بعضهم فكان المنع لمعنى  
 في غير المني عنه فلا يعدم الجواز واختلف الفائقون بالكراهة في انها  
 تنزيهية او تحريمية قيل انها تنزيهية عند محمد وتحريمية عند الجواب وسف  
 الابابداع ثم ترد بعد الاجراء الى دارنا ليقسم بينهم وذلك اذا لم يكن للامام  
 حمله في بيت المال والا فليس له الابداع ثم ان ابو ان يحلوها لغيرهم  
 الامام على الكى باجر المثل في رواية لانه دفع صزر عام يتحل صزر خاص كما لو  
 استلجروا به شهرا فصنت المدة في المفازة فانه ينفق عليها اجارة لحرى  
 باجر المثل ولا يجبرهم في رواية الجامع الصغير اذا لاجر على عقد الاجارة  
 ابتداء وما استشهد به ليس با ابتداء حال البقاء وما نحن فيه حال الابتداء  
 فلا يقاس عليه ولا بناء على الغنيمة قبل القسمة لان البني عم نهي عن بيع الغنيمة  
 قبل القسمة ولانه قبل الاحراز بدار الاسلام لا يملكه على ما ذكرناه وبعد  
 الاحراز مجهول نصيبه جهالة فاحشة فلا يصح بيعها والمقاتل اى من يباشر  
 القتل والرد اى المعاونة سواء في استحقاق الغنيمة لا استوائهم في السبب



وهو التجاوز بدار الحرب بنية القتال عندنا وشهود الواقعة عند الشا فغى  
وكذا لك من لم يقاتل لمرض او غيره للاستواء المذكور وكذا اي يستحق الغنيمة مدد  
حكمهم في دار الحرب قبل احرارها بدارنا سواء كان قبل انقضاء القتال او بعد خلاف  
للسا فغى فيما بعد انقضاء القتال قال لا يصح يستحق الغنيمة مدد حكمهم بعد انقضاء  
القتال بناء على ما من ان الملك يثبت بالهزيمة والاحتد قهرا عنده وعندنا لا يثبت  
لان سبب الملك عندنا هو الاحراز بدار الاسلام فاذا شارك المدد الجيش في  
الاحراز الذي يتم به السبب بان حكمهم قبل الاحراز سواء كان وقت القتال او بعد  
انقضائه شاركهم في نكاح الحق به وانما ينقطع المشاركة بالاحراز بدار الاسلام  
او بعثة الامام في دار الحرب او بيعه فيه المعانم لان بكلها يتم الملك  
فينقطع شركة المدد ما لم تنقطع المشاركة باحدة هذه الثلاثة يستحق المدد الغنيمة  
معهم عندنا ولا حق لسوء لم يقاتل خلافا للسا فغى في قول لما روى انه عم  
قال الغنيمة لمن شهد الواقعة ولنا انه لم يوجد الجائزة على قصد القتال فاقدم  
السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فان وجد منهم القتال فيستحق  
على حسب حالهم فارسا اوراجا وما رواه موقوف على عراوتها وبه ان شهدا  
على قصد القتال ولا لمن مات في دار الحرب قبل الاحراز بدارنا سواء مات  
قبل استقرار الهزيمة او بعدها خلافا للسا فغى فيما بعد الاستقرار بناء على ما مر  
من ان الملك قبل الاحراز بدار الاسلام لا يثبت ولا يشارك عندنا وعندنا يشارك  
بالهزيمة ولو مات بعد الاحراز يورث نصيبه بالانفاق وقد ذكرناه انفا  
وينتفع منها اي من الغنيمة بلا قسمه بالسلاح والركوب والدواب واللبس  
باللباس ان اخرج لان الكل مشترك فيها فلا يباح الانتفاع الا عند الحاجة والبلق  
والطعام كالحب والقمح والحب والدخن والطيب مطلقا اي عند الحاجة وعندنا  
لغزله عم في طعام جنير كلوها واعفونها ولا تملوها والباقي في حكم الطعام  
وقد ان اخرج وهي رواية السير الصغير لم تجز الانتفاع بالبيع اصلا اي  
بالذهب والفضة والعروض عند الحاجة او لا لان مدار البيع على الملك ولم يجد  
قبل انقضاء ومدار الانتفاع على الحاجة وقد انفتت بالاباحة ولا التوراي

بالباع بالعرض وغيره لعدم الضرورة ولا بعد الخروج الى دارنا ولو بطريق الاباحة  
بالطعام والدواب والسلاح وغيرها لزوال البيع وهو الضرورة في دارهم  
بل بردهما فضل الى الغنيمة ان كان باقيا وان انتفع به اي بما فضل دقيقتيه الى  
الغنيمة وكذا الوباغ يتبعها منها دقيقتيه الى الغنيمة وان قسمت الغنيمة قبل الرد اي رد  
عن ما فضل ان كان باقيا او قيمته ان كان هائكا او من ما باعه بفضل به اي  
بغنيته او بقيته او ثمنه لو خينا لزوال حاجته ولو كان فقيرا ينتفع بما بقي ولا شيء  
عليه في الهالك ومن اسلم منهم قبل الحزب اي حربي اسلم في دار الحرب ولم يخرج  
اليها حتى ظهر المسلمون على الدار لحرر نفسه وطفله لان الاسلام ينال في ابتداء  
الاسترقاق وطفله يتبع له في الاسلام وكل بالتصديق عطف على نفسه مال  
هو معه لقوله عم من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد  
الظاهرين عليه او دية بالرفع عطف على الخبر عند مسلم او دية لانه في يد  
صحيحة محترمة ويده اي يد المودع كيدته بخلاف يده الفاحص فانها ليست  
بصحيحة وبخلاف يد الحرب ولو دية فان يده ليست بمحترمة فكان ما عندها  
قياء على ما سيباق وعقاره في وقال الشافعي هو له ايضا لانه في يده قلنا  
ان انفقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جلة دار الحرب فلم يكن  
في يده حبيقة وقيل كونه قياء قول الجح وقول الجيوسف الاحز وقيل  
فيه اي في كون العقار فينا خلاف محمد والي يوسف في قوله الاول  
حيث قال هو كغيره من الاموال لانه ملك محترم له كما لمقول وولده الكبير  
اي في لانهم حريون ولا تبعية لهم لا بائهم في الاسلام ورواجته اي  
في لانها كافر حربية لا تبعية لها وحلها لانه جزؤها فبقيتها في ارفقة  
والمسلم اهل التملك بغيره وعنده المقاتل اي في لانه لما ترد على مولاه خرج من  
يده وصار بقا لاهل الحرب وما له مع حربي بقبض او دية في لانه يد  
الحربي ليست بمحترمة وكذا ماله مع مسلم او دية بقبض عند الجح خلافا لها  
على ما ذكره في شرح الجامع الصغير لها ان المال تابع للنفس لكونه وقاية  
لها والنفس صارت معصومة بالاسلام فكذا ما يتبعها وله ان ما غصبها من



الحرب الذي اسلم مال مباح لعدم احراره حقيقة وحكما وكل مال كذا ملك  
بالاستيلاء ولا تخم ان النفس معصومة بالاسلام والا لصارت منقومة الا انها  
ليست بمنقومة الا انها محرم القرض في الاصل لكونها مكلفة حتى تقوم بما كلفت  
به وبإباحة القرض انما هي بعارض شره وقد اندفع شره بالاسلام فقادت  
الى اصلها لا باعتبار انها معصومة بخلاف المال لانها خلق عرضه للمحتاجات  
والابتذال فكان محلا للملك فاذا كان كذلك كان المقضي موجود وهو الاستيلاء  
والمانع معدوما وهو كونه في يده حقيقة وحكما او حكما مع الاحترام وبذلك انما  
ليست بتأنيبه عن بدلكا للمحق ثبت يده حكما فيجعل كانه ليس في يد احد  
فيكون فينا وقبل ابو يوسف مع الامام وهو المذكور في السير الكبير واعلم  
ان ههنا اربع مسائل احدها ما ذكره المصنف من قوله ومن اسلم منهم  
قبل اخذه الى هنا وثانيها اسلم في دار الحرب ثم خرج اليها ثم ظهر المسلمون  
على الدار فجمع ماله في دار الحرب في الاولاد الصغار لانه حين اسلم كان  
مستتبعا لهم فصاروا مسلمين يتبعونهم فلا يراد الرق عليهم ابتداء بخلاف  
غيرهم لا تقطع يده عنهم بالبنان فيقتل وما اودع مسلما او ذميا ليس فينا  
لان يدها يد صحيحة محترمة على ذلك المال فصارت كيد صاحبه فيدفع احرار المسلم  
فيرد الى صاحبه وما اودع حربيا ففي ظاهر الرواية في وعن ابي  
يده تخلف يده ووجه الظاهر انها ليست يد محترمة حتى لا يدفع اغنام المسلمين  
عن امواله ولهذا قيدنا مسألة الكتاب بقولنا ولم يخرج اليها لحرارا عن  
هذه المسئلة وثالثها مستامن اسلم في دار الاسلام ثم ظهر المسلمون  
على داره فجمع ما خلفه في دار الحرب من الاولاد الصغار والكبار والاموال  
والعقار في لان بنان الدار قاطع للعصمة فينا لظهور ثبت الاستيلاء على مال  
غير معصوم اما في غير الاولاد فظاهر واما فيهم فلا تخم لم يصير مسلمين  
باسلامه لا تقطع التبعية ببنان الدارين فكانوا من جملة الاموال وارجحها  
دخل المسلم او النفر دار الحرب بامان واشترى منهم مولا او لدا ثم ظهرنا  
على الدار فاكل له الا الدر والاربعين فانها في وعن هاتين المسائلين اخذنا

بقولنا حررتي اسلم في دار الحرب **فصل** في كيفية قسمة الغنمة بقسمة الاما  
بعد اخراج حصة لقوله تعالى فان لله خمسة وهكذا قسمها رسول الله عم  
وعليه انفق الاجماع ونقسم الغنمة للرجل سهم ولل فارس سهمان عبد ابي ح  
وزفر معة وعندنا ثلثة اسهم سهم له ولفارس سهمان وهو قول الشافعي  
ومالك ولحد واكثر اهل العلم لما روي ابن عمر ان النبي عم اعطى للفارس ثلثة  
اسهم وللرجل سهمان ولان الاستحقاق بالكفاية وكفايته على ثلثة امثال  
الرجل لانها للكرم والفرو الثبات والرجل للثبات فقط ولا يبح ما روي  
عن ابن عباس ان النبي عم اعطى الفارس سهمين والرجل سهم واحد فافضل  
فلا يصح الاحتجاج بها فيعمل بقوله وهو قوله عم للفارس سهمان وللرجل سهم  
والكرم والفرو من جنس واحد فيكون كفايته مثلي كفاية الرجل فيفضل عليهم  
بسهم ولا يسهم لاكثر من فارس لما روي انه عم اسهم للفارسين ولان الواحد قد  
يبي فيحتاج الى الآخر ولها ما روي ان البراء بن اوس قاذرسيين فلم يسهم له  
عم الا لفارس واحد ولان القتال لا يتحقق بفارسين دفعة واحدة فلا يكون  
السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليها فليسهم لواحد وما روي محمول على التفضل  
والبرازين جمع البرزون وهو فارس العجم كالغنى بالثناء المثناة الغنوبة امي  
الكرام يقال عناق الطير والحنبل كرمها والاصل فيه قوله تعالى ومن رباط  
الحنبل ترهبون به عدو الله حيث اضاف الارهاب الى جنس الحنبل واسم الحنبل  
ينطلق على جميع انواع الحنبل اطلاقا واحدا ولان الفرس وان كان في الطب  
والهرب اقوى فالبرزون اصبر والبن عطف ولا يسهم لرحلة وهو المركب من  
الابل ذكرا وانثى ولا يفل لان اسم الحنبل لا ينطلق عليها والعبرة بكونه فارسا  
او رجلا عند المجاوزة الى دار الحرب لان نفس المجاوزة قتال للحصول خوف  
العدو بها فاذا وجد اصل القتال بها ابتداء فارسا او رجلا وهو سبب استحقاق  
لسهمي السهم ثم لم يتغير كمال بعدها لان كمال بعدها حالة الدوام ولا معتبر  
بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متغير في مقام المجاوزة مقامه لكونها  
سببا مفضيا اليه فيا اذا كان على قصد القتال وهو المراد فينبغي للامام ان



ان يمرض الجيش عند دخوله دار الحرب ليعلم الفارس من الرجل من جاور واجلدا  
 فاشترى فرسا فله سهم راجل ومن جاور فارسا فنفق اي هلك فرسه فله سهم  
 فارس لان العبدة وقت المجاورة ولو باعه قبل القتال بعد ان دخل فارسا او هبته  
 او جره اورهنه فله سهم راجل في ظاهر الرواية لان الاقدام على هذه التصرفات  
 يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاورة القتال فارسا وروى الحسن عن ابي حنيفة  
 يستحق بسهم الفارس اعتبار المجاورة واما لو دخل فارسا وقتل راجلا لضيق  
 المكان يستحق بسهم الفارس بالانفاق وكذا لو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم  
 الفارس واختلفوا فيما اذا باع حالة القتال والاصح على ملأ اليد الهداية انه  
 يسقط لما ذكرناه وكذا اي يستحق سهم الرجل لو كان فرسه مريضا لا يقاتل  
 عليه او مبرا وهو ولد الخيل لا يقاتل عليه لعدم القلة وهو القدرة على القتال  
 ولو دخل على فرس مفعوب او مستعار او مستاجر ثم استرده المالك فقاتل  
 راجلا يستحق سهم الرجل في رواية كالمريض والمهر لانه يعلم وقت المجاورة  
 ان صاحبه يسترده اي وقت شاد وان وقت الاجازة تنقضي وفي رواية  
 اخرى يستحق بسهم الفارس اعتبارا بوقت المجاورة ولا سهم للملوك او مكاتب  
 اوصى او امرأة اودى بغير رضاهم اي يعطى شئ قليل لا يبلغ سهم الغنمة لانهم  
 لا يساؤون الجيش في الجهاد الا في دالة الذمى فانه يرد على السهم  
 اذا كان في دلالته منفعة عظيمة لان الدلالة ليست من عمل الجهاد فلهذا  
 منه التسوية في الجهاد وما ياحظه في الدلالة بمنزلة الاجرة فيعطى  
 بالغاما بلغ بحسب ما يرى الامام تحريضا لهم على القتال ان قاتلوا وروايات  
المرأة الجرحى اودى الذي على عورتهم وعلى الطريق لما روى ان النبي عم  
 كان يفرج النساء والصبيان والعبيد ولا يسهم لهم وكان يرضع ولان  
 الجهاد عبادة والذمى ليس من اهلها والمرأة والصبي عاجزان عنه والعبد  
 لا يملكه مولا وله منفعة فلم يستحقوا السهم الكامل لكن يرضع لهم الامام  
 على قدر ما يرضاه تحريضا لهم على القتال الى هنا ذكر احكام الاربعه الاخماس  
 ثم شرع في بيان ما اخذه الامام من الخمس فقال والخمس لليتامى والمساكين

وابن السبيل اي بقسم على هذه الثلاثة يقدم منهم اي في هذه الاصناف الثلاثة ذوي  
 القربى الفقراء اي فقراء اقرباء النبي عم من بني المطلب وبني هاشم دون غيرهم  
 من بني عبد شمس وبني نوفل فايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى  
 ويقدمون عليهم ومساكين ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون  
 عليهم ومساكين ذوي القربى يدخلون في سهم المساكين ويقدمون عليهم  
 وابناء السبيل منهم يقدمون على سهم ابناء السبيل من غيرهم ثم هذه الاصناف  
 الثلاثة مصارف لها لا مستحقون لها حتى ان الامام لو صرف الى صنف واحد  
 منهم جاز عندنا كلف في الصدقات على ما صرح به في قاضيان وغيره فالاولى  
 ان يقول بدل قوله ولا حق ولا يعطى فيه اي في الخمس لا غنائم اي غنماء  
 ذوي القربى وقال الشافعي لهم حسن الخمس ليستوي فيه غنيم وفقرهم والحاصل  
 ان الخمس يقسم اثنا عشر على الاصناف الثلاثة ولما ساعدته سهم لرسول  
 الله عم في حياته وبعدة يصرف الى الخليفة ويعرفه الخليفة الى مصالح  
 المسلمين وسهم ذوي القربى يستوي فيه غنيم وفقرهم يقسم بينهم للذكر مثل  
 حظ الانثيين وثلاثة اسهم للاصناف الثلاثة لقوله تعالى فان لله خمسة وللرسول  
 ولذوي القربى واليتامى والاية وليس فيها تخفيض ذوي القربى بالفقر قلنا  
 ان الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على الاصناف الثلاثة على نحو ما قلنا بعد  
 رسول الله عم لما روى ابو يوسف عن الكوفي عن ابي صالح عن ابن عباس  
 ان الخمس كانت تقسم على عهد رسول الله عم على خمسة اسهم لله وللرسول  
 سهم ولذوي القربى سهم واليتامى سهم والمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم  
 ابو بكر وعمر وعثمان وعلى على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم  
 لابن السبيل وكفى بهم قدوة ولم يخالفهم احد فكان اطاعا وقد قال النبي عم  
 يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم عسالة ابدى الناس ولو ساءتم وعوضكم  
 منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من ثبت في حقه العوض وهم  
 الفقراء والصدقة حرام للاغنياء فكذلك الخمس واما ما ثبت وصح ان النبي عم  
 قد اعطى لبني هاشم وبني المطلب فجوابه انه عم انما اعطاهم لغيرهم له عم بالمواثبة



بالكلام والمصاحبة والجمالية لا لان لهم حقاً مستحقاً في الحسن ولهذا علل  
البنى عم اعطاه لهم حين سئل عنه وقال لانهم لم يزلوا مع هكذا في الجاهلية  
والاسلام وسببك بين اصابعه فثبت ان لاسم لذوى القربى سوى الاصناف  
الثلاثة ومن هنا قال بعض مشايخنا ان تقليله عم اعطاه لهم بالنصرة قد دل  
على ان المراد بالقربى في قوله تعالى ولدى القربى قربي النصرة لا قربي القرابة  
والكرمية واذا كان اعطاه لهم نصرتهم له لا لقرباتهم وقد انتهت النصرة بموته  
عم لان المراد بالنصرة ههنا هي النصرة بالمواساة بالكلام والمصاحبة معه  
لا بالمقاتلة معه ولهذا كان لثباتهم فيه نصيب واذا انتهى النصرة انتهى الاعطاء  
لهم ايضا مطلقا لفقرائهم واغنيائهم جميعا وهو مذهب الطحاوي فانه يقول  
ان سهم ذوى القربى يسقط بعد البنى عم لا يعطى لفقرائهم واغنيائهم شئ من  
الحسن لانتهاء الحكم بانتهاء علته ولان الخلفاء الراشدين قسموه على اصناف  
ثلاثة ولا يظن بهم ان النصر المذكور اعني ولدى القربى حق عليهم وانهم سفوح  
ذوى القربى فلو لم يسقط حقهم بعد حيوة البنى عم لا يعطوهم وقال الكرخي  
وعامة العلماء بعده يستحق فقراهم بعد البنى عم لفقرهم وانما سقط حق  
اغنيائهم فيندخل فقراهم في الاصناف الثلاثة على ما ذكرناه فان قيل لو كان  
استحقاقهم بالفقر فليزم ان لا فائدة في ذكر اسم البني في القرآن اجيب  
عنه بان فائدة دفع ثوم ان البني لا يستحقون الغنيمة شيئا لان استحقاقها  
بالجهاد والبني صغار لا يقدرون الجهاد فلا يستحقها قالوا ولا يظهر قول الكرخي  
ولهذا الغرارة الحسن وذكره تعالى في قوله فان لله خمسة للبتركة باسمه  
لا لبيان انه معزوف وسهم البني عم الثابت بقوله تعالى فان لله وللرسول الانية  
سقط بموته كالصبي اي كما سقط الصبي وهو شئ كان يصطفيه لنفسه عم  
مثل درع او سيف او جارية وكان الشاخي يقول سهم البني عم يصرف الى الخليفة  
بعد وفاته قلنا انما يستحق ذلك لرسالته ولا رسالة بعده فسقط لهم علته  
وان دخل دار الحرب من الامعة له بلا اذن الامام لا يحسن بتجفيف الميم اي لا يؤخذ  
منهم خمس ما اخذوه لان الحسن وظيفة الغنيمة وما اخذوه ليس بغنيمة لانها هي

الماخوذة فهو غلبة لا اختلاسا وسرقة وان كان دخل من الامعة له باذنه  
اي باذن الامام او لهم منعة وان لم يكن لهم اذن الامام خمس اما في الاول فهو  
المشهور في الرواية وفي رواية اخرى لا يحسن لان العدد اليسير انما يدخلون  
لاكتساب المال لا لاعتزاز الدين وان اذن لهم الامام فصار كالحاج لا يتقدر على  
الفقر والغلبة ووجه المشهور انه لما اذن لهم الامام فقد التزم بقضيم بالامانة  
فصار كالمعة واما في الثاني فلا يتم اخذوه فهو غلبة فكان غنيمة وفي  
فتح القدير نقلا عن المحيط عن ابي يوسف انه قد راجع الى الامعة التي لا معة لها بسبعة  
والقولها منعة بعشرة هكذا وقع في النسخ فبقى ما بين السبعة والعشرة  
واسطة ولو قيل ان المسعة مصحف من السبعة لارتفع الواسطة وللامام  
ان ينقل التنفيل اعطاء النفل والكرامة ههنا الخريف على القتال شئ ما سببنا في  
ذكره وفي المغرب النفل هو الزيادة يقال لهذا على هذا نقل اى زيادة ومنه  
النافلة في الصلوة كونهما زائدة على الفرض فالعق والامام الخريف بل اعطاه  
ثمنه زائد على سهم الغنيمة قبل احرار الغنيمة وقيل ان نضع الحرب اوزارها تحريفا  
لهم على القتال لقوله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال فكان الخريف ولجبا  
لكنه لا ينحصر في التنفيل بل يجوز بطريق اخر ايضا فكان التنفيل مستحبنا فيقول  
من قبل قتيلا فله سلبه رواه في الصحيحين والمشهور انه مجاز بالاول وهو  
على نوعين احدهما ان يكون بطريق المشاركة كما نحن فيه ونحو مرض المريض وتفضل  
الفضالة ويهتدي اليه وتبين ان يكون بطريق الصيرورة نحو قوله تعالى  
ولا يلدوا الا فجارا وكفارا والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا ومرميا  
ومهتديا عقيب تعلق هذا القتل والرض والهداية بلا تراخ بخلاف النوع الثاني  
فانه لا بد ان يكون الانصاف متراجعا عن تعلق القتل فان الانصاف بالهجوم  
والكفر متراجح عن تعلق الولادة بالمولود والتحقيق انه لا مجاز في النوع الاول  
فان القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحي حي هو حتى ولا على  
المقتول بقتل اخر قبل هذا القتل فالعق من قبل قتيلا بهذا القتل اي من اوقع القتل  
على شخص فصار مقتولا بهذا القتل فله سلبه فزمان وقوع القتل والمقتولية واحد



وكذا الحال في مرض المريض ونقل الفداء الى غير ذلك وتظهر ما قاله  
المحققون ان معنى قولنا الماهية موجودة الماهية من حيث هي ينظم اليها  
الوجود فصار وجودها مع الوجود يعني ان الوجود ينظم الى الماهية  
المحمولة وحدها فصار وجودها مع الوجود لا الى الماهية المحمولة مع  
العدم ولا الى الماهية المحمولة مع الوجود لان كليها باطلان او يقول من اصاب  
شيئا فله ربه او يقول لسرية فسرورها بالجماعة القليلة وفي الغريب لم يرد  
محدداتها فنق و محمول ما ذكره في السير ان التسعة فما فوقها سرية  
والثلاثة والاربعة ونحو ذلك طليقة لا سرية انتهى وفيه من اربعة الى اربعمائة  
جعلت لكم اربع بعد الخمس وفي النهاية عن السير الكبير ان الامام اذا قال  
لاهل العسكر جميعا ما اصبتم فلكم نفلا با لسوية بعد الخمس لا يجوز وكذلك  
اذا قال ما اصبتم فلكم ولم يقل بعد الخمس وان فعله مع السرية جاز وذلك  
لان المؤن التثنية الخريف على الفاعل وانما يحصل ذلك بتخصيص البعض  
بزيادة شئ وفي التعميم ابطال حق الفارس على الراحل وابطال الخمس ايضا  
اذا لم يقل بعد الخمس فلما جاز ذلك مع السرية اذا راي الامام فيه مصلحة والافاد  
فان قيل ليس في قوله من قد قتلناه فله سلبه ابطال الخمس عن السلب  
اجيب عنه بان المقصود هناك بالتثنية الخريف على القتال وتخصيص القتالين  
باطال لشركة اهل العسكر عن السلب لم يثبت ابطال الخمس بتعا وقد ثبت بتعا  
ما لا يثبت معصودا كما لشرب والكفر في بيع ملكه ولا ينفل بكل المأمور  
بان قال ما اصبتم فهو لكم او من اصاب شيئا فهو له لما فيه من ابطال حق  
الفارس على الراحل وحق الخمس الثاني بان نفس ولا بعد الاحراز بدار الاسلام  
لان حق الغير تارك بالاحراز الا من الخمس لانه لا حق للغانين في الخمس  
فان قيل وان لم يكن للغانين فيه فهو للاصناف الثلاثة فكما لا يجوز ابطال  
حق الغانين بالتثنية كذا لا يجوز ابطال حق غيرهم لجيب بانه انما جاز ذلك  
باعتبار جعل التثنية من احد الاصناف الثلاثة وصرف الخمس الى واحد من  
الاصناف يعني على ما تقدم من انهم مصارف ولهذا قال في الذخيرة لا ينبغي

للإمام ان يضعه في النقي ويجعل نفلا له بعد الاصابة لان الخمس حق المحتاجين  
لا الاغنياء فجعله للاغنياء ابطال حقهم ثم هذا مذهبا وبه قال احمد وقال  
مالك والشافعي لا يصح التثنية بعد الاحراز وقبله الا من الخمس لانه لا يفرق  
الى راي الامام وما بقي فهو للغانين واجاب عنه مشايخنا بانه انما كان حقهم  
بعد الاصابة واما قبلها فهو مال الكفار والتثنية قبل الاصابة واعترض عليه في  
فتح القدير بان حقيقة التثنية انما هو ما يصاب لاحال كونه ما لهم فان حقيقته  
تعلق التملك بالاصابة وعند الاصابة لم يبق مال الكفرة فيكون للغانين  
نعم حق الغانين فيه ضيق مادام في الحرب بخلافه بعد الاحراز بدار  
الاسلام فان حقهم بعده متأكد وعلى هذا لو كان القتال وقع في دار  
الاسلام بان جميعا الكفار ليس له ان ينفل الا من الخمس لانه يحجز الاصابة  
صار محرز ابدار الاسلام انتهى يريد ان بالاصابة يخرج يد الكفار ويكون  
حقا للغانين الا انه ضيق قبل الاحراز بدار الاسلام فيصح للإمام تنفيله  
اقول قوله فان حقيقته تعلق التملك بالاصابة ثم كيف وان التعلق بتجيز  
المعلق عند وجود المعلق عليه فلو كان حقيقته ما ذكر لزوم وقوع تملك  
الامام بنحو يكون المنقل له ما كما بالنقل عند الاصابة وليس كذلك فان  
المنقل له لا يصير ما كما بالنقل عند الاصابة بل انما يملكه بعد التسعة في دار  
الاسلام كسائر الغانين عند ايج والي يوسف وانما يفيد التثنية عند هما  
قطع حق الغير عن المصاب عند الاصابة لا التملك على ما سيصرح به فيكون  
معنى التثنية عندهما تعلق المنع عن حق الغير في المصاب بالاصابة لا تعلق  
التملك بالنقل له بالاصابة ولا تعلق المنع عن الحق الثابت للغانين بالاصابة  
فيكون معنى قوله من اصاب شيئا فله ربه ان المنقل له اختصاصا للمصاب  
عند الاصابة غير اختصاص الملك اعني ما تقيته بثبوت حق الغير في المصاب  
ولا يلزم منه كون المنقل له ما كما له عند الاصابة فاذا كان معنى التثنية هو  
المنع عن ثبوت حق الغير لا المنع عن الحق الثابت جاز ذلك للإمام حتى يصح على  
القتال فعلى هذا يكون اللوم في قوله فله ربه للاختصاص لا التملك



والسلب لكل أي كل الغنائم قاتلوا وغيره ان لم يقتل بقوله فله سلبه هذا قول  
أئمتنا وبه قال مالك وقال الشافعي السلب للقاتل إذا كان من أهل ان يسلم له  
وبه قال أحمد إلا أنه قال إذا كان من السهم أو الرضخ وشرط الشافعي الأول قولا  
ولحد أو له فمن يرضخ قولان أحدهما كقول أحمد والثاني لا سلب له وشرط أن  
يقتله مقيلا لا مدبرا لأن من قتل مقيلا أكثر غناء فيختص سلبه إظهار للنفاوت  
بينه وبين غيره وإن لا يرمى سلبا إلى صف المشركين فيصيب ولحد فيقتله لأن  
ذلك ليس غناء كثيرا إذ كل أحد لا يعجز عنه فلا يستحق سلبه واستدل الشافعي  
أيضا بقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه قائلا بأن هذا القول منه عم نصب  
الشرع في عموم الاوقات والاحوال لأنه بحث لنصب الشرع فيجوز كلامه عليه  
قلنا انه مأخوذ بقوة الجش فيكون غنيمة فيقسم فسمه القنائم وما رواه  
يحتل نصب الشرع في عموم الاوقات والاحوال ويحتل التنفيل فيجوز على  
التنفيل بدليل قوله عم بجيب بن أبي سلمة ليس لك من سلب قتيلا إلا ما طابت  
به نفس أمالك فإنه رآه أن ليس له أخذ السلب بدون تنفيل الإمام  
وطيب نفسه قيل لكل على التنفيل هو الظاهر لأن مثل ذلك إنما يكون نصب  
الشرع إذا كان بالمدينة في مسجده ولم ينقل عنه ذلك اليوم بدر حنات  
للحاجة إلى التحريض وكما قال ذلك يوم بدر فقد قال من أخذ أسيرا فهو له  
ثم كان ذلك منه على وجه التنفيل فكذلك السلب وما ذكره من زيادة  
الفداء لا يقتصر في جنس واحد من القتال وإنما يقتصر في جنس واحد كالرجل  
والفارس وهو أي السلب مركبة وما عليه وثبابة وسلاحه وماله من  
ماله في حقيقته أو في وسطه لا طمع غلامه على راية أخرى كذا في الهداية  
وذكر في المحيط لو قال الإمام من قتل قتيلا فله فرسه فقتل رجل را جلا  
ومع غلامه فرس قائم مجنبيه بين الصفيين يكون فرسه للقاتل لأن مقصود  
الإمام قتل من كان متكنا من القتال فادسا وهذا متكنا منه بخلاف ما إذا لم يكن  
مجنسه لأنه لا يتم إلا بالاعتراض عن القتال ثم شرع في بيان حكم التنفيل  
فقال والتنفيل قطع حق الغير لا للملك وإنما يثبت الملك بعد الاحراز بدار الإسلام

لما مر سبب الملك والنقل هو الاستيلاء والعهرود لأنما يتم بإثبات اليد كما فظة  
والناقلة وما لم يثبت الاحراز بدار الإسلام لم يثبت اليد الناقلة فلم يثبت الاستيلاء  
والعهرود لأنه مادام في دار الحرب مقيلا دارا قاهريا فيكون السبب ثابتا في  
حقه من وجه دون وجه لأن كل وجه فلم يعتبر خلافا لماله أنه اختص  
به التنفيل فيملكه وهو قول مالك والشافعي فلو قال الإمام من أصاب جارية  
فويله لا يحل لمن أصابها الوطء في دار الحرب ولو بعد الاستبراء ولا البيع  
قبل الاحراز بدار الإسلام لعدم الملك خلافا له قال يجوز له وطئها وبيعها  
قبل الاحراز لثبوت الملك عنده بالتنفيل فصاكن شرها في دار الحرب  
أو من ملكها بعد قسم الإمام في دار الحرب مجتهدا فإنه يحل وطئها بالاجماع  
بعد الاستبراء **باب استيلاء الكفار** لما ذكر استيلائنا على الكفار وعقبه  
بذكر عكسه لا شتماله على أحكام مختلفة فكان خليفا بتبويب باب له وافتح  
بذكر استيلاء الكفار بعضهم على بعض كراهة ان يفتح بذكر غلبة الكفار على  
المسلمين واعلم انه ينبغي هنا ان يعرف مقصود دار الإسلام دار الحرب في  
الغادي قال أبو جعفر ان دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بأجر أحكام التركة  
فيها وان تكون متصلة بدار الحرب بان لا يكون بينها وبين دار الحرب مصر  
لحر المسلمين وان لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمننا بالامام الأول فإلم يوجد  
هذه الشروط الثلاثة لا تصير دار الحرب قال ومعه قوله ان لا يبقى فيها مسلم  
ولا ذمي آمننا بالامام الأول ان لا يبقى آمننا على نفسه بامان المسلمين إلا بامان  
المشركين وعند أبي يوسف ومحمد إذا جروا فيها أحكام المشركين فإنها تصير  
دار الحرب سواء كانت متصلة بدار الحرب أو لم يكن متصلة بقي فيها مسلم أو ذمي  
آمننا بالامام الأول لم يبق وهذا جهل في ذلك الحان اجمعتان دار الحرب  
تصير دار الإسلام بأجر أحكام الإسلام فيها وان بقي فيها كافر أصلي ولم تكن  
متصلة بدار الإسلام بان كان بينها وبين دار الإسلام مصر لحر لأهل الحرب  
فكذا وجب ان تصير دار الإسلام دار الحرب إذا جرى فيها أحكام التركة وان  
بقي فيها مسلم أو ذمي آمننا بامان المسلمين أو كانت وسط دار الإسلام والهج



ان هذه البلدة صادرة بالاسلام باجر الحكم الاسلام فيها فباقي شيء من  
الحكام دار الاسلام فيها يبقى دار الاسلام على ما عرف ان الحكم اذ ثبت بعله فباقي  
شيء من العلم يبقى الحكم ببقائه ولحقنا وصدور الاسلام ابو السير وشيخ الاسلام  
الاسيبيجي واللامسي قول الجح حيث قالوا ان دار الاسلام لا تقصد الحرب  
مالم يبطل جميع ما به صارت دار الاسلام فيبقى دار الاسلام ببقاء حكم من الحكم  
الاسلام ولا تقصد الحرب الا بعد زوال قرين الاسلام ثم الملة باجر الحكم  
الاسلام فيها هو الاجراء على سبيل الاستتار وكذا المراد باجر الحكم الترك فيها  
لا على سبيل الحفنة كذا في الخائنة اذ اسبى اى غلب الترك الروم وفي الفناء  
الترك جمع الترك والروم جمع الروم اى الرجل المنسوب الى دارهم والمراد به  
كفار الترك ومضاري الروم انق وفيه نظر لان الترك والروم ليس جمع بل اسم  
جنس وباء النسبة في الترك والروم للمفرد بين الحسن والولد قال في المصباح  
الترك جبل من الناس والجمع اترك والولد تركي مثل روم ورومي انق ولخذوا  
اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو الكسب لكن لا بد  
من الحرارهم بدار الحرب كما سياتي في ذلك نحن ما وجدنا من ذلك اى ما اخذه  
الترك من الروم اذا غلبنا عليهم اى على الترك لان ما اخذوه صاد ملكهم كسائر  
اموالهم فخالذوه وان كان بيننا وبين الروم مواد لاننا لم نغدهم انما اخذنا  
بعد الاجح عن ملكهم بالاستيلاء ولو كان بيننا وبين كل من الطائفتين مادة  
فاقتلوا فقلبت احدها الاخرى حل لنا ان تشتري المقتوم من مال الكافرين  
لعدم القدر منا وشرط الاحراز بدار الحرب ثمانية الخلاصة طائفتان من  
الكفار بينهما مواد دخلوا دار الاسلام وبينها وبين المسلمين ايضا مواد  
ثم تنازعنا فيها وافتلوا فوقت الدبرة على احدى الطائفتين واستولوا  
على المقتومين وباعوهم من المسلمين قبل الاحراز بدار الحرب لا يجوز الشراء منهم  
ولو ان اهل الترك واهل الهند اذا استولوا على طرف من الروم وحرزوها بدار  
الهند ثبت الملك لاهل الهند وكذا ثبت الملك لاهل الترك والاحراز بدار الحرب  
شرط اما بدارهم فلا انتى فظهر منه ان الشرط هو الاحراز بدار الحرب لا بدار الكفار

استولوا وغلبوا على الطائفة الاخرى حتى لو اشترى واحد من المسلمين من المستولين  
شيئا ما اخذوه من الطائفة الاخرى بعد الاحراز بدار الحرب جاز وان  
لم يدخلوا بدار انفسهم اهل بلدة يدعون فيصطلون ويصومون ويفرون  
ومع ذلك يعبدون الاوثان فاغار عليهم المسلمون وسبوهم فاراد انسان  
ان يشتري من ذلك السبايا ان كانوا يقررون بالعبودية ملكهم جاز الشراء  
وان لم يكونوا مقررين بالعبودية ملكهم جاز شراء الصبيان والنساء دون  
الكبار مسلم دخل دار الحرب با ما ان لجاء انسان من اهل الحرب بامه او بام ولده  
او بعتته او بجالته او بولده وقد قهرها بريد بيعها من المسلم المستامن لا يشتريها  
منه على قول اكثر المشايخ وقال الكرخي ان كانوا لا يرون جواز البيع لا يجوز  
وان كانوا يرون البيع يجوز واذا بطل البيع على قول الاكثر او على قول من  
لا يرى البيع على قول الكرخي فاذا اخذته الى دار الاسلام نكلوا فيه قال  
بعضهم ان اخذته كرها وقهر بملكه بالقهر وان كان البيع باطلا والصحيح ان  
البايع ان راي جواز البيع ملكه مطلقا وان كان لا يرى جواز البيع ان اشتراه  
وزهب به كرها ملكه وان قهر حربى بعض احرارهم ثم باعه من المسلم المستامن  
ان كان الحكم عندهم ان من قهر منهم صاحبه ملكه جاز الشراء منهم وان  
كان الحكم عندهم على خلاف هذا لا يجوز قال في قاضينا حربى دخل دارنا  
با ما من ومعه ابنه او ابن غيره من اهل الحرب فباع ابن نفسه لا يجوز باتفاق  
الروايات ويجوز بيع ولد غيره ولو ان ملك اهل الحرب اهدى الى الخليفة  
ذكر في الخبر انه يطلب للمهدي اليه الا ان يكون من محارم المهدي وام ولد  
فانهم يقتلون وروى هشام ان الحرب اذا اهدى ابنه الى الامام فني حرقه و  
وكان لها ان ترجع الى دار الحرب وروى الحسن عن الجح وابن سباعه عن  
محمد ان الحرب اذا باع ابنه او اباه في دار الحرب لا يجوز وان اخذته المشتري  
الى دار الاسلام بملكه ان لم يكن بيننا امان فالحاصل ان الحرب اذا باع اباه او  
ابنه في دار الحرب من المسلم المستامن في دار الحرب يكون باطلا وهو  
رواية الحسن عن الجح ورواية هشام عن محمد سواء كان يرى البايع جواز



هذا البيع أو لا يرى في قول عامة المشايخ منهم أبو بكر محمد بن الفضل وقال أبو  
الحسن النخعي إذا كان البائع الحربي يرى جواز هذا البيع جاز ولا فلا وروى  
ابن سماعه عن أبي يوسف أن الحربي إذا باع ولده في دار الحرب من حربي  
لحرلوم مسلم لزم مستما من جاز عند الجح ولا يجبر المشتري على الرد إذا خضم  
على الرد وعند أبي يوسف إذا خضم في الرد يجبر على الرد عليهم وعن أبي  
نضر الديوسي أنه إذا باعه الحربي من مسلم مستما من لا يجوز وإن باعه في  
دار الحرب من حربي لحرلوم سلم إليه ملكه المشتري وغيره من المشايخ قالوا  
لا يباح للمشتري وإن اشتراه جاز ويكون رقيقا للمشتري وقال بعضهم إن  
اشتراه المسلم في دار الاسلام لا يملكه وإن اشتراه في دار الحرب  
وأخرجه إلى دار الاسلام ملكه والصحيح ما قلنا أنه لا يجوز بيع الحربي ولده  
في دار الحرب وانفقت الروايات على أنه لا يجوز بيعه في دار الاسلام  
ومتى لم يجز البيع في دار الحرب على قول العامة فإن أخرجه المشتري إلى دار  
الاسلام اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يملكه لأن البيع وإن بطل فإن أخرجه  
فهر ملكه بالهبة المتبداء وقال بعضهم يكون حرا لأن البائع لا يملك التصرف  
فيه لا بيعا ولا وطئا فلا يملك المشتري وقال بعضهم إن كان البائع يرى  
جواز هذا البيع لا يملكه المشتري بالآخر إلى دار الاسلام أخرجه طائفة  
أو غيرها وإن كان البائع لا يرى جواز هذا البيع إن أخرجه المشتري غيرها  
يملكه وإن أخرجه طوعا لا يملكه سواء كان البائع يرى جواز هذا البيع  
أو لا يرى انتهى وإن غلبوا على أموالنا ولو كان مالنا عبدا مسلما أو أمه مسلمة  
كذا في الدرر وأحرارها بدارهم ملكوها وهو قول مالك إلا أن عنده  
يملكونها بعبودية الاستبداء بدون اشتراط الأحرار وتفرغ على نكاحهم أموالنا  
بالأحرار إن كل من وجد ملكه في يد واحد من غرائنا أن يأخذه قبل  
القسمه بجانا وبعدها بالقيمة وأنهم قبل الأحرار بدارهم لا يملكون من  
أموالنا شيئا حتى لو اشترى منهم تلجربينا وما أخذوه قبل الأحرار بدارهم  
ووجدوا ما كان في يده لأخذه بدار شيئا كذا في الدرر وإن كل من دخل الحرب

بأمان من المسلمين أن يشتري ما أخذوه منا على ما سياتي مصرحا وإن يشتري  
ما أخذه طائفة منهم من طائفة أخرى منهم دخلا في دارنا واقتلوا فوقفت  
الدبرة على إحدى الطائفتين ثم لحنوا ما أخذوه بدار الحرب على ما ذكرناه  
من الخلاصة وقال الشافعي لا يملكونها ولو بعد الأحرار بدارهم لأن استبدادهم  
على أموالنا مخطور ابتداء على عند الأخذ وانتهاء على عند صبرهم في دارهم  
لبقاء عصمة المال ببقاء سببها أعني عصمة المالك لقوله ثم فإذا قالوا لها فقد غصبوا  
منا وما نهم وأموالهم والمخطور لا ينقض سببها للمالك عندنا لو مخطورا من وجه  
كل في البيع القاسد ولو كان مخطورا من كل وجه لا يكون سببها للمالك  
بالإتفاق بيننا وبينكم كل في البيع الباطل فصار استبدادهم على أموالنا  
كما سببنا للمسلم على مال المسلم وكما سببنا لهم على دارنا ولنا قوله تعالى  
للفقراء المهاجرين الآية ساء لهم فقروا والفقير من لا يملك مالا فذل على أن الكفار  
ملكوا أموالهم التي خلعوها وأحروا عنها وليس من يملك مالا وهو في مكان  
لا يصل إليه فقيرا بل هو مخصوص بها من السبيل على ما عرفت في المصنف  
وما رواه أبو داود في مراسيله عن نعيم بن طرفة قال وجد رجل مع رجل  
ناقته له فارتقا إلى رسول الله ثم أقام أبنية أهلها وأقام الأخر البينة  
أنه اشتراها من العدو فقال النبي ثم إن شئت أن تأخذ بالثمن الذي اشتراها  
به فانت أحمق والأخف عن ناقته والمرسلجة عندنا وعند أكثر أهل العلم  
ولأن استبدادهم على أموالنا بعد الأحرار بدارهم ورد على مال مباح فينقصد  
سببها للملك كما سببنا على أموالهم فإنه ما نهم لنا الملك فيه إلا لهذا المعنى  
وإنما كان أموالنا مباحا في دارهم لأن العصمة في مال كل من المسلم والكافر  
إنما ثبت على من فات الدليل وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم ما في الأرض  
جميعا فإنه ينفق أن لا يكون مال أصلا معصوما لشخص ما في حال من  
الأحوال بل تكون الأموال كلها مباحا بكل حال لكل شخص وإنما ثبت العصمة فيها  
لضرورة تمكن المالك من الانتفاع فإذا زالت المكنة بالاستبداد عاد مباحا  
كما كان إلا أن الاستبداد لا يخفى إلا بالأحرار بالدار لانه عبارة عن الاقتاد



على المحل عادة حالا بالبدل كما فظة ومالا بالبدل الناقلة وكفار ما داموا دارنا  
اقدروا على المحل حالا بالبدل كما فظة فقط وانما يتقدرون عليه مالا بالاحراز  
بدارهم بالبدل الناقلة لانهم ما داموا دارنا مقهورون من وجه كالوكتان في  
دارهم كفتا مقهورين من وجه قاهرين من وجه فشرطنا الاحراز بدارهم في  
الملك حتى يتحقق الاستيلاء وقوله ان الاستيلاء مخطور ابتداء وانتهاء  
فلو تضر سببا للملك سلمنا انه مخطور لكنه مخطور لغيره اعتمادا من غير المعصية  
المال مباح في نفسه والمخطور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك كالصلوة  
في الارض المفضولة فانها تصلح سببا لاستحقاق اعلى النعم وهو الثواب في  
الآخرة فلا يصح سببا للملك في الدنيا اولي قياسه على رقابنا فاسد  
لانها ليست بمال وكذا قياسه على حال غضب المسلم مال مسلم لانه ليس فيه احراز  
منزلة للملك فان قيل لو ثبت للكل لكفار بالاستيلاء على اموالنا لما ثبت ولاية  
الا ستراد للمالك القديم من الغازي الذي وقع في قسمة او من الذي اشتراه  
من اهل الحرب بدون رضی الغازي والمشتري يجب بان بقاء حق الاسترداد  
بحق المالك القديم لا يدل على قيام الملك للمالك القديم الا ترى ان الواهب  
ان يرجع في الهبة والاعادة الى قديم ملكه بدون رضی الموهوب له مع  
زوال ملك الواهب في الحال وكذا الشفيع ياخذ الدار من المشتري بحق  
الشفعة بدون رضی المشتري مع ثبوت الملك للمشتري فاذا لم يدل حق الاسترداد  
على قيام ملكه وجب نفيه لان ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه فاذا وجب  
نفيه عنه لزم ثبوته لكفار والآنم رواله لا الى مالك وكذا اي ملك الوبد من  
اليهم بغير تحقق الاستيلاء ان لا بد للجماع حق تظهير عند الخروج من دارنا ففت  
ملكهم بخلاف العبد الابن اليهم على ما سببنا في اذنا ظهورنا عليهم من وجد ملكه  
اخذ قبل القسمة اي بان القاتلين مجانا وبعد ها ان كان مثيلا لا ياخذ  
لعدم الفائدة في اخذه لانه لو اخذه لاخذ بملكه كليا او وزينا او عددنا  
وان كان فيما اخذه بالقيمة لو اراد الاخذ لقوله عم ان وجدته قبل القسمة  
فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم

قد زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظر الى الا ان في الاخذ بعد القسمة  
مجا ناضرا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص في اخذه بالقيمة نظر الى ما بين  
والشركة قبل القسمة عامة فيقول انقرر في اخذه بغير قيمته فان قيل لو كان للمالك  
القديم حق الاخذ منهم قبل القسمة او بعد الرخم فيام ملكه فيه لكن ملكه قد  
زال باستيلاء الكفار عليه لما مر قلنا ان حق الاسترداد لا يقضي فيما ملك  
كل في الهبة والشفعة على ما تقدم انفا وان اشتراه اي ما اخذه الكفار واخره  
بدارهم منهم اي من الكفار تاجر اي مستا من منا وخرجه الى دار الا سلام  
وهو قيمي يؤخذ منه بالثمن ان اشتراه به اي بالثمن من الدراهم والدنانير  
وان اشتراه بغيره بغيره العرض لان في الاخذ مجا ناضرا بالماخوذ منه  
وان وهب له بغيره لانه ثبت له ملك خاص فلا يزول الا بالقيمة ومثله  
اي مثل القيمي المثل في اشترايه ثمن او عرض يعني اذا كان ما اخذه الكفار مثليا  
فاشتراه مسلم مستا من ثمن او عرض ياخذ ما ملكه القديم بثمنه او بغيره العرض  
وان اشتراه بجنسه اي بمثله قدرا ووصفا او وهب له لا ياخذ ما ملكه  
القديم لعدم الفائدة في اخذه ولو اشتراه بمثله الاقل قدرا او بجنس اخر  
او بجنسه ولكنه ارادى منه وصفا فله ان ياخذ بمثل ما اعطاه المشتري على  
ما في العناية وان كان ما اخذه الكفار عبدا فاشتراه تاجرا واخرجه  
الى دار الا سلام ففقت عنه في يد التاجر واخذار شها ياخذ المالك  
القديم بكل الثمن ان شاء لانه لو اخذه مجانا لتضرر المشتري ولا يلحق المالك  
ارشه لان ملك المشتري فيه صحيح فكان الارش حاصلا في ملكه وليس  
فيه الاعادة الى قديم الملك حق يكون المالك القديم لحيته كرقبة العبد  
ولان الارش درهم او دنانير فلو اخذه المولى اخذه بمثله فلا يفيد واشار  
بقوله بكل الثمن الى انه لا يحيط عنه شيء بالفقار لان الاطراف ابتاع لا بقابلها  
شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الابتاع يقابلها شيء من الثمن فيها حتى لو استهلك  
المشتري شيئا من الدار سقط حصته من المشتري لان المشتري والذي  
وجبت الشفعة فيه بمنزلة المشتري شراء فاسدا فيضمن ما هلك منها كان في الغيب



فان من غصب جارية فذهب احدى عينيها ضمن نصف قيمتها وان اسره في يد  
التاجر فعناه ان عبد المسلم اسره الحرب وادخله في دار الحرب فاشتره  
التاجر من الحرب واخرجه الى دار الاسلام ثم اسره الحرب فاني من يد التاجر  
وادخله دار الحرب فاشتره من ذلك الحربى تاجرنا احرز واخرجه الى دار  
الاسلام ياخذ المشتري الاول منه اى من المشتري الثاني اى جينا والخذ  
من المشتري الثاني للمشتري الاول لان الاسر الثاني ورد على ملكه فيكون  
حق الاخذ له لكن لا مطلقا بل بنحو الذي اشتراه التاجر الثاني من الحربى بذلك  
التميز ثم ياخذ المالك اى القديم منه اى من المشتري الاول بالتميز ان شاء  
الاخذ والمراد بالتميز التميز الذي اشتراه به المشتري الاول من الحربى والذي  
اشتراه به المشتري الثاني من الحربى وانما اخذه بالتميز لانه قام على المشتري  
الاول بالتميز لحدها بالشراء من المالك والثاني بالتخليص من المشتري  
الثاني فياخذ المالك بها ان شاء وليس له اى للمالك القديم اخذه من  
المشتري الثاني لان الاسر الثاني ما ورد على ملكه بل ورد على ملك المشتري  
الاول وكذا لو كان المشتري الاول غائبا ليس له ان ياخذ من الثاني اعتبارا  
بحال حضرته ثم المالك الاول انما كان له حق الاخذ من المشتري الاول اذا  
كان المشتري الاول قبضه بحق اخذه من المشتري الثاني واما لو اشتراه  
المشتري الاول من التاجر الثاني بشراء جديد ليس للمالك القديم ان ياخذ  
من المشتري الاول لان حق اخذه انما ثبت في ضمن عود ملك المشتري  
الاول اليه ولم يعد ملكه القديم في هذه الصورة وانما ملكه بالشراء  
الجديد منه كذا في الزيلعي واليه اشار المصنف بقوله ياخذ في فتح البدر  
لوياع المشتري من الحربى العبد من غيره اخذه المالك القديم من الثاني  
بالتميز الذي اشتراه به ان مثليا فمثله وان قيل بان كان اشتراه مقايضة  
فهو قبضته لان المشتري الثاني قائم مقام المشتري الاول ليس القديم ان ينقصر  
العقد الثاني لياخذ من المشتري الاول بالتميز الاول الآ في رواية ابن  
ساعة عن محمد بن واظا هو الاول ولا يكون اى اهل الحرب بالاستيلاء

حرنا ومدبرنا وام اولادنا وكاتبنا حتى لو اخذوهم وحرزوهم بدارهم ثم ظهرنا  
عليهم اخذ ما كنهم بجنا قبل القسمة وبعد هالان الاستيلاء انما يكون سبييا  
للملك اذا لاقى محذوقا بوله وهو المال الكباح وهو لا يسو كذا لك لعصمتهم  
بالحكمة الا ان الامام يعوض من وقع في قسمة من بيت المال بقبضته فيما اخذه  
بعد القسمة ولو اشترى بغيره لاد منهم اخذ ما كنهم منه بغيره ولا عوض  
كذا في فتح البدر وملك نحن عليهم كل ذلك لعدم عصمتهم جزاء جنايتهم  
بالكفر وفي الكاوى القدسي ونحن نملك بالاستيلاء على قوفهم وهم لا يكونون  
وقوفنا انهم والوجه ما ذكرناه ولا يكونون عبدا اتق منا اليهم فاخذوه ذلك  
لانه لما خرج من دارنا ظهرت يده على نفسه بالخروج لاد مينه وزوال المانع  
وهو تحقق يد المولى عليه فصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف  
المزدر في دار الاسلام لان يد المولى باقية فلم تظهر يده على نفسه حتى  
لوهبه لانيه الصغير كان قابضا له فتصح الهبة وانما لا تصح هبه لانيه  
الكبير او للاجنه لعدم صحة القبض والتسليم المشروط في الهبة ولو استولى  
عليه اى على ذلك المزدر اهل الحرب ملكوه لكونه محلا للملك فان قيل لان  
ان يده ظهرت على نفسه بعد زوال يد المولى عندنا بالخروج عن دارنا له  
لا يجوز ان تخلف يد الكفرة يد المولى لكون دار الحرب في ايديهم فادخلت  
ايديهم يد المولى فكيف تظهر يده على نفسه فيملك نفسه لجيب عنه بان  
بين الدارين حد لا يكون ذلك الحد في يده وعند ذلك الحد تظهر يد  
العبد على نفسه فيمنع ومرو يد الكفرة عليه ولان يد الدار يد حكمية  
ويد العبد يد حقيقيه فلا تدفع بيد الدار ورد هذا بان حصول اليد الحقيقيه  
للعبد في جنز النزاع واجيب عنه بان اليد عبارة عن القدرة على التصرف  
في المحل كيف شاء وحين دخل العبد في دار الحرب يحصل له ذلك  
قبل استيلاء الكفرة عليه فان قيل لو حصل له يد حقيقيه يفتقروا ليس  
كذلك بل ياخذ المولى اجيب بفتح الملامه لان ظهور يده على نفسه لا يستلزم  
زوال ملك المولى وثبوت الملك له والاصار فاصبا ملك المولى وجاز ان يكون



البعد بملك كما في المنصوب والمشتري قبل القبض فان الملك للمولى وأبعد بعينه  
 واذا لم يملكوه فيأخذ ماله بعد القسمة مجانا ايضا اي كما يأخذ قبل القسمة  
 مجانا لكن يعوض عنه من بيت المال لان نصيبه قد استحق فله ان يرجع على  
 شركائه في أغنيته وقد تفرز ذلك لتفرقهم وتقدر اجتهادهم فيعوض من بيت المال  
 لئلا يتضرر ولو وجهه الحرب لو اشدوا اشتراء منه لحد اخذه ماله مجانا ايضا  
 امل في الهبة فظاهر وانما في الشراء فلو ان المشتري قد ملكه بغير امره فكان  
 مبتزعا هذا عند الجح وعندنا هو اي العبد الابن كما لما سوراى بكونه لآلات  
 العصية كحق المالك ليقام يده وقد زالت قلنا لانهم نوال يد المولى على ما ذكرنا  
 وان اتى العبد بغير من ومتاع فاشترى رجل ذلك كالة اي العبد والفرس والمطاع  
 والخزجة الى دار الاسلام اخذ المالك ما سوى العبد بالثمن لانهم ملكوا ما سوى  
 العبد والعبد مجانا لانهم لم يملكونه على ما مر في وجه قول الجح وهذا عند  
 الجح وعندنا اخذ العبد بالثمن ايضا لتملكهم له ايضا عندنا على ما مر فان قيل  
 ان على قول الجح ينبغي ان يأخذ المالك العبد والمتاع بغير شيء ايضا لانه لما ظهر  
 يد العبد على نفسه ظهرت على المال ايضا لا تقطع يد المولى عن المولى لانه في  
 دار الحرب ويد العبد اسبق من يد الكفار عليه فلا يصير ملكا لهم لجيب بان  
 يد العبد ظهرت على نفسه مع المنة وهو الرق فكانت ظاهرة من وحد دون  
 وجه فجعلنا ظاهرة في حق نفسه غير ظاهرة في حق المال وان اشترى  
 مستمنا من عبدا مسلما او ذميا على ما في الغنيمة وادخله دارهم عن عبد الجح  
 وكذا اذا استولوا على عبد مسلم وادخلوه في دارهم فابق منهم اليها فخلص  
 بوجه ونخرج اليها بغير اذاعتاق لبنائين الدارين كذا في الدرر خلافا لما هو به  
 ناخذ كذا في الكاوي وهذا لان ازالة يد المستمنا من على المسلم كانت مستحقة  
 لطريق معين وهو البيع من المسلم ما دام في دارنا وقد انقطعت ولانه الاجبار  
 عليه بالبيع بدخولهم دارهم فبقى في يده عبدا ولا يجح ان تخلص المسلم عن  
 يد الكافر واجب على الامام فان كان في دار الاسلام فبالحرب على البيع من  
 المسلم دون الاعتاق لبقاء عصية مال المستمنا من ما دام في دارنا واذا دخله دارهم

زالت عصية ماله فلو كان للامام ولاية عليه وجب عليه اجباره على العتق  
 لزوال العصية فاذا لم يكن له ولاية يقوم شرط زوال العصية اعني بتاين الدارين  
 مقام علة الازالة وهي الاعتاق فخلصا له كما يقام معنى ثلاث جيعض مقام  
 التفريق فيا اذا سلم احد الزوجين في دار الحرب فان قبل ان اقامة الشرط  
 ههنا مقام العلة يستلزم جعل الميثب للشيء من يده له وهو باطل وذلك  
 لانهم اذا استولوا على عبد مسلم بالاجراء بدارهم ملكوه فكان بتاين الدارين  
 علة لثبوت الملك فيه وههنا جعلناه مزيل له لجيب بان بتاين الدارين  
 مثبت للملك ان لم يكن تابنا والملك فيما نحن فيه ثابت بالشراء دون البتاين  
 فجعل البتاين مزيل في محل خاص فخلصا للمسلم عن ذل الكافر على انما  
 ما جعلناه مزيل وانما جعلناه قائما مقام الميزل لغرض صحيح فلم يكن الشيء  
 الواحد مزيل وغير مزيل وهو الممنوع وعلى هذا الخلاف اذا كان العبد في دارنا  
 لانه يجبر على بيعه ولا يمكن من ادخاله دار الحرب كذا في الرنبي وان اسلم  
 عبدهم ثم اى في دار الحرب واما لو اسلم عبدهم في دارنا فانه يجبر على  
 البيع للمسلم فخلصا للمسلم عن ذل الكافر فجاءنا او ظهرنا عليهم او خرج العبد  
 المسلم ثم الى عسكرنا فهو حر هكذا فقوى رسول الله عم في عبد الطائف  
 وقال هم عتقاء الله تعالى ولانه احرز نفسه بالخروج اليها من غالمولاه  
 واما لو خرج اليها طابعا لمولاه اي باذنه او باجره كما جنته فاسلم في دارنا  
 فانه لا يكون حرا بل الامام يبيعه وثنه للحزبي لانه لم يخرج على سبيل التغلب  
 فصار كالالحربي الذي دخل به مستمنا منا الى دارنا على ما في الغنيمة وهذا  
 بما اذا كان مولاه كافر في دارهم واما لو جاءنا مولاه مسلما ثم جاء  
 عبده مسلما او كافرا فهو مولاه على ما كان ولا يكون حرا كذا في المحيط  
 وفتح القدير ولو جنى عبد جنابة خطاء او افسد متاعا فلزمه دينه  
 ثم اسره الكفار ثم اسلموا عليه فهو لهم لقوله عم من اسلم على ما قال فهو له ثم  
 تبطل الجنابة دون الدين لان حق ولي الجنابة في الرقبة ولا يتقوى الرقبة  
 بعد زوال ملك المولى كما لا يبطل ببيعه ولو اشتراه رجل او اصابه المسلمون



في الغنية فاحذ المولى فكل من الجناية والدين عليه لانه يعيده الى قدس  
ملكه وحق ولي الجناية كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجناية قتل عهلم بنقل  
عنه بحال لان المستحق به نفسه فلا ينقل بزوال ملك المولى كالواقعة او باعه  
بعد لزوم القصاص **باب المستأمن** اذا دخل تاجرنا اليهم بامان  
لا يحل له ان يتعرض بشئ من مالهم او دمه لانه ضمن لهم ان لا يتعرض لهم  
بالاستيذان فان تعرض بعد ذلك يكون غدرا وهو حرام الا اذا عذر به  
ملكهم فان اخذ شيئا منهم غدرا واخرجته الى دارنا ملكه مخطورا لورود الاستيذان  
على مال مباح الا انه حصل بالغدر فكان مخطورا فيصدق به نزعها عنه  
وان غدر به ملكهم فاحذ ماله او حبيسه او قتل ذلك غيره بعملة ولم يمنعه  
حل له التعرض لانهم هم الذين نقضوا العهد كالاسير فانه غير مستأمن  
فينباح له التعرض وان اطلقه طوعا وان اذانه بتشديد الدال من باب افتل  
ثم حربي اي ان باع الحربي في دار الحرب تاجرا متاعا بالدين فان الاذانة  
هو البيع بالدين والاستدانة الابناع بالدين او ان تاجرا في دار الحرب  
حربيا او غصب احدها الاخرى غصب احدها مالا من الاخرى في دار الحرب  
وخارجا اليها بان كان الحربي مستأمنا مالا يقضي على واحد من التاجر والمستأمن  
بشئ من الاذانة والغصب اما الاذانة فلا في القضاء بعهد الولاية ولا ولاية  
وقت الاذانة اصدك لا على المسلم التاجر ولا على المستأمن ولا وقت القضاء  
على المستأمن لانه ما انزم حكم الاسلام فيما مضى من افضاله وانما انزمه بعد  
استيذانه في المستقبل فلا يقضي عليه بالاذانة التي كانت فيما مضى واذا  
لم يقض على الحربي المستأمن به لم يقض على التاجر المسلم ايضا تحقيقا للتسوية  
بينها وقال ابو يوسف يقضي بالدين على المسلم دون الغصب لانه انزم حكم  
الاسلام حيث كان الاثر انها لو خرجا مسلمين يحكم عليهما بالدين فكذا هذا  
واجبة عليه ما ذكرناه من تحقيق التسوية بينها كذا في الريلقي وقال في فتح  
القيصر لا يقضي عليه بالدين ولكنه يقضي بانه يجب عليه القضاء بالدين  
فما بينه وبين الله تعالى اتقى واما الغصب فلا نة صار ملكا للذي غصبه واستولى

عليه لما رفته ما لا غير معصوم وكذا اي لا يقضي بشئ لوجوه ذلك اي الاذانة  
او الغصب حربيان في دار الحرب وخارجا مستأمنان لما ذكرناه من ان القضاء  
يعتمد الولاية ولا ولاية عليها اصدك وان خرجا مسلمين يعني الحربيين اسلا في دار  
الحرب ثم خرجا مسلمين بعد ما اذن احدهما صاحبه او غصب منه شيئا قضي  
بالدين لوقوعه صحيحا بالتراضي بينهما والولاية ثابتة عليها وقت القضاء لا لزماها  
لحكم الاسلام لا بالغصب لان الغاصب ملكه بالغصب لو ردد الاستيذان على  
مال مباح ولا حيث فيه اذ لا حيث في ملك الحربي حتى لا يؤمر بالرد ولو اسلم  
الحربي بعد ما غصبه المسلم ثم خرجا يقضي بالرد وبانه لانه فسد الملك  
لمقارنته الحرام وهو نقض العهد ولا يقضي عليه بالرد لانه ملكه بالغصب ولو  
خشا وان قتل احد المستأمنين الاخرى اي في دار الحرب فعليه الدية في العهد  
والخطا ولا ذكر خلاف في عامة السنخ في شرح الجامع الصغير على ما في  
الغناية وفتح القدير وذكرنا ضيحا في الجامع الصغير ان هذا الحكم قول ابي  
وقال ابو يوسف ومحمد عليه القصاص في العهد كقول الشافعي ومالك  
واحدا لانه قتل شخصا معصوما بالاسلام عدوانا وذل لك موجب للقصاص  
وكونه في دار الحرب لا اثر له في سقوط ذلك عند الله تعالى ولا يباح ان  
تكثر سوادهم هم من كل وجه بتوطئه فهم كان يسقط العصمة فتكثيره  
من وجه يورث التشبه فيسقط القصاص وذكر شمس الائمة ان وجوب  
القصاص في العهد عن ابو يوسف في رواية الاملاء لانه بدخوله دار الحرب  
لا يبطل عصمته والمسلم من اهل دار الاسلام حيث كان والقصاص حتى لو لم  
ينفرد باستيفائه من غير حاجة فيه الى الامام فمستوفيه قلنا لا يمكن  
استيفاءه الا بمنعة لان الواحد لا يقاوم ظاهرا ولا منعة دون الامام وجماعه  
المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلم يجبا في الاذانة للوجوب بدون  
الاستيفاء في ماله اما في العهد فلا لا نقول لا نقول العهد والقصاص  
قد سقط بالتشبه كما ذكرناه فلو ثبت من آية صيانة الدم المعصوم فنقيت  
ان يكون ذلك من ماله واما في الخطا فلا في العاقلة لا فذرهم على الصيانة



مع تباين الدارين والوجوب عليهم باعتبار تركها بتفصيلهم في حفظ ألفاظ مثل  
والكفارة ايضا اي كل زوم الدية في الخطاء لا طلاق قوله تعالى فخير برقة مؤمنة  
واما لزوم الدية فلا ان العصمة الثابتة بدار الاسلام لا تبطل بعارض كالحول  
بالامان لانه على قصد الرجوع فكان في دار الاسلام فقير كما ان المستامن  
منهم لما كان على قصد الرجوع كان كانه في دار الحرب حتى لا يقتل الذقي به وان  
كانا اسيرين فقتل احدهما الاخر فلا شيء على المقاتل في لحكام الدين الا الكفارة  
في الخطاء عند الرجوع وعندهما كالمستامين فعليه الدية في ماله في العهد  
والخطاء والكفارة ايضا في الخطاء لان العصمة لا تبطل بعارض كالحول  
بعارض الاستيذان وانما لا يقتض عدم الكفارة ولا الرجوع انه بالاسر صار متعالمهم  
لصبر ووته مقهورا في ايديهم ولهذا لا يصير مقبلا باقامتهم ومسافر السبقهم  
فيبطل به الاحراز اصلا فصار كالمسلم الذي لم يهاجر البنا على ما اشار اليه بقوله  
ولا شيء في قتل المسلم ثم اي في دار الحرب مسلما اسلم ثم ولم يهاجر البنا سوى  
الكفارة في الخطاء اتفاقا لانه تابع لهم بالتوطن في دارهم فلو عصية في ذمه  
كذلك الاسير لا عصية في ذمه ولا يرد علينا للمستامن لانه ليس بمقهور في ايديهم  
فيملكه تزوج البنا باختياره فلا يكون متعالمهم فبقى عصيته في ذمه  
ولا يمكن مستامن ان يقيم في دارنا سنة كذا يلحق المفرة بالمسلمين بان يصير  
جاسوسا لهم وعونا علينا بخلاف الاقامة البسيرة لان في متبها قطع المسيرة  
والحلب وسد باب التجارة ففصلنا بينها سنة لانها مدة يجب فيها الجزية  
فيكون الاقامة لمصلحة الجزية ويقال له اي يقول له الامام ان اخذت سنة  
نضع عليك الجزية فان اقام بعد ذلك سنة صار ذميا لالتزامه الجزية  
المعزوبة وذكر الامام قاضيان فاذا مضت سنة بعد معنى المدة المعزوبة كان  
عليه خراج لانه انما يصير ذميا بمجاورة المدة المعزوبة فيعتبر الحول بعد ما صار  
ذميا الا ان يكون شرط عليه انه اذا جاوز السنة ياخذ منه الخراج في اخذ  
منه كذا في العناية فيه اشارة الى انه في البدايع من ان سبب وجوب الجزية  
عقد الذمة يعني لا يجب الجزية فلو عقد الذمة حتى او اعتق المسلم عبده الكافر

لا يؤخذ منه الجزية قبل وضع الجزية عليه بعقد الذمة ولا يمكن من التمكن اي بعد  
تمام السنة من العودة الى داره لان عقدا الذمة لا ينقض لانه خلف من الاسلام  
وكذا اي يصير ذميا لو قبل له ان افتتشر او نحو ذلك اي شهرين فضا عدا  
فاقام المدة المعزوبة يعني ان تغدير الحول ليس يلزم بل لو قدر الامام اقل  
من ذلك على حسب ما يراه جاز لكن ان لم يقدر له مدة فالمعتبر هو الحول  
لما ذكرناه انه فاصل بين المدة القليلة والكثيرة او اشترى ارضا ووضع عليه  
خراجها اشارة الى ان وضع اخراج الارض عليه شرط في كونه ذميا ومن  
المشايع من قال يصير ذميا بنفس الشراء لانه لما اشترى ارضا خراج وحكم  
الشرع فيها بوجوب الخراج صار ملتزما حكما من لحكام الاسلام والصحيح هو  
الاول على ما في الهداية لاحتمال انه شرها للجماعة للموتة الاقامة في دارنا  
والمراد بوضع الخراج التزام خراج الارض بما شتره سبيله وهو الزراعة او بقطبها  
عنا مع التمكن كذا في العناية والزبلي لكنه يقدر لاينا سبب المضرو هو  
الوضع لانه فقل الواضع وهو الامام والالتزام المذكور قبل الملتزم وهو الذي  
قالوا لما ذكره في فتح القدير حيث قال والمراد بوضع الخراج التزامه به  
واخذه منه عند طول وقته ومنه باشر السبب وهو ذراعها او بقطبها  
مع التمكن من ذراعها اذا كانت في ملكه او ذراعها بالاجارة وهي في ملك  
غيره اذا كان خراج مقاسمة فانه يؤخذ منه لامن المالك فيصير ذميا  
بخلاف مالوكات الارض التي استاجرها خراجها على مالها فانه لا يصير  
ذميا اذا حل وقت الاخذ لعدم الاخذ منه وكذا اذا اخذ العشر منه على  
قول محمد انتهى ولو اشترى المستامن في دار الاسلام عبدا مسلما جازا الشراء  
وباع عليه من مسلم فان لم يعلم حتى ادخله دار الحرب عتق عليه عند الرجوع  
وقالا لا يعتق وبه نأخذ كذا في الحاوي ولو اسلم عبدا ذميا وجازية عرض  
عليه الاسلام فان اسلمها والابيع عليه من مسلم اي يجبره القاضى بالبيع  
من مسلم وبه افتى مشايخ الاسلام وعليه اي على من صار ذميا باقامة المدة  
المضروبة او بوضع الخراج عليه واعلم انه بعد كونه ذميا يمنع من الخروج الى



دار الحرب على ما مر ويجري القصاص بينه وبين المسلم ويجب الضمان في التلويح  
 حظه وخنزيره ويجب التمسك بقتله خطأ جزية سنة من حين وضع الخراج أو  
 حين تمام المدة المصروفة أو نكحت المستامنة دينا فانها تصير ذمية بنوعها  
 لزوجهها لا لزوجها هو أي الحرب ذمية لأنه يمكنه أن يطلقها ويرجع إلى بلده فلم يكن  
 ملتزما بالمقام في دارنا بهذا النكاح فان رجع المستامن إلى داره حل دمه لأنه  
 بطل ما نه في الرق في عصمته وإن كان له ودية عند مسلم أو ذمي أو دين عليها  
 فاسترد ذلك الحرب أو ظهر عليهم وقتل سقط دميته لأن إنبات اليد عليه بواسطة  
 المطالبة وقد سقط بهذا ويد من عليه الدين السابق إليه من يد العامة فيحقق  
 به ويسقط وصار دية بقتله فإدائها في يده حكما لأن يد المودع كيد  
 قيصير فينا بقا لنفسه قبل هذا منقوض بما إذا سلم الحرب في دار الإسلام  
 وله ودية عند مسلم في دار الحرب ثم ظهر على الدار فانها تكون فينا فلم يكن  
 يد المودع كيد المودع ولجيب بان يد المودع كيد المودع إذا اتفقتا عصمة وقت  
 الأبدان وفي صورة التفق ليس كذلك لأن دار الحرب ليست دار عصمة  
 وعن أبي يوسف إن الود بقتله فما نحن فيه تصير ملكا للمودع لأن يده فيها استوى  
 فكان بها الحق لو كان له دهن عند مسلم أو ذمي فالتزم من أخذه لدينه عند  
 أبي يوسف وقال محمد أنه يباع ويؤتى بتمته الدين والفاصل بيت المال  
 وإن قتل ولم يظهر عليهم أو مات فيما أي الدين والود بقتله لورثته لأن نفسه  
 لم تصير مضمومة فكذلك ماله لا يحكم الأمان باق في ماله فيرد عليه أو  
 على ورثته من بعده فان جاءنا حربي بآمان وله زوجة هنا لا أي دار  
 الحرب وولد صغير وكبير ومال أي في دار الحرب عند مسلم أو عند ذمي  
 أو عند حربي فاسلم أي من جاءنا بآمان هنا أي في دار الإسلام وكذا الحكم  
 لو صار ذلك المستامن ذميا في دارنا على ما في البحر ثم ظهر عليهم فاكل في  
 أم المدة وولده الكبير فلا هم حربيون كبار وليسوا بآباء بناء وكذا ما في  
 بطنها ولو كانت حاملا لأنه جزئها فيرثها وأما ولد الصغير فلا يصير  
 أما يصير مسلما بقا لا سلام أبيه إذا كان في يديه وتحت ولايته ومع

بنائين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا أمواله لا تصير محررا بحرار نفسه لاختلاف  
 الدارين فحق كاله فينا وغنيمة ولو سبي الصبي في هذه المسئلة بدون الام  
 وصار في دار الإسلام فهو مسلم بنوع الدار ولا يبيد وأوسي مع الأم فانه  
 يصير مسلما بنوع لا يبيد بخلاف ما قبل لخراجه إلى دار الإسلام حيث لا يكون  
 مسلما لما ذكرناه من اختلاف الدارين ثم هذا الصبي يرق على حاله وكونه مسلما  
 بقا لا ينافي في الرق في البقاء والتمينا في الإسلام الرق في الانبعاث هذا  
 في بيان ما تركه للمستامن في دار الحرب ثم صار من أهل دارنا بالإسلام  
 أو بالذمة ثم شرع في بيان ما تركه للحربي إذا أسلم في دار الحرب وجاءنا  
 مسلما وترك أمواله وأولاده ثم فقال وإن أسلم أي الحرب في دار  
 الحرب ثم جاءنا أي ثم ظهر عليهم فطفله حر مسلم بنوع لا يبيد لأنه كان تحت  
 ولايته حين أسلم لأن الدار واحدة حق لو كان الطفل في بلدة وأبوه في  
 بلدة أخرى من دار الحرب يصير مسلما بنوعه لاختلاف البلدة لا بغير بعد  
 اتحاد الدار على ما في فتح القدير وور بعتة عند مسلم أو ذمي له لأنه في  
 يد محترمه ويده كيد لأنه نائب عنه في الحفاظ بخلاف ما كان في يد مسلم  
 أو ذمي غصب لصند الجح فانه يكون فينا لعدم النيابة وعند أبي يوسف ومحمد  
 يجب أن لا يكون فينا إلا ما كان من غصب عند حربي وهو قول مالك والشافعي  
 ولحمد أيضا وعنده لك في أمارة وأولاد الكبار فلما ذكرناه من أنهم حربيون  
 كبار وليسوا بآباء بناء وأما ماله الذي في يد الحرب فلا يرد لم يصير معصوما وأما  
 في يد الغاصب فله من كونه في يد محترمه ومن أسلم ثم وله هناك دارت  
 مسلم فقتله مسلم عدا أو خطأ فلا شيء عليه إلا الكفارة في الخطاء وقال  
 الشافعي يجب الدية في الخطاء والقصاص في العمد وهو قول مالك ولحمد لأنه  
 أراق دما معصوما بالإسلام لأنه مستحب للنافع والكرامة فيكون عاصا فيجب  
 الدية في الخطاء والقصاص في العمد لوجود المدار وهو القاصم وهذا  
 لأن العصمة على نوعين الأول مؤتمنة تستبمع الأثم في الأخرى وهو الأصل لحصول  
 الأصل الرجحانها فان من علم أنه باثم يقتل بئزج عنه نظر إلى الجبللة السليمة



عن أنيل عن الاعتدال وهو النوع ثابت فما نحن فيه إجماعا لأنه لا قائل بعدم الأثم  
على من قتل مسلما في أي موضع كان ولو كان في دار الحرب والثاني مقومة لشئ  
القيمة وهذا النوع كالسنة الأولى لأنه إذا وجب الأثم وأما كان ذلك أكمل  
وأنتم في المنع من الذي وجب فيه الأثم فقط فكان هذا النوع وصفان إجماعا  
على الأول فينتقل بما يتعلق به الأول تكونه فابعد له والأول يتعلق بالاسلام  
فقد الثاني فيجب الدية والكفارة في قتل الحر الذي اسلم في دار الحرب  
ان خطاء وأقصاها ان عهد الوجور العصمة المقومة بالاسلام ولو في دار  
الحرب ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فخير رقبته  
مؤمنة فستره ابوح بن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ووجه الاستدلال  
به انه تعالى جعل مجزئ الرقبة كل الموجب حيث ذكره بحرف الفاء فانه للبراء  
والبراء اسم لما يكون كافيا فاذا كان كافيا يكون كل الموجب ولانه ذكره وسكت  
عليه والسكوت في معرض البيان يفيد الحصر عليه فنتخيره ولا ت  
العصمة المؤتمنة ليست بسبب الاسلام بل بالادمية لان الادمي التزم اعباء  
التكاليف ولم يتيسر له ذلك الا بان يكون دمه حرام المقرض الا انه تعالى  
ابطل ذلك في حق الكافر في كفره فاذا زال الكفر بالاسلام عاد الى  
الاصل والاموال وان خلقت مباحة الاصل لكنها تابعة لادمية ليستفيع بها  
وبمكن التيسر لهما ان التكليف فتكون معصومة ايضا بتعالها واما العصمة  
المقومة فالاصل فيها الاموال لان المقوم يوزن بجبر الفات والجبر لهما يكون  
في الاموال دون النفس لعدم المماثلة بينهما وبين ما يجبر به اصلا على ما في  
الاصول واد كان الاصل فيها الاموال كانت النفوس تابعة لها فلم يكن المقومة  
وصفا تابعا للمؤتمنة على ما قاله أحقهم بل كان اصلا مخصوصا ثم العصمة المقومة  
في الاموال انما هي بالاحراز بالدار وذلك انما يكون بالتمتع فكذلك في  
النفوس كونها تابعة لها فيها على ما ذكرناه ولكن لا منعة لدار الحرب لان الشريعة  
اسقط منعة الكفر ما دام في الحرب فاذا لم يكن لها منعة لا يوجد الاحراز  
فلا يوجد العصمة المقومة فلا يجب الدية والقصاص واذ قبل على صيغة

المجهول مسلم لا ولي به خطاء او مستما من اسلم شيئا في دار الاسلام فلا مام اخذ  
الدية من عاقلة القاتل وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطاء فيغير  
ببائت النفوس المعصومة وانما كان حق الاخذ للامام لانه لا وارث له ومعنى  
قوله فلا مام اخذ الدية ان ياخذها ليضعها في بيت المال لانه نصب ناظرا  
للمسلمين وهذا من النظر لا يعني انه يملكه وفي العمد له اي للامام ان يقتصر  
او ياخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة  
او السلطان لما روي ان السلطان ولي من لا ولي له ثم اخذ الدية ههنا انما شرع  
بمقتضى الصلح لان موجب الدية هو القصاص عينا وانما شرع هذا لكونه انفع من  
القصاص فع هذا ان القصاص قد يكون انفع لهم من الدية من حيث ينزجر امثاله  
فلذا خبر بين الدية والقصاص وليس له اي للامام المعصومة بالحق للعامة  
ولا بانه نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم مجانا ولو كان المقول لقيطا  
فقتله الملتقط او غيره خطاء فلا اشكال في وجوب الدية لبيت المال على  
عاقلة القاتل والكفارة عليه ولو كان القتل عدوانا شاء الامام قتله وان  
شاء صالحه على الدية كما في مسئلة الكتاب وهذا عند الجمع ومحمد وقال  
ابو يوسف عليه الدية في ماله ولا اقله لانه لا يخلو عن ولي كالأب وخو  
ان كان ابن رشده وكالام ان كان ابن زنا فاشتبته من له حق القصاص  
فلا يستوفى كما كان الذي قتل قتل اداء الكتابة وترك وفاء ولها انه لا يعلم  
له ولي ولا هو في مظنته واحتمال كونه له في نفس الامر لا يفيد اذ لا ينتفع  
به فكان وجوده في نفس الامر وعدمه سواء لانه لا يقدر على الانتفاع به  
فينقل الولاية الى السلطان او الى العامة كما في الارث **باب العتق والخراج**  
لما ذكر ما يصير به الحر في ذمنا شرع في بيان الخراج الذي يجب عليه وذكر  
المشرع استطراد الان سبب كل منها هو الارض النامية وقدمه على الخراج لكونه  
من الوضائف الاسلامية وهو يقسم اليها اجزاء العشرة والخراج اسم  
لما يخرج من غلة الارض ثم سمي به ما ياخذها السلطان من وظيفة الارض  
والراس على ما سيبا في بيانها واعلم ان الاراضي اما عشرية او حرجية او شرعية



او مبرية ويقال لها في عرف الفقهاء ارض ملكة على ما صرح به في قاضينا  
والبزازية والخزانه والاوليان على ما سياتي في محدد يد ها ملوكها لا يصحها بيع  
بيعا وشراها وتوريثها ووقفها حتى لو وقف ارضه العشرية او الخراجية  
صح وقفها لكن لا يسقط منها العشر والخراج بالوقف والبناء عليه على ما في  
الفتاوى بل يؤخذ العشر من العشرية والخراج من الخراجية ثم يعرف البلاء في  
الى مصارف الوقف والحاصل ان صاحبها يتصرف فيها كسائر املاكه وكذا ان كان  
وليس فيه مؤنة العشر والخراج اصلا قال في البزازية من باب الخراج اشترى  
ارض خراج وبنى عليها دارا فالخراج على المشتري لانه كالعطل انتقل لا يقال  
هذا مخالف لما ذكرت من ان الارض الشرايئة لا مؤنة فيها من العشر والخراج  
لانا نقول ليس المراد بالشرايئة المشتري بطل يوقا مطلقا حتى يرد ما ذكرت  
بل المراد بها ارض اميرية اشترى بها من السلطان او نائبه بثمن معين فان هذه  
الارض لا مؤنة فيها اصلا بل في حكم سائر الاملاك على ما سياتي ذكره  
ومنه ظهران ما وضعه السلطان في الدور والمنازل المملوكة لاصحابها  
الواقعة في البلاد الاسلامية المبنية على الاراضي الاميرية باذن نائب  
السلطان من المقاطعات والمقالات وليستونها باسم رسم الزمان واخذوا  
في كل سنة ما لا اصل لها في الشرح بل هي من التواهب السلطانية المحضنة  
لان المأخوذ ان كان في مقابلة رتبة الدار فهو باطل اذ لا مؤنة في  
رتبة الدار المملوكة بالاجماع وان كان في مقابلة ارضها فهو ايضا باطل  
لانه لما بنى على تلك الارض بالشراء من السلطان او نائبه فهي ملحقة بالبناء  
فيكون ملكا له نعم لو اذن السلطان بالبناء على الارض في مقابلة شيء  
في كل سنة او شهر وبنى عليها يؤخذ منه في كل سنة ذلك المقدار كمن  
الواقع في زماننا ليس كذلك بل ويكيل السلطان بلخذه في يريد البناء مقدار  
الثلث في اذن البناء فتكون الارض شرايئة فيملك رقبته واما الرابعة فهي  
غير مملوكة لاحد ورقبتها لبني المال وتفسيرها على ما في البزازية على  
وجهين احدهما ان يكون اراضي الاملاك لها فيعطيها الامام لرجل ليفهم عليها

كالملك ويعطى الخراج والثاني ان الملك اذا عجز عن اداء الخراج يعطيها الامام لرجل  
ويقوم مقام الملك في اعطاء الخراج واكذراة ولا يملك هذا الرجل بيعها  
لان الامام ما ملكها له وانما اقامه مقام الملك في امر خاص لكن الامام ياخذ  
الخراج من نصيب اهلها وكذا يولجرها الامام وياخذ الخراج من الاجرة  
ولو باع الامام واعطى الثلث للمالك واخذ الخراج من المشتري جاز فيل جواز  
البيع قولها وقيل قول الكل انني والراضي التي فيها الامام عنوة ولم يفر لها  
عليها ولم يقسمها بين الغنمين بل امسكها لبني المال من قبيل الرابعة واكثر  
اراضي هذه المباركة لان الامام لم يملكها حين فتحها لاحد من المسلمين  
حتى يكون عشيرة ولا لاهلها حتى يكون خراجية وكذا لك من هذا القبيل  
الراضي التي مات مالكا ولم يخلف ورثة وانتقلت الارض الى بيت المال وكل  
من هذه الاراضي لا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا وقفها ولا المنصرفها ولا لمن  
وكل من طرف الامام لاخذ خراجها ولا توريثها لان هذه المنصرفات مداها  
الملك ولا ملك في هذه الاراضي واما انتقالها بعد موت المنصرف في زمانها  
الى اولاده المذكور فليس بطريق الارث بل بطريق القانون عن الامام والا  
لاستوى فيه سائر الورثة وقال في قاضينا في بيان الوجه الثاني لما ذكره  
البزازي اذا عجز صاحب الارض ولم يجد ما ينفق في عمارتها يد فقها الامام  
الى غيره مزارعة بالنصف او الثلث او الربع ويكون الغلة لصاحب الارض  
يؤدى عنها الخراج ويمسك ما بقي وان لم يجد الامام من يلحقها مزارعة يولجرها  
الامام فيكون الاجر لصاحب الارض يؤدى عنه الخراج وان لم يجد من  
يستأجرها ببيعها فيكون الثلث لصاحب الارض يؤدى عنه الخراج ويمسك  
الفضل وان لم يجد من يشتريها يدفع اليه من بيت المال مقدار ما ينفق  
في عارة الارض فرضا لان الامام مأمور بتغيير مال بيت المال باق وجه  
نهبا له قالوا هذا قول ابى يوسف ومحمد اما على قول ابى حنيفة لا يبيع ولا يولجر  
لان ذلك حجر وعنده الحجر على كراعا قل البائع باطل وكذا قرينة فيها اراضي  
مات اذ بابها او غاب عنها وعجز اهل القرية على خراجها فادوا التسليم الى



السلطان فان للسلطان ان يفعل ما قلنا فان اراد السلطان ان ياخذها لنفسه  
بيعهما من غيره ثم يشتري من المشتري انتي فقد صرح بجواز بيع الامام الاراضي  
الاميرية وشرائها لنفسه ولم يقيد بوقت وقيد في فتح القدير بوقت  
الضرورة حيث قال ان الاراضي التي كانت لبني المال لا يصح بيع الامام  
ولا شراؤه الا عند الضرورة لان نظره في مال المسلمين كنظره في مال  
اليتم فلا يجوز له بيع عقاره الا للضرورة عدم وجود ما ينفقه سواه  
وقال في الجواز بيع الامام اراضي بيت المال لا ينحصر وقت الضرورة بل  
بل له بيعها لغير حاجة اذا رغب فيه الناس فيضعف قيمته على المفتي به كانه  
مال اليتيم ومنتقله بغير رتبها عند شرح قول اخص وارض السواد خراج  
ثم جواز شراء الامام الاراضي الاميرية لنفسه لا يخص بصورة بيعها من  
التفريق على ما حققه في قاضيان بل يجوز شراؤها لنفسه من ولاء  
لحفظ بيت المال على ما سبأ في من الكتابين المذكورين فاذا جاز بيع الامام  
الاراضي الاميرية من الغير فان اشتراها شخص من الامام بشرطه شراء  
صحيح بملكه كسائر املاكه و يتصرف فيها تصرف الملك من البيع والهبة  
والنسيئة والوقف حتى ولو فيها يصح وفقه بلا مؤنة من العشر والخراج  
لانه ملكها بالشراء فلا يؤخذ منه العشر ولا الخراج كانه سائر املاكه  
بخلاف الاراضي العشرية فانها وان كانت ملكا له ايضا الا انه ملكها بملك  
الامام اول الفتح بوضع العشر عليها لا بالشراء واخذ الثمن لبيت المال ثم  
لا ينفع العشر من ملكها بعده وكذا الخراجية ثم اعلم انه قد ظهر ما ذكرناه من  
البيدانية وقاضيان ان الامام اذا دفع اراضي المملكة الى قوم يدفعها بطريقين  
احدهما اقامتهم مقام الملاك في الرزاعة واعطاء الخراج والثاني بطريق  
الاجارة وبه صرح في التناقار حبان حيث قال السلطان اذا دفع اراضي  
الامام اليها وهي التي تشتري اراضي المملكة الى قوم ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز  
احد اثنين اما اقامتهم مقام الملاك في الرزاعة واعطاء الخراج او الاجارة  
بقدر الخراج ويكون المأخوذ منهم خراجا في حق الامام اجرة في حقهم انتي

اي يكون على كلا الطرفين خراج مقاسه بصرف الى مصارف الخراج والراي في مقدار  
المأخوذ الى الامام ان اراد بلخذ عشر الحاصل وان اراد ياخذ ثمنه او ربعه  
او نصفه لا اكثر من نصفه لكنه في الطريق الثاني يكون خراجا باكتسبه  
الى المتصرف وهذا لا شبهة فيه وانما الشبهة فيما اخذه المتصرف اذا قوض  
ما في يده من اراضي المملكة الى الغير باذن صاحب التمسك وفيما اخذه صاحب  
التمسك اذا قوض ما تركه المتصرف بل وولد ذكور من اراضي المملكة فهل له  
مساغ شرعي ام لا فانظر الى ما في الطريقة قال فيها وامر الاراضي في زماننا  
مشتور جدا اذا اصحابها يتصرفون فيها تصرف الملاك من البيع والاجارة  
والمزارعة ومحزها ويؤدون خراجها من الموظف والمقاسمة الى المقابلة  
او غيرها من عناية السلطان الا انهم اذا باعوا اخذ بعض الثمن من عناية  
السلطان لاخذ الخراج واذا ماتوا فان تركوا اولاد ذكورا يرثونها فقط دون  
سائر الورثة ولا يقضي منها ديونة ولا ينفذ وصاياه والا فيبيها من عناية  
السلطان فاذا اعتبرنا باليد وقلنا ان الارض ملك لذي اليد يلزم ان يكون  
ميراثا لكل الورثة بعد ان يقضي منها ديونة وينفذ وصاياه في مان ماعد الاول  
الذكور وعدم القضاء والتنفيد ظلم وتصرف فيها وتصرف من عناية السلطان  
ان لم يكن في الورثة اولاد الذكور تصرف في ملك الغير فيكون الحاصل  
مناخينا وكذا ما قال في التناقار حبان غصب ارضا فاجرها واخذ  
غلته او زرع الارض كرا فخرج منه ثلثة اكرار ياخذ راس ماله اكره ويتصدق  
بالقلة والكثير وفيه النقصان وهذا في قولهم جميعا انتي ويكون اخذ  
بعض الثمن او كله في بيع حراما من عناية السلطان وبمرو الا زمان يخرج  
الاراضي او اكثر عن ملك ذي اليد بالكلية وفيه هناد عظيم وان قلنا ان  
الاراضي ليست بملوكه لاصحابها ورقبتها لبيت المال اذ اليهود في زماننا وبانقدم  
ما يعرفه اباؤنا واجدادنا ان السلطان اذا فتح بلدة لا يقسم اراضيها بين  
الفارين وهذا جائز اذ الامام مختار بين القسمة والاتباء للمسلمين الى يوم القيمة  
بوضع الخراج يكون تصرف ذي اليد فيها باحد طريقين احدهما اقامتهم مقام



الملك في الزراعة واعطاء الخراج ونائبها الاجارة بقدر الخراج ويكون المأخوذ  
 منهم خراجا في حق الامام لجرته في حقهم على ما صرح به في التنازل خاتمة  
 وعلى كلا التقديرين لا يجري فيه البيع والهبة والشفعة والوقف والآثار  
 ومخواتها اما على الاول فلان اقامتهم مقام الملك لضرورة حيانتهم حق المقابلة  
 عن الضمان الحق الخراج فيقدر بقدرها ولا يتعدى الى غير الضمان من البيع  
 والهبة والشفعة ومخواتها لعدم الضرورة فيها واما على الثاني فظاهر ان ليس  
 للمستاجر بيع ما استأجره ولا هبته ولا وقفه ومخواتها فيكون بيع ذي اليد  
 باطلا وثمنا حراما ورشوة وهذا اي اعتبار ان الاراضي ليست بمملوكة لاصحابها  
 ورقبتها ليست ائمال اصح الاحتمالين واقل مخالفة للشرع الشريف وضرب الثاني  
 فيجب الحل عليه فيكون الانتقال لا ولادة المذكور بلحد الطرفين المالكين  
 ايضا لا بالآثار واما جعل بيعها اجارة فاسدة ليجل مقدار لجر كمثل للبايع  
 ففاسد جدا لوجه له اصلا واما اول فلان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع  
 في القول المختار للفتوى خصوصا اذا لم يوجد التوقيت قال الامام قاضيان  
 والفتوى على ان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع والشراء وفي القنانية  
 والظاهر انها تنفقد بلفظ البيع اذا وجد التوقيت واما تاني فلان قد سبق  
 ان الاقامة مقام الملك ليس من كل جهة بل لضرورة حيانتهم حق المقابلة  
 فلا يملك الاجارة في الطريق الاول لعدم الضرورة في ايجادها وكذا في  
 الثاني لوجهين الاول ان كون الخراج اجرة في حق ذي اليد لضرورة عدم  
 تحقق حقيقته ومعناه ههنا لانه مؤنة الارض والمؤنة لا يجتبا لاعلى المالك  
 فجعله اجرة في حق ذي اليد لضرورة عدم تحقق حقيقته ومعناه ههنا  
 لانه مؤنة الارض لهذه الضرورة فقط ولهذا سقط وجوب بيان قدر الاجرة  
 وجازع جهاتها في خراج المقاسة فهو في الحقيقة خراج ولهذا لا يجوز  
 صرفه الا الى مصارف الخراج فاذا لم يكن اجرة حقيقة ومن كل وجه لا يجوز  
 لصاحبها اجارتها والثاني ان الخراج يؤخذ من المتصرف فاذا كان شراؤه  
 سنجارا ومنه اجرة معللة لا يمكن ان يجعل الخراج اجرة بالنسبة الى المتصرف

بل يجيب ان يجبا الخراج على البايع ويؤخذ منه واما ثالثا فلان البايع او المستأجر  
 قد يموت في مدة قريته فيفسخ الاجارة فيجب رد الاجرة المججلة فالحق  
 ان بيعها باطل والمأخوذ رشوة فيجب ردّها الى معيها انقضى قوله واما جعل  
 بيعها اجارة فاسدة او رد على مولانا ابي السعود فانه قال ان الاراضي  
 المملوكة في ايدي اصحابها عارية فيبيعهم باطل والتمس حرام وافتى به ثم رجع  
 عنه وقال ان بيعها اجارة فاسدة ليجل اجر المثل للوجر وقوله فلان الاجارة  
 لا تنفقد بلفظ البيع اقول ان لفظ البيع لا يخلو من ان اضيف الى المنفعة  
 او الى العين فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع دارى او عيى  
 شهرا بكذا او منافع بقى شهرا بكذا فهو الخلاصة والبرازية نقلا عن العيون  
 ان الاجارة في امثالها فاسدة اي باطلة بدليل تعليلها بان المنافع  
 معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فيكون باطلا ثم ذكر نقلا عن شيخ  
 الاسلام ان في امثال هذه المسائل اختلاف المشايخ وقال في كشف  
 الكبر الصريح ان هذه العقود لا تجوز لعدم التحل فظهر منه ان انفقار الاجارة  
 بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مختلف فيه والصحيح عدم انفقادها ولهذا قال  
 في السراج الهندي لو قال بعت منك منافع دارى او عيى لا ينفقد به الاجارة  
 لعدم التحل كالم تنفد فيها اذا اضيف اليها لفظ الاجارة بان قال لجرتك  
 هذه الدار لا الى المنفعة وان اضيف لفظ البيع الى العين فلا يخلو واما ان يكون  
 المبيع ما يصلح محلا للبيع او ما لا يصلح محلا له فان كان ما لا يصلح كقول كى  
 بعت منك بقى شهرا بكذا فعلى كذا ينفقد اجارة على ما ذكره في الخلاصة  
 والبرازية ثم قال لا وعن الكرخى ان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع ثم رجع وقال  
 تنفقد انقضى فاعلم انه ان الاجارة تنفقد في هذه المسئلة الا على القول  
 المرجوح عنه عن الكرخى وجزم في التوضيح والبلوغ بانفقار الاجارة بلفظ  
 البيع في هذه المسئلة بلا ذكر خلاف اصله والذى ظهر من كشف الكبر  
 والتقرير ان انفقادها في هذه المسئلة قول بعض المشايخ وهو المختار والحاصل  
 ان الاجارة تنفقد بلفظ البيع في مسئلة كى كى بكذا المدة والجره والمحل



حتى لو ترك واحدا من هذه الثلاثة نفيس العقد كما في التلويح وقال في الكشف  
الكبير فان ترك واحدا من هذه القيود الثلاثة نفيس العقد كما في صريح الاجارة  
انتقوا الذي ظهر منه ان الاجارة في مسئلة الحر عند ترك احد القيود الثلاثة  
فاسدة لا باطلة سيما قول الكشاف كما في صريح الاجارة فانه لو قال لحررت  
نفسى بكذا العمل كذا ولم يذكر المدة يكون فاسدة لا باطلة وكذا لو قال لحررت نفسي  
شهر كذا ولم يذكر العمل يكون فاسدة لا باطلة وان كان العين ما يصلح  
محتوا للبيع نحو بيت عبدى او دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد ببيع  
لا محالة لا مكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط الجواز وهو بيان المدة  
وان ذكر فيه المدة بان قال بيعت منك عبدى شهر كذا فان لم يسم جنس  
الفعل فلا رواية فيه وان سماه مثل بيعت منك عبدى شهر كذا العمل كذا  
ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة  
فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه على ما في الاسرار ويجوز  
ان ينعقد ببيع صحيحا لا مكان العمل بالحقيقة بطل المدة على ناجيل الثمن لان ذكر  
المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتناجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان  
ينعقد ببيعا فاسدا لان العمل على الحقيقة الفاصدة اولى من العمل على الجواز وهو  
الاجارة والبيع الفاسد بيع حقيقة لكنه فاسد حتى لا يفيد الملك بدون  
القبض فيكون العمل عليه اولى من العمل على الاجارة كذا في الكشف والتلويح  
اذ عرفت هذا فما نحن فيه اعني مسئلة بيع ارض المملكة ليس من قبيل ما اضيف  
لفظ البيع الى المنفعة اذ لم يسمع اصلا انهم يقولون في وقت البيع بيعت  
منك منافع هذه الارض بل يقولون بيعت منك هذه الارض بكذا فيكون  
من قبيل اضافة البيع الى العين الغير الصالح للبيع لان ارض المملكة لا يصلح للبيع  
الا للامام وقت الضرورة فان كان البايع هو الامام او من عينه الامام  
لاخذ الخراج فان كان وقت الضرورة يحمل على حقيقة البيع وان كان غير  
وقت الضرورة يحمل على الاجارة مجازا صيانة لكلامه عن اللغو لكنها فاسدة  
لعدم ذكر المدة والعمل فيكون ما اخذه محلة نحو لعل على لجر المثل يحمل له اخذه

بيعت المال وافسخ الاجارة قبل استيفاء قدر المحلة بمرنه ردة على صاحبه وان  
كان البايع هو المتصرف فان كان تصرفه باقامة الامام او من عينه الامام  
مقام المالك في الزراعة واعطاء الخراج فلا ينعقد ببيعه اصلا وان كانت  
تصرفه بطريق الاجارة من الامام او من عينه الامام فان باعه باذن من  
الامام او من عينه الامام لا ينعقد اصلا ايضا وان باعه باذن لحد ما يحمل  
على الاجارة الفاسدة ايضا لان الموجه في الحقيقة هو الامام فيكون ما اخذه  
الامام او من عينه محلة لبيعت المال وما اخذه ذلك البايع لا يحمل له اخذه  
والتواقع في زماننا انهم باعوها باذن من عينه الامام لاخذ الخراج وتأخذ  
كل من البايع ومن عينه الامام قدرا من المثل فيحمل ما اخذه من عينه الامام  
لبيعت المال ولا يحمل ما اخذه البايع له الا ان باعه قبل استيفاء ما عجله  
للامام او من عينه الامام فان حمله لحد مقدار ما بقي من المثل فعلى هذا  
قوله فلان الاجارة لا تنفقد بلفظ البيع في القول المختار بل لا يصح على  
اطلاقه لما ذكرناه انها تنفقد بلفظ البيع اذا اضيف الى العين في غير ارض  
المملكة ويدفع بحمل مراده على انها لا تنفقد به في ارض المملكة وفيما كانت  
العاقبة هو المتصرف لا الامام واقاما نقله عن العتابة فهو محمول على ما  
اضيف البيع الى العين في غير ارض المملكة فيكون معناه انها تنفقد صحيحا بلفظ  
البيع اذا وجد التوقيت لما ذكرناه انها لا تنفقد حين اضيف البيع الى المنافع  
وان وجد التوقيت واما اذا اضيف الى العين فان وجد التوقيت والجرة  
والعمل تنفقد الاجارة صحيحا وان لم يوجد واحد منها تنفقد فاسدا فحمل ما  
نقله عن العتابة غير محمل ما ذكره قبله وقوله لا يجوز لصاحبها اجارتها ان  
ادانته لا يجوز بدون اذن الامام او من عينه الامام فسلم وان ادانته  
لا يجوز مع اذن واحد منها فممنوع بل جائز لكنه لا يحمل له اخذ المثل والحاصل  
ان بيع ارض المملكة واجارتها واخذ اجرتها لا مساغ له في الشرع للمتصرف  
اصلا ويجوز بيعها واخذ ثمنها للامام وقت الضرورة او زيادة رغبته  
الناس ويجوز لجارتها واخذ اجرتها له مطلقا فما ذكره المحقق من الرد على ابن السعد



وارد وان كان في عبارة مناقشة كاتري وارض الوقت بالنسبة الى المتولى  
 والمنصرف كراضى المملكة ارض العرب عشرة لان البناءم والحلفاء من بعده  
 لم يخذوا الخراج منها ولانه ينزلة الفى فلا يثبت في اراضيهم كالا يثبت في  
 رقابهم لان شرط الخراج ان يقرأها على الكفر كما في سواد العراق ومشرقها  
 العرب لا يبنى على الكفر لانه لم يقبل منهم الا الاسلام او اكتسب فان قبل لا يلزم من  
 عدم الخراج لزوم العشر ما لم يتم دليل على لزومه لان التعليل باقدم ليس  
 بصحيح عندنا على الاصل على ما في الاصول وليس الاصل في الاراضى العشر  
 حتى يقال اذا عدم دليل الخراج بقى العشر على اصله بل الاصل في الاراضى  
 الخراج وانما صير الى العشر لشرف الاسلام على ما في المختار قلنا لما انتقل  
 اراضيهم الى الاسلام صار الاصل فيها العشر على ما هو الاصل في الوظائف  
 الاسلامية فاذا عدم دليل الخراج بقى العشر على الاصل وهي ارض العرب  
 شروع في بيان حدها ما بين العذيب وهي ماء لتيم في قرية من قرى  
 الكوفة الى اقصى حجر بفتحين بمعنى الصخر لما روى عن ابي الجراح الصخر موضع حجر  
 باليمن بمهرة هي اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهرية يسمى ذلك للمقام به فيكون بدلا  
 من اليمن وهذه حدها طولا ثم شرع في بيان حدها عرضا بقوله الى الحد الشام  
 اى من سمرين والذهنا ورمل عاج الى قرى الشام وكذا البصرة اى ارضها عشرة  
 والقياس انها خراجية لانهما فتح عنوة واقراها عليها وهي من جلاء ارضى العراق  
 ولكن تركناه بالاسم حسنا لاجماع الصحابة على انها عشرة وكل ما اسلم اهله  
 طوعا اى عشرة او فتح عنوة وقسم بين القبايل او بين المسلمين بعد ما اجلى  
 اهلها واقراها قوم اخرون من المسلمين وهذا لان الجلاء في هاتين الصورتين  
 الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليهم لما فيه من معنى العبادة والتخفيف  
 لانه يتعلق بنفس الخارج ثم شرع في بيان الخراجية وارض السواد اى سواد الكوفة  
 اى قرها سمي بالسواد حفرة اشجارها وزروعها خراجية لان عمر حين فتح سواد  
 العراق وضع الخراج عليها مجتمعا من الصحابة ووضع على مصر حين فتحها عمرو بن العاص  
 عنوة وكذا اجتمعت الصحابة على وضع الخراج على الشام على ما هو المشهور وفي فتح البصرة

نفلا عن بعض الشارحين ان مصر افتح صلحا على يدى عمرو بن العاص وان مدون  
 الشام فتح صلحا وارضها عنوة على يدى زيد بن اسفهان ثم قال بعد ورقين  
 ان الماخوذ من ارض مصر الان بدل اجارة لاجرا لا ترى ان الاراضى ليست  
 ملكية للذراع وهذا بعد ما قلنا ان ارض مصر خراجية كانه لموت انما يكون  
 شيئا فشيئا من غير خلاف ورثة فصارت بيت المال ويتبع على هذا ان لا يقع  
 بيع الامام ولا شراؤه من وكيل بيت المال شيئا منها لان نظره في مال المسلمين  
 كمنزلة بيت التيم فلا يجوز له بيع عقاره الا لضرورة عدم وجود ما ينفقه  
 سواد فلذلك كتبت في فتوى رقت الى في شراء السلطان الاشرف برسبى  
 الارض من ولاء ناظر بيت المال هل يجوز شراؤه منه وهو الذى ولاء كتبت  
 اذا كان بالمسلمين حاجة جاز ذلك انتمى وقال في الجرح ان له اجاب انه  
 ان لم يكن لهم حاجة لا يجوز وهو مبنى على قول المتقدمين اما على قول المتأخرين  
 المفتى به لا يخبر جواز بيع عقار التيم في ذلك بل فيه وفيما اذا كان على التيم  
 دين ولا ولاء الا منه او رغب فيه الناس بضعف قيمته فذلك نقول  
 للامام بيع عقار بيت المال لغير حاجة اذا رغب فيه بضعف قيمته على  
 المفتى به وهذه مسئلة مهمة وقع النزاع فيها في زماننا في نقبتش وقع من  
 نائب مصر على الرزق في سنة ثمان وخمسين ونسبنا حتى ادعى  
 بعضهم بان المبايعات للاراضى من بيت المال غير صحيحة ليتوصل بذلك الى  
 ابطال الاوقات والخيرات وهو مردود بما ذكرناه ثم قدم بعد ذلك  
 شخص ولاء السلطان امر الاوقاف فطلب ان يحدث على اوقاف خراجا  
 متمسكا بان الخراج واجب في ارض الوقت وهو مردود عليه بما نقلناه  
 من فتح القدير من ان الخراج ارتفع عن ارض مصر انما الماخوذ منها لجرة فصار  
 الاراضى بمنزلة دور السكنى لعدم من يجب عليه الخراج فاذا اشتراها انسان  
 من الامام بشرطه شراء صحيحا ملكها ولا خراج عليه فلا يجب عليه الخراج  
 لان الامام قد اخذ اليه للمسلمين فاذا وقفها سالمة عن المؤن فلا يجب  
 الخراج فيها انتمى فظهر منه ان ارضى المملكة اذا اشتراها شخص من الامام شراء



صحيحاً بملكها بلا مؤنة من العشر والخراج لانه ملكها بالقرن بالشراء الصحيح فصار  
كسائر املاكه ثم اذا وقفها وقفها بلا مؤنة العشر والخراج من طرف بيت المال  
بخلاف الارض العشرية فان السلطان ملكها حين الفتح بوضع العشر عليها بلا مؤنة  
شيء منه لبيت المال ثم لا يسقط منه العشر وان وقفها وكذا الخراجية لا يسقط  
عنها الخراج بالتوقف والبيع ونحوها ولذا قال في البرازية اشترى ارض خراج وبني  
عليها داراً فلخرج على المشتري لانه المعطل وخراج المستاجر على المجر والمستاجر  
على المستعير ثم قال فيها اشترى ارض خراج ولم يبق مدة التملك من الزراعة  
فأخرج على البايع وان اخذه السلطان من المشتري لم يرجع على البايع بخلاف ما  
اذا اخذ من الاكار والارض في يده ولم يقدر على الامتناع يرجع على  
المالك لانه مضطر وفي ظاهر الرواية لا يرجع وهو الصحيح وهل السلطات  
ان يجعل الخراج لصاحب الارض فقال في البرازية والحكاوي السلطات  
اذا جعل الخراج لصاحب الارض يجوز عند الجوسف ويحل له وقال محمد لا يجوز  
والفتوى على قول ابى يوسف اذا كان رب الارض من اهله كالقضاة والنفرة  
والائمة وكذا العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو  
مصرفاً وهل يجوز ترك العشر لصاحبه ايضا ففي البرازية السلطات  
اذا ترك العشر لمن هو جاز غنياً كان او فقيراً لكن اذا كان المزرك عليه فقيراً  
فلو كان على السلطان وان كان غنياً ضمن السلطان العشر للفقراء من بيت  
المال الذي وضع فيه الخراج لبيت مال الصدقة انتهى لكن المصريح في فاضل  
والخلاصة ان ترك العشر على صاحب الارض لا يجوز بالاجماع وهل يحل  
الاكل من غلة الارض قبل اداء الخراج والعشر ففي البرازية ولا يحل الاكل  
من الغلة قبل اداء الخراج وكذا قبل اداء العشر الا اذا كان المالك عازماً على اداء  
العشر وان اكل قبله ضمن عشرة وفي المتأخر عن الامام الثاني انه لا يضر لكن  
يعتد ما اكله من النصاب وفي رواية انه يترك له ما يكفيه له ولعياله وان  
اكله فوق الكفاية ضمن انفق وهي ارض السواد ما بين العذيب الى عقبة حلوان  
اسم بلد حلوان بفهم الحاء وهذا حديثها عرضنا وأشار الى حديثها طولا بقوله

ومن الغلبة وهي منازل ابادية او العلى بفتح العين وسكون اللام قرية موقوفة  
على العلوية وهو اول العراق شرقة بجلة الى عبادان وهو حصن صغير على شط  
البحر وكذا كل ما فتح عنوة وافرأه عليه اطفاه بنو القدوري وقال في الجامع  
الصغير كل ارض فتح عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج وما لم يصل  
اليها ماء الانهار واستخرج فيها عين فهي ارض عشر ففقدت خراجية الارض بان  
يصل اليها ماء الانهار وحلوه بان العشر والخراج يتعلقان بالارض النامية  
ونماؤها بما فيها فيعتبر استقيا بماء العشر او بماء الخراج فان سقيت بماء العشر فعشرية  
وبماء الخراج فخراجية سواء قسمت بين الغائبين او افرأه عليها لان العبرة للماء  
لا لمن وضعت عليه الوظيفة واستشكله في فتح القدير باننا نقطع بان الارض  
التي افرأه عليها لو كانت تستق بعين او بماء السماء لم تكن الخراجية لان  
اهلها كفاروا وكفاروا انتقلت اليهم ارض عشرية ومعلوم ان العشرية قد تستق  
بعين او بماء السماء لا تبقى على العشرية بل تصير خراجية في قول ابى  
يوسف خلافاً لمحمد فكيف يبتدأ الكافر بتوظيف العشر ثم كونها عشرية عند  
محمد اذا انتقلت اليه كذلك امامنا في الابتداء هو ايضا بمنه ثم قال وحاصل  
ما نقله غايه البيان عن الجامع الصغير تقسيم ارض الخراج الى ما يفتح عنوة  
ويقرأه عليها والى ما لم يفتح عنوة لكنها تستق بماء الانهار العظام كالينل والفرات  
ثم قال ولكاصل ان التي فتح عنوة ان اقر الكفار عليها لا يوظف عليهم الا الخراج  
ولو سقيت بماء المطر وان قسمت بين المسلمين لا يوظف الا العشر وان سقيت  
بماء الانهار واذا كان كذلك فالفضل المذكور في الجامع الصغير على ما نقله  
صاحب الهداية بالنسبة الى الارض الحياة التي لم تقسم بين المسلمين ولم يقر  
اهلها عليها بان احياها مسلم فان وصل اليها ماء الانهار فهي خراجية او ماء  
عين ونحوه فعشرية فان التي فتح عنوة ما يبتدأ فيها التوظيف ولم تقسم  
ولم تقر اهلها عليها ليس الموات التي لحبت فيها راعى كل ارض فتح عنوة ولم  
ولم يقر اهلها عليها فاحياها المسلم فان وصل اليها ماء الانهار فخراجية او ماء  
عين فعشرية انتهى ملخصاً وقال في الزبقي ان الفضل المذكور في الجامع الصغير



في حق المسلم اما الكافر فيجب عليه الخراج من اتماء سق لان الكافر لا يبداء بالمشر  
 فلم يأت فيه التفصيل في حالة الانداء اجاعا وانما الخلاف فيه في حالة  
 البقاء فيما اذا ملك ارض عشرية مسلم هل يجب عليه الخراج او العشر او العشران  
 وقد عرفت في كتاب الزكاة فان في العبرة اما للماء او حال من وضعت عليه الوظيفة  
 فعلى الاول يلزم ان يكون ارض الكافر عشرية اذا سقاها بماء العشر وعلى الثاني  
 يلزم ان يكون ارض المسلم عشرية وان سقاها بماء الخراج فليجوز عنه قد مناه  
 من كتاب الزكاة فارجع اليه او صوخوا اي فتح صلحا وقبلوا الجزية وكذا ما اجلى  
 اهله ونقل اليه قوم من الكافر وكذا ارض موات اجماها الدعي او رضى له من  
 الغنمية لقناله مع المسلمين كلها خراجية لان الكافة الى انبداء التوظيف على الكفار  
 والخراج اليهم وكل بلدة فتح عنوة او اسلم اهله قبل ان يحكم الامام فيهم بشئ  
 وكان الامام فيهم بالخير ان شاء قسمها بين الفاتحين فيكون عشرية وان شاء  
 من عليهم وبعد ان الامام يختار ايضا ان شاء وضع العشر وان شاء وضع الخراج  
 وان كانت تسقي بماء الخراج على ما في الخاتمة سوى مكة قال رسول الله م  
 فيها عنوة وترك اهله عليها ولم يوظف الخراج وارض السواد ملكة لا اهلها يجوز  
 بيعهم لها ولتصرفهم فيها كسائر الاملاك لان الامام قد ملكها حين فتحها ووضع  
 عليها الخراج وقال مالك والشافعي انها ليست بملك لهم بل موقوفة على المسلمين واهلها  
 مستأجرون لها لان عمر استطاب قلوب الفاتحين فخرها وقال ابو بكر الرازي  
 هذا غلط بوجه واحد ان عمر لم يستطاب قلوبهم فيه بل باظرهم وشاوروا  
 الصحابة على وضع الخراج وامنع بلاد وصحابه فدعا عليهم فاين الا سترضاء  
 وتابها ان اهل الذمة لم يحفروا الفاتحين على تلك الاراضي فلو كان اجارة  
 لا شرط حصونهم وثانها انه لم يوجد في ذلك رضاء اهل الذمة ولو كان  
 اجارة لا شرط رضائهم وثالثها ان عقد الاجارة لم يصدر بينهم وبين عمر  
 ولو كانت اجارة لوجب العقد وخامسها ان جهالة الارضي تمنع صحة  
 الاجارة وسادسها جهالة المدة تمنع من صحتها ايضا وسابعها ان الخراج مؤبد  
 وتابيد الاجارة باطل وثانها ان الاجارة لا تسقط بالاسلام والخراج ليسقط

عنده وتاسمها ان عراخذ الخراج من الخلد ونحوه ولا يجوز لجارة الاشجار وعاشرها  
 ان جماعة من الصحابة اشتروها كيف يبيعون الارض المستأجرة وكيف يجوز  
 لهم شراؤها وان اجي موات قال في المغرب الموات الارض الخراب خلاف  
 العامر وعن الطحاوي هو ما ليس بملك لاحد ولا هي من مرفق باقطاع ما بها  
 او غلبته عليها وكانت خارجة البلد سواء قربت منه او بعدت في ظاهر  
 الرواية وعن ابي يوسف ارض الموات هي البقعة التي لو وقف رجل على ادناه  
 من العامر ونادى يا علي صوتته لم يسمعه اقرب من في العامر اليه وفي الخلاصة  
 الارض المنيعة كل ارض من ارض السواد والكبال لا يملكها ماء الا انهار وليس  
 لاحد فيها ملك يعتبر قربة عند ابي يوسف فان كانت بقرب ارض الخراج فخرجية  
 وان كانت بقرب ارض العشر فعشرية لان اقرب من اسباب الترجيح كلف  
 قضاء الدار فان لصاحب الدار الانتفاع بفنائها للقرب وان لم يكن ملكه ومن  
 اجل ان له حق الانتفاع لو قال المستأجر للجار هذا فاني وليس لي فيه حق  
 الحفر ولكن احفر والحفر الاضمان عليها استحسانا بل على المستأجر لان كونه  
 قناء بمنزلة كونه ملوكا له في اطلاق يده في التصرف من قضاء الطين  
 والحفر وربط الدابة غير ان ابا يوسف استثنى البصرة عن ضابطه فانها  
 عشرية عنده على ما تقدم وان كانت من اجبار ارض الخراج لاجاع الصحابة على  
 جعلها عشرية وما في عند محمد فان اجباها بماء العشر فعشرية او بماء الخراج  
 فخرجية لما مر ان الوظيفة تتعلق بالارض النامية والتماد باعتبار الماء  
 وقد تقدم بيان ما العشر وما الخراج في كتاب الزكاة ثم وضع المسئلة  
 فيما اجاء الا المسلم لان ما احياء الذي يكون خراجية مطلقا سواء احياءها  
 بماء العشر او بماء الخراج وسواء قربت بارض العشر او بارض الخراج وهل  
 يشترط الاذن من الامام لبيعها في ملكها ام لا ففيه خلاف فاشترطه ابو حنيفة  
 ولم يشترطه صاحباه حق لولي ارضا مية بغير اذن الامام لم يملكها عندنا في  
 وملكها عندهما وتفسير الاحياء على ما ذكره محمد في انوار لا يكون بالسقي  
 والكراب وانما يكون بالقاء كبذر والرزاعة حتى لو كبرها ولم يسقها او سقي



ولم يكرب لا يكون احياء ونه ظاهر الرواية اذ لعقرها الهز وسيفها يكون لحياء  
وكذا اذا حوطها او ستمها بحيث يعضم يكون احياء وكذا اذا بنى عليها بناء او فريس  
اشجارا بخلاف ما اذا وضع الاجار حولها او حصل ما فيها من الخشب والشوك  
وجعلها حول الارض يريد ان يحبسها كان ذلك تجعير الاحياء واذا فعل ذلك  
لا يملكها بل كان هو الحق باحيائها ما لم يرجع عن ذلك فبعد التجعير لا يبنى لغيره  
ان يستغل باحيائها بل ينتظر الى ان يعلم انه ترى احياءها وذلك يعلم بان تركها  
ثلاث سنين ولم يحبسها لقول عمر ليس للحجر بعد ثلاث سنين حق ونه فاضمان  
وهذا بطريق الديانة واما في الحكم اذا احياءها غيره بعد التجعير قبل مفتي ثلث  
سنين باذن الامام كانت له ومن احبى موانا ثم احاط الاحياء بجوابه  
الاربعة بالنسبة لطريق الاول في الارض اربعة على ما روي عن محمد  
لانه اذا سكنت عن الاول والثاني والثالث صار الرابع طريقا له ولو حفر بئرا  
في المقارة او في موضع لا يملكه اخذ باذن الامام كان له وله ملحق  
البئر اربعون ذراعا حريما للبئر ثمانية اذ روي الزهري عن رسول الله ام انه قال  
حريم البئر خمسة اذاع وحريم بئر العطن اربعون ذراعا وحريم بئر الناضح  
ستون ذراعا اي من كل جانب هذا قول ابى يوسف ومحمد وقال ابو حريم بئر  
الناضح لا يزد على اربعين ذراعا ولو حفر بئرا في ارض موات لا يملكه احد  
باذن الامام ثم جاء غيره وحفر في حريم الاول بئر كان الاول ان يسده  
ويكسبه لان الثاني يقر في ملك الاول فكان الاول ان ياحذره  
بكسب ما احتفر وكذا لو بئر الثاني في حريم الاول بناء او ذرع ذراعا كانت  
للأول ان يمنعه عن ذلك وما عطي في بئر الاول لاضان عليه وما عطي  
في بئر الثاني يضمن الثاني لانه متعدد ولو كان الثاني حفر بئرا باذن الامام  
غير حريم الاول لكنها قريبة من الاول فذهب ماء البئر الاول وعرف ذهابه بحفر  
الثاني فاد شئ لا اول على الثاني لانه غير متعدد بل هو حق فيما منع ولم يكن له ان  
يخاصه هذا في البئر ولو حفر بئرا في مقارة او في موضع لا يملكه احد باذن  
الامام قال ابو حريم لا يستحق للزجرها وقال صاحباه يستحق مقدار عرض البئر

حتى اذا كان مقدار عرض البئر ثلثة اذرع كان له من الحريم مقدار ثلثة اذرع  
من اجابته من كل جانب ذراع ونصف ذراع في قول الطحاوي وعن الكشي  
مقدار عرض البئر من كل جانب ولو حفر قناة بغير اذن الامام في مقارة  
وساق الماء حتى الى به ارضا فاجباها فانه يجعل لقناة ولخرج ما منه حريما  
بقدر ما يصلح عند ابى يوسف ومحمد وقال ابو حريم اذا فعل ذلك باذن الامام  
يستحق الحريم للموضع الذي يقع الماء فيه على وجه الارض وان كان بغير اذن  
الامام لا شئ له واعلم ان كرى لا تمار على ثلثة انواع ما منها يكون كرى به  
على السلطان ومنها ما يكون كرى به على اصحاب البئر فاذا امتنعوا يجبرون  
على ذلك ومنها ما يكون كرى به على اصحاب البئر فاذا امتنعوا لا يجبرون على ذلك  
اما الاول فهو البئر العظيم الذي لم يدخل في المقاسم ككفرات والدجلة  
وسبحون وجحون والينل فاذا احتاج الى الكرى فاصلاحه على السلطان  
من بيت المال فاذا لم يكن فيه مال يجبر السلطان المسلمين على كرى به وتجزيهم  
لاجله وان اراد واحد من المسلمين ان يكرى منها نهر الارضه كان له ذلك  
اذا لم يضر بالعامه وان اضر بالعامه بان ينكسر شط البئر وخاف منه الفرق  
يمنع منه واما الثاني فهو البئر العظيم الذي دخل في المقاسم وعليه قرى  
فاذا احتاج الى الكرى كان ذلك على اهل البئر واذا امتنعوا اجبر الامام وطريق  
الجبر ان يامر الامام بالحفر غير المنع ليرجع على المنع في قسطه وياخذ  
ما انفق من نصيبه من قدر ما انفق وليس لاحد ان يكرى من هذا البئر نهر  
لارضه اضر ذلك باهل البئر ولم يضر ولا يستحق هذا الماء بشفعة  
واما الثالث ففي البئر الخاص فاذا احتاج الى الكرى كان ذلك على اهله واذا  
امتنعوا لا يجبر عليهم لان ضرره عليهم وتكليفه في البئر الخاص فيل ان كان  
لعشرة فادونها فواخص وفيل ان كان لما دون اربعين فواخص وان  
كان لاربعين فما فوقه فعام وفيل ان كان لما دون المائة فواخص وفيل ان كان  
لما دون الالف فواخص ونه فاضمان واصح ما قيل فيه ان نفوس الى  
راى المجتهد حتى يختار اى الاقاويل شاء ثم في البئر الخاص لو اراد بعض اشركا



بعض الشركاء الكرى وامتنع الباقون قال ابو بكر البلخي لا يجبرهم الامام ولو حفره  
الذي طلبوا الكرى كانوا منطوقين وقال ابو بكر الاسكافي يجبرون على ذلك  
وان اراد كلهم تركه الكرى في ظاهر الرواية لا يجبرهم الامام وقال بعض المتأخرين  
يجبرهم الامام والخراج نوعان خراج مفاضة فيتعلق بالخارج وهو ان يكون  
الواجب شيئا من الخارج من الارض وذلك بان يمن الامام على اهل بلدة  
فتحها عنوة فيضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وليس لذلك الشئ لحد معين  
بل الامام يختار في تقديره ربع الخارج او خمسة او سدسه او سبعة على  
ما صرح به في قاضيجان والخواصه والبرازنه والريلى وقال في البحر اذا من  
الامام عليهم جعل اراضيهم نصف الخارج او ثلثه او ربه ثم قال نقلا عن السيرج  
الوهاب لا يزداد على النصف ولا ينقص عن الخمس انتهى وبخالفه ما ذكره في  
لكاوى القندسى حيث قال اذا فتح الامام بلدة من على اهلها وجعل على اراضيهم  
الخارج مقدرا بربع الخارج او ثلثه او نصفه او اقل واكثر انتهى فما ذكره صاحب  
البحر عن السيرج بقوله ولا ينقص عن الخمس مخالف لما ذكرناه من القندسى  
وما ذكره بقوله لا يزداد على النصف مخالف لما ذكره الكاوى بقوله او اكثر  
قلت ان التنصيف عين الاضاف فلا يزداد على النصف على ما ذكره في البحر  
كالعشر في تعلقها بالخارج وخراج وظيفة وهو ان يكون الواجب في الدية  
بنو صنف الامام على كل جريب وتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض لا بالخارج  
كالعقاسة ولا يزداد اى خراج وظيفة على ما وصفه عمر على ارض السواد لكل  
جريب اختلفوا في تفسير الجريب في المغرب وقاضيجان والخواصه والريلى  
والكائن في مثل هذا في جريب سواد العراق وفي غيره يعتبر على ما هو  
المعارف بين اهل البلد واختاره في المصباح حيث قال يختلف مقدار  
الجريب بحسب اصطلاح اهل الاقاليم كما خلداهم في مقدار الرطل والكيل  
والذراع وقبل الجريب ما يبذر فيه مائة رطل وقبل ما يبذر فيه من الحنطة  
سئون منا وقبل خمسون وقبل ان الجريب عشرة الاف ذراع نقله في المصباح  
وقال في فتح القدير والجران المعول عليه هو المعول الاول اعني سياتر في سياتر

واختلفوا في الذراع ايضا ففي اكثر كتب الفقه انه سبع قبضات وفي المغرب  
والمصباح انه ست قبضات والتوفيق بينها ان ملته كتب الفقه محول على ذراع  
كسرى ملك عجم وما في المغرب والمصباح محول على ذراع العامة وذراع كسرى  
يزيد على ذراع العامة بقبضة وقبضة اربع اصابع والاصبع مجموع عرض  
ست شعيرات معتدلات صالح للذراع فيه اشارة الى ما ذكرناه ان الوظيفة  
تتعلق بالتمكن والمصلحة صاع من بر او شعير ودرهم عطف على صاع الصاع  
ثمانية ابطال وقد تقدم في صدقة الفطر نص ابو يوسف ومحمد على  
الصاع قال ابو يوسف عن الشيعون عمر بن الخطاب فرض على الكرم عشرة  
وعلى الرطبة خمسة وعلى كل ارض يبلغها غلت اولم تفل درها ومحمدا قال  
عمر هو الجاجى وهو الصاع وقال محمد في الاصل فما كان من ارض الخراج  
من عامر او عامر ما يبلغه الماء ما يصلح للذرع ففي كل جريب قفيز ودرهم  
في كل سنة ذرع ذلك صاحبه في السنة مرة او مرارا اولم يذرع كله  
سواء وفيه كل سنة قفيز ودرهم والقفيز قفيز الجاج وهو ربع انها شتى  
وهو مثل الصاع الذي كان على عهد رسول الله عم ثمانية ابطال  
وكل جريب الرطبة خمسة دراهم وكل جريب الكرم والنخل المتصل عشرة دراهم  
لما روى ان عمر بن عثمان بن جيف حتى يبيع سواد العراق وجعل حذيفة  
عليه مشرفا فبيع ستمائة الف الف جريب ووضع على ذلك  
ما ذكرناه بحضر من الصحابة من غير تكبر منهم لان المؤمن متفاوتة فالكرم احقها  
مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطبة بينها والوظيفة تتفاوت بتفاوتها  
ولما سواها كزعفران ولبنان اى كل ارض يحيطها حائط وفيها فضل منفرة  
ويمكن زراعتها ما بين ما يطبق لانه ليس فيه توظيف عمر وقد اعتبر الكفاية  
في الموظيف فتعتبرها فيما لا توظيف فيه ايضا ونهاية الكفاية ان يبلغ  
الولجب نصف الخارج ولا يزداد عليه لان التنصيف عين الانصاف على ما  
اشار اليه بقوله ونصف الخارج غاية الكفاية ولا شئ في الاشجار التي  
على السنة على ما في قاضيجان والخواصه وان لم تظن الارض ما وظف الامام



عليها بان كان ما وظف خمسة دراهم والخارج لا يبلغ عشر دراهم نقص عا وظفه  
الامام حتى يكون الخراج مثل نصف الخارج لقول عمر حين جاء خناب بن حيف  
وحذيفة من سواد العراق لعلكما حملتا الارض ما لا تطبق فقا لا بل حملناها  
ما تطبق ولو زدنا لاطاقت ولا فرق في جوار السقيص بين الارضين  
التي وظفه عمر ثم نقص نزلها وضعفت طاقه الارض وبين الارض التي وظفه  
امام آخر بعد عمر على ما في فتح القدير ولا يزد على ما وظفه عمر وان طاقت  
الارض تلك الزيادة عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة لان خراج الوظيفة  
مقدر شرعا على ما تقدم واتباع القضاة في المقدرات الشرعية واجب  
والا لم يبق لتقدير الشرع فائدة لان النقصان جائز بالاتفاق فلو جاز الزيادة  
ايضا لم يبق لتقدير مائة فائدة خلافا لمحمد وهو قول مالك والشافعي  
ورواية عن ابي يوسف قالوا يجوز الزيادة ايضا عند طاقه الارض لانه  
انشاء حكم جديد باجتهاد وليس فيه نقص حكم قبله وهذا بناء على ان  
وضع المسئلة فيما اذا فتح الامام بلدة واراد ان يوظف ابتداء على ارضها  
بقدر طاقتها زيادة على ما وظفه عمر على سواد العراق والافا لزيادة على ما  
وظفه عمر او على ما وظفه قبله لا يجوز بالاتفاق لان الامام الذي قبله انما  
وظفه باجتهاده فلا ينقص باجتهاد مثله ولا يخرج ان ينقطع عن ارضه  
الماء او غلب لانه فان التمكن في الزراعة وهو النماء التقديرى المعتبر في  
الخارج الموظف وعدم المقاسمة وهذه الحالة علم منه بطريق الاولى واصاب  
الذرع افة لفوات النماء التقديرى في بعض السنة وكونه نامية في جميع  
السنة شرط كما في الزكاة فان من اشترى جارية للتجارة فمضى عليها  
سنة اشهر ثم نواها للخدمة سقطت الزكاة لانها لم يبق نامية في جميع الحول  
ولان النماء التقديرى انما يعتبر قائما مقام الحقيق فاذا وجد الحقيق تعلق الحكم به  
لكونه الاصل وسقط التقديرى عن الاعتبار فاذا هلك الاصل الذي تعلق  
الحكم بافة هلك معه الخارج وهو الحكم وقال اكثر مشايخنا سقوط الخارج  
باصابة الذرع فيما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يتمكن من الزراعة ثانيا

في تلك السنة واما اذا بقي من السنة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها ثم هذا  
فيما اذا هلك الكل فان هلك الاكثر وبقي البعض فان كان ما بقي قدر ما يبلغ  
قفيزين ودرهمين يجب قفيز ورهم ولا يسقط الخارج وان بقي اقل من ذلك  
يجب نصف الخارج ثم هذا في افة السماوية التي لا يتمكن الاحتراز عنها  
كالاحراق بالنار او البرد الشديد او الفرق وان كان يمكن الاحتراز عنها  
ككل الدواب ومحوه لا يسقط ايضا وقيل يسقط مطلقا والاصح هو الاول  
ويجب اى الخراج الموظف ان المقاسمة لا تجب بتعطيل مالكها لتعلقها بعين الخارج  
لا يتمكن ان عطلها ما لكها بثبوت النماء التقديرى بالتمكن على الزراعة واما  
اذا لم يتمكن عليها لعدم قوته واسبابه والانه فلا وام ان يدفعها الى غيره مراعاة  
وباختار الخراج من نصيب مالك و يعطيه البائس او يولسها او ياخذ  
الخراج من الاجرة او يذرعها بنفقة من بيت المال فياخذ الخراج من نصيب صاحب  
الارض وان لم يتمكن من ذلك ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ منها الخراج و  
يدفع باقية الثمن لما لكها ثم ياخذ الخراج من المشتري وهذا احد قسمي ارض  
المملكة على ما ذكرناه في اول الباب وقالوا من انتقل الى احسن الامرين  
من غير عذر فعليه خراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة فكان معطل  
مثل كون الارض صالحة لزراعة الرغفران فزرع الشبث فيؤخذ خراج الرغفران  
وكن الفتوى على خلاف ذلك كيلا يجهزى الظلمة على اخذ اموال المسلمين  
ولا يغير الخراج ان اسلم صاحب الارض الخارجية لان الاسلام لا ينافي الخراج  
في البقاء لانه مؤنة الارض فيعتبر كذلك في حال البقاء وان شراها  
اي الارض الخارجية مسلم لما ذكرناه ولا عشر في خارج ارض الخراج وقال  
مالك والشافعي يجمع بينها لانها حقان مختلفان ذاتا ومجلا وسببا ومصرفا  
لان الخراج مؤنة فيما معنى العفوية والعشر مؤنة فيما معنى العبادات ومحل الخراج  
الذمة ومحل العشر الخارج وسبب العشر الارض النامية تحقفا وسبب الخراج  
الارض النامية تقدير او مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقابلة وقد  
تحقق سبب كل منها ولا منافات بينهما فيجبان معا ولنا ما رواه ابو حنيفة



عن ابراهيم عن علقمة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجمع عشر وخراج في ارض مسلم ولا  
احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينها ولان الخراج يجب في ارض فحت عنوة  
والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجمعان في ارض واحد  
وسبب الجمع واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا  
وفي الخراج تقدير او لهذا يضافان الى الارض والاضافة اماراة السببية فلي  
هذا لو اشترى مسلم ارضا خراجية من ذوق فعليه الخراج الموظف لا المقاسمة  
لانها في حكم العشر ولا ينكر خراج الوظيفة بتكرار الخراج في سنة لا تنكر  
لم يوظفه مكررا بتكرار الخراج بخلاف العشر وخراج المقاسمة لانها يتعلقان بنفس  
الخارج فينكران بتكرره **فصل في الجزية** لما فرغ من ذكر خراج الارض  
بنوعيه شرع في بيان خراج الرؤس وهو الجزية اسم لما يؤخذ من رؤس  
اهل الذمة عوضا عن ترك قتالهم واستزقاقتهم وهو على نوعين احدهما الجزية  
توضع بالتراضي والصلح عليها فينقد ربحا بحسب ما عليه اتفاق الطرفين فلا يزداد  
عليه ثم زاد عن القدر والثاني خيرية يتبداء الامام بتوظيفها اذا غلب على  
الكفار ففتح بلادهم وافرغهم على املكهم فهذه مقدرة بقدر معلوم شأوا و ابوا  
رضوا ولم يرضوا فاشار الى النوع الاول بقوله اذا وضعت برأض و صلح  
لا تغير لان الموجب هو التراضي والاتفاق فلا يجوز التقدي الى ما عليه الاتفاق  
ثم زاد عن القدر واصل هذا صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بخران وهم قوم نصارى  
بقرب اليمن على النخلة في العام على ما رواه ابو داود عن عبد الله بن عباس  
قال صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بخران على النخلة النصف في الصفر والنصف  
في رجب وصالح عمر بن الخطاب رضي الله عنه اهل بخران على ان يؤخذ من كل منهم ضعف ما يؤخذ  
من المسلم من ثلث الواجب فلزم ذلك ونقدم في الزكاة وفي فتح القدير  
قال ابو يوسف في كتاب الخراج والوعيدة كتابا بالاموال في كتاب  
النبي صلى الله عليه وسلم اهل بخران بعد ان قال على النخلة كل حلة حلة اوقية يعني فيها  
اوقية فنقول لو اوجي كل حلة خمسون درهما ليس ليصح لان الاوقية اربعون  
درهما ثم قال ولكل ثوبان اذ اورد له وفتبر هذه الحلة في مقابلة ما يؤخذ

من رؤسهم وارضهم قال ابو يوسف الفاحلة على ارضهم وعلى جزية رؤسهم  
نقسم على رؤس الرجال الذين لم يسلموا وعلى كل ارض من ارض بخران وان  
كان بعضهم قد باع ارضه او بعضها من مسلم او ذوق او تغلب والمرأة العبي  
في ذلك سواء في ارضهم واما جزية رؤسهم فليس على النساء والعبيان  
انتي كذا نقله في فتح القدير رد على صاحب الهداية يعني ان ما وقع عليه  
الصلح يؤخذ سواء بلغ بعضهم ارضه او لم يبلغ ثم اذا باع ارضه يؤخذ ما وقع  
عليه الصلح على حاله ويؤخذ الخراج من المشتري المسلم وعشران من التغلب المشتري  
واما قول صاحب الهداية انه صلى الله عليه وسلم صالح بن بخران على الف ومائتي حلة فغير صحيح  
على ما ترى ثم شرع في بيان النوع الثاني فقال وان فحت بلدة عنوة و اقرع  
اهلها عليها توضع على الظاهر النقي في السنة ثمانية واربعون درهما و  
وعلى المتوسط نصفها وعلى الفقير القادر على الكسب وان لم يحسن في حرقته  
اربعا اى اثني عشر درهما في كل شهر درهم وقال الشافعي يوضع على كل حال دينار  
او عدله غنيا او فقيرا لا خلاف قوله صلى الله عليه وسلم لما كان خذ من كل حال او حاملة دينارا  
او عدله معافير ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل ويستوى فيه الفقير  
والغني قلنا مذ هبنا ثابت باجماع الصحابة ولانه وجب بقصة لقائلة فيجب  
على التفاوت بمنزلة خراج الارض وما رواه الشافعي محمول على انه كان ذلك  
صلحا ولهذا امره بالخذ من الحاملة مع انه لا يؤخذ منها الجزية وقال في الاسلام  
من ملك ما دون اثنتي عشرة الف درهم وهو مقل ايضا فليده ثمانية واربعون  
مائة درهم فصاعدا الى عشرة الاف درهم وهو مقل ايضا فليده ثمانية واربعون  
ومنه علم المراد بالغنى والتوسط والفقير وان لم يذكر في ظاهر الرواية  
حدودها وهو الذي اختاره في شرح الطحاوي ايضا ولما شرط العمل لان  
الجزية عقوبة فانما يجب على من كان من اهل القتال وتوضع الجزية على كتابي  
يهودي او نصراني او صابئي فانه اخذ الدين من التورينة والانجيل عند بعض  
ومن التورينة والزبور عند آخرين خلافا لما في الصابئي لعدم كونه من اهل  
الكتاب عندنا ومجوس لانه في حكم اهل الكتاب الا في التكاح واكل الذبيح وال



هنا قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وانه عم وضع الجزية  
على المجوس ووثني عجمي لا عربي لتغلبكفرهم لان النبي عم نشاء بين اظهرهم والقران  
نزل بلغتهم فالجزية في حقهم اظهر ولا على مرتد لانه قد كفر بعد ما هدى للاسلام  
ووقف على محاسنه فلا يقبل منها الا الاسلام او السيف زيادة عليهم في  
العقوبة لما ذكرناه ولست عرف نسائها وطفلهما لان ابا بكر استرق نسوات  
بنحيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الفانيان والجزية على صبي وامرأة  
لأنها وجبت بدلا عن القتل في حقهم او عن القتل في حقنا وهم لا يقتلون ولا يبقون  
لعدم الاهلية وكذا المجنون والمعوق والمولود ومكاتب ومدبر وام ولد لما ذكرناه  
من انه يبدل عن القتل في حقهم وعن القتل في حقنا وعلى اعتبار الاول  
يجب لان المولود المحرر يقتل وعلى اعتبار الثاني لا يجب لانهم لا يقدرون على  
القتال فلا يجب بالنسبة ولا على شيخ كبير ورم من زمن الرجل من مائة  
وهو عدم بعض اعضاءه او تعطل فواه كذا في البحر فيدخل فيه مقطوع الجذع  
اليدين او الرجلين واعى ومقعد وفقير لا يكتب لما ذكرناه وراهب لا يخاطب  
اذ لا قتل عليه اذ كان لا يخاطب الناس فلا يجب البذل عليه وعن محمد بن ابي  
انه يوضع على آثره بالجزية اذ كانوا يقدرون على العمل بقتل وهو قول ابي يوسف  
وجب الجزية في اول الحال لأنها وجبت للحال كالتوابع بالصلح عن دم الهد ولان  
المعوض قد سلم لهم فوجب ان يستحق المعوض عليهم كائنه وفي الاختيار لو ادرك  
الصبي وفاق المجنون وعقن العبد وبرئ المريض قبل وضع الامام الجزية وضع  
عليهم وبعد وضع الجزية لا توضع عليهم لان المعبراهل بهم دون الوضع  
ولم يكونوا اهلا وقت الوضع بخلاف الفقير اذا ايسر بعد الوضع حيث يوضع  
عليه الجزية لان الفقير اهل للجزية وانما سقط عنه للجزية وقد زال ويؤخذ بسقط  
كل شهر فيه تخفيفا عليهم ولست سقط الجزية بالاسلام ولو بعد تمام السنة لقوله  
عم ليس على مسلم جزية ولانها وجبت عقوبة على الكفر وعقوبة الكفر تسقط  
بالاسلام او الموت ولو بعد تمام السنة لانها لما شرعت لدفع شرهم وقد انتفى  
بالموت وكذا انه تسقط لو مرض الذي جميع السنة او اكثرها او نقصها للجزية كذا

في الاختيار ويتدخل بالنسبة عند الجح لفظ ألفدوري ههنا وان لجمع عليه  
حولان تداخلت ولفظ الجامع القصير هكذا ومن لم يؤخذ منه خراج راسه حتى  
مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يؤخذ منه خراج راسه وهذا عند ابي جح  
وقال ابو يوسف ومحمد يؤخذ فان مات عند تمام السنة او بعضها لم يؤخذ  
منه في قولهم وقبل خراج الارض على هذا الخلاف فاذا مضت سنون  
لم يؤخذ منه خراج عنده وعندهما يؤخذ منه ما مضى وقبل لا تداخل فيه  
فيؤخذ ما مضى بالا اتفاق واختاره المصنف على ما سيأتي خلافا لها قال لا لا يكثر  
لان الخراج وجب عوضا والا عوض اذا اجتمعت وامكن استيفاء سنة واحدة  
ولا تداخل وقد امكن فيما نحن فيه الاستيفاء بعد توالي السنين لانه مادام  
كافرا امكن استيفاءه على وجه الصغار والاذلال له بخلاف ما اذا اسلم  
لانه بعد استيفاءه لان المسلم لا يجب اذلاله بل يجب توقيفه ولا يجرح انها  
وجبت عقوبة على اصرارهم على الكفر والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحدود  
بخلاف خراج الارض لان خراج الارض عقوبة في الانبياء مؤنة في البقاء  
حق لو اشترى مسلم ارضا خراجية يجب عليه الخراج على ما تقدم فلهذا ف  
الجزية لانها عقوبة في الكافرين فتداخل وقبل خراج الارض على الخلاف  
المذكور ايضا على ما ذكرناه ولا يجوز لحداث بيعة هو متباعد النضاري  
او كنيسته متباعد اليهود او صومعة اي التي يتخلون فيها للعبادة بمنزلة البيعة  
في دارنا لقوله عم لاحصاء في الاسلام ولا كنيسته قال في البحر نفاد  
عن الينا به امصار المسلمين ثلثة احدها ما مصره المسلمون منها كالكوفة  
والبصرة والبغداد فلا يجوز فيها احداث بيعة ولا كنيسته ولا يجمع لصلواتهم  
ولا صومعة باجماع العلماء ويحكمون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنزير وضرب  
التافوس وثابها ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز لحداث شيء فيها بالاجماع ايضا  
وثانها ما فتح صلحا فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا الخراج جاز وان صالحهم  
على ان الدار لنا ويؤدون الجزية فلحكم في الكنائس على ما وقع عليه الصلح  
فان صالحهم على شرط نمكين الاحداث لا منعهم والاول ان لا يصالح عليه



وان وقع الصلح مطلقا لا يجوز الاحداث ولا يتعرض للقدمه انتهى والحاصل انهم  
يمفون عن الاحداث مطلقا الا اذا وقع الصلح على الاحداث او على ان الارض  
لهم ولنا الجرح انتهى ما في كبرى وتعاد المهذمة من غير نقل من موضعها الاصل  
لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون  
من نقلها حذرا عن الاحداث وقبل هذا المنع في الامصار دون القرى  
لان الا مصار هي التي بقاء فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما فيها لها  
بخلاف القرى وقبل ينفون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر  
ون في البحر نقلها عن المحيط لو ضربوا لنا قوس في جوف كذا يسمي لا ينفون  
قال وبقاء المهذمة وهل تعاد المهذومة ذكر في اواخر الاشياء انها  
لا تعاد بالاجماع حيث قال نقل الامام السبكي الاجماع على ان الكنيسة اذا  
هدمت ولو بفروجه لا يجوز اعادتها ذكره الاسيو على حسن الحاضرة  
قلت يستنبط من ذلك انها اذا غلفت ولو بفروجه لا تفتح كما وقع ذلك  
في عمرنا في كنيسة نجارة ذوبله نقلها الشيخ محمد بن الناس قاضي  
القضاة فلم تفتح الى الان حتى ورد الامر السلطاني بفتحها فلم يجا سرحا ك على  
فتحها ولا يملك ما نقله السبكي من الاجماع قول اصحابنا وتعاد المهذومة  
لان الكلام فيها هدمه الامام لا يفي اهدم انتهى كلام الاستبانه بعبارة  
وهل يجوز تحريمها زادوا في البناء والعمارة كما او كيفا في الحاو  
القدس ازا اهدمت الكنيسة القديمة لذوى الصلح وعادوها باللبن والطين  
الى مقدار ما كان قبل ذلك ولا يزيدون عليه ولا يشيدونها بالجحر واذا  
وقت الامام على بيعه جديدة او بنى منها فوق ما كان في القديم خربت  
وكذا ما زاد في عمارة العتيق انتهى وبيّن الذي في زينة ومركبه وسرجه  
ولا يركب خيلا ولا يعمل اي لا يحمل بسلاح اظهارا للصغار حليم وصيانة  
لضعفة المسلمين ولان الذم بها ان عليه قلوب يكن علامة مميزة فلعلمه  
بما مل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامه يجب ان يكون خطا  
غلبا من العتوق بشدة علمه سطره وهو المراد بقوله وبظهر الكسبيج وهو

غير الزناد لانه من الابريسم وبرك سرجا كالا كاف والحق ان لا يترك ان يركب  
مركبا الا لضرورة وح ينزل في التجامع للمسلمين ولا يلبس ما يخص اهل العلم  
والزهد والشرف اكراما لهم واهانتهم عليهم وبتميز انشاء في الطريق والحكام  
بان يجعلوا اذا وهن مخالفة لاداء المسلمين كذا في الاختيار والقيستاني  
وهذا يدل على جواز دخولهم الحكم على بناء المسلمين لكن لا بد من عدم كشف  
العورة وبخالفه ما في صرة الفناوي نقلها عن السراج الوهاج حيث قال  
لا يحل للمرأة المسلمة ان تنكشف بدن يهودية او نصرانية او مجوسية او مشرك  
انتهى فانه يدل على عدم جواز انكشاف لبناء المسلمين عند الذميه مطلقا  
ويجعل على داره علامه كيد لا يستغفر له ولا يبداء بالتسليم ويضيق عليه  
الطريق ويؤثر تحريمه فانما والاخذ قاعدا ويؤخذ بتلبيبه وفي المصباح  
وليته البعد موضع مخز واللبس بفتحات من سبور اكسرج ما يقع على اللب  
ولبته تليبا اخذت من ثيابه ما يقع على موضع اللب انتهى اي احد ما يقع من  
تؤبه على صدره وفيه صفار له وبهزة اي تحركه وفي القرب الهز التحريك  
ويقال له اذا تحركه يادى او ياعد والله كل ذلك اظهارا للصغار عليه  
ولا ينقض عهده بالاباد عن اداء الجزية او بزنا بمسلة وقتله مسلا وسببه  
البنى عم لان الغاية التي تنقذها القتال التزام الجزية لا اداؤها وهذه الامور  
الاتنا في الالتزام حق لو امتنع عن القبول والالتزام ينقض عهده فيباح  
دمه وقال الشافعي ينقض عهده بالامتناع عن اداء الجزية وقبول احكام الاسل  
ولا سقضه بزنا مسلمة او ان يصيبها بشك او ان يقاتل مسلما عن دينه او  
يقطع الطريق او يدل على عورات المسلمين او يقتل مسلما وهو قول مالك والحد  
ايضا الا ان ما كذا قال ينقض باكره المسلة على الزنا وسببه عم وبذكره  
نقالي بما لا ينبغي فانه يقل به ان لم يسلم وافقه الشافعي واحده في قول الشافعي  
قول اخر فيما اذكره نقالي بما لا ينبغي وفيما اذا سب النبي عم وهو انه لا ينقض  
عهده كما قلنا ووجه قوله انه ينقض بذلك انه ينقض عما به بذلك لو كانت  
مسلا فينقض به امانه لان عقد الذمة خلقت عن الايمان في افادة الامان



فما انتقص به الاصل ينتقص به الخلف بالطريق الاولى وروى ابو يوسف عن حمزة  
 بن عبد الله عن ابن عمر ان رجلا قال له سمعت راسيا سب رسول الله عم فقال  
 لو سمعته لقتلته انا لم نعلمهم العهد على هذا ولنا وهو قول آخر للشافعي ان  
 سب الانبياء كفر متى كاهوردة منا والكفر بالمقارن لعهد الذمة لا يمنع عقد  
 الذمة في الانداء فالكفر الطاري لا يرفع في حال البقاء بطريق اولي  
 وحديث ابن عمر ضعفه جماعة من الثقات ويجوز ان يكون قد شرط عليهم ان  
 لا يظهر واستب النبي عم فاذا اظهر واجاز قتلهم لعدم الوفاء بالشرط قال  
 في الذخيرة العقبا الذي اذا صرح سب النبي عم او عرض واستخف بقدره  
 او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فلا خلاف عند الشافعي في قتله ان لم يسلم  
 لانه لم يعط له الذمة او العهد على هذا وهو قول عامة العلماء ان اباح و  
 التوري واتباعها من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل لان ما هو عليه من  
 الشريعة اعظم ولكن يعزروا ويؤذون ويقتل لا يسقط اسلام الذي الساب قتله  
 لان حق النبي وجب عليه لهنته حرمة وقصده الحاق النقص والمهنة به عم  
 فلم يكن رجوعه الى الاسلام مستقلا له كما لم يسقط سائر حقوق العباد من  
 قبل اسلامه من قتل او قذف واذ كان لا يقتل توبة المسلم فلاون لا يقتل توبة الكافر  
 اولى انتهى وقال في الحاوي القدسي ويؤذون الذي ويعاقب على شتم دين  
 الاسلام او النبي عم او القرآن انتهى وقال ابن الهمام الذي اذا ظهر سبه النبي  
 عم يقتل وان لم يظهر ولكن عثر عليه وهو يكره فلا انتهى قال ابو الميا من المشهور  
 في اكثر كتب الحنفية عدم قتل الكافر بسب النبي عم لكن الفتوى على انه يقتل  
 كما في نوادر رستم ونوادر معلى والمحيط انتهى قلت وبرافق بعض مشايخ الاسلام  
 وبرافقنا ايضا هذا في سب النبي واما لو سب النبي عم واحدا من المسلمين ولو  
 سكرانا فانه يقتل حدا بالقتل والصلب حيا ولا توبة له اصلا سواء بعد  
 القدره عليه والشهادة على سبه اوجاد ثابتا من قبل نفسه كالتزديق لانه  
 حنوب فلا يسقط بالتوبة ولا يتصور فيه خلاف لاحد لانه حق تعالى  
 به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الاديان وكذا القذف لا يزول

بالتوبة بخلاف ما اذا سب الله تعالى ثم تاب لانه حق الله تعالى ولا ان النبي عم بشر  
 والبشر حنوب بلحقهم معرة الامن اكرمه الله تعالى والبارى منزلة عن جميع العايب  
 وبخلاف الارتداد لانه معنى يفرده به المرتد لاحق فيه لغيره من الاديان  
 وقال الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتل من سب النبي  
 اذا كان مسلما كذا في البرازية بل يحكم بالخلاف بدرا الحرب او الغلبة على موضع  
 من دار الحاربتنا فانهم بكل من هذين الحصلين صاروا حاربنا عينا وعقد الذمة  
 ما كان الا لدفع شر حاربهم فيعبر عن الفائدة فلا يبقى مع كل من هذين الحاصلين  
 ثم اذا تاب يقتل توبته ويعود ذمته ولا يبطل امان ذمته ينتقض عهده وتبين  
 منه نوجته الذميه التي خلفها في دار الاسلام لاجاعا وتقسيم ماله بين  
 ورثته وكذا في حكم ما حمله من ماله الى دار الحرب بعد النقص ولو ظهر على  
 الكفار يكون فينا لعامة المسلمين كما لم ترد الحق بمال ولو كثر بدرا الحرب ثم عاد الى  
 دار الاسلام واخذ من ماله فادخله في دار الحرب ثم ظهرنا على الدار فالتوبة  
 لمحق به قبل القسمة مجانا وبعد القسمة بالقيمة لانه صار ملكا لهم حين اخذوا لانه  
 بالقسمة ناكذحق الثمانية فيملكه الورثة بالقيمة بعد القسمة ويصير كما لم يرد  
 الحكم بموته ويكون ما حمله معه الى دار الحرب فينا حين ظهرنا عليه لكن لو اسرى  
 اى الذي الاحق بدرا الحرب يسترق والمرد يقتل لو اصر على ردته لانه كفر  
 بعد ما هدى للاسلام واطلع على منافعه ويؤخذ من نصارى بنى تغلب  
 رجالهم ونساءهم ضعف الزكاة لان عمر صالحهم على ذلك بحضرة من الصحابة  
 ولم يخالفه احد منهم فكل نصارى بنى تغلب له غنم سائمة فليس فيها شيء حق  
 يبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين شاة ففيه شاتان الى مائة وعشرين  
 فاذا زادت واحدة ففيها اربع من الغنم وعلى هذا الحساب يؤخذ صدقاتهم  
 وكذا لا ابل والبق وكذا لكنا راضيه التي كانت في ايديهم يوم صوخوا  
 يؤخذ منهم الضعف لان حبسناهم لان الصلح جرى على الصدقة المضاعفة  
 والصدقة لا تجب على الصبيان فكذا المضاعف ويؤخذ من مواليهم اى  
 معيقهم الخبيثة من رؤسهم والخراج من اراضيهم كموالي قرين يعني ان القرين



وان لم يؤخذ منه الجزية والخراج لكن يؤخذ ان من مواليهم فكذا لك الغلبة ويعرف  
الخراج بنوعيه والجزية بنوعيه على ما مر وما اخذ من بنو تغلب ومن ارض لجل  
اهلها عنها ولم تلك لقوم آخرين من المسلمين حتى تكون عشرة ولا من الكافرين  
حتى تكون حرجية بل امسكها الامام لبنت ائمال ودفعها الى الفير مزارة  
او اجارة على ما مر بانه او اهداه اهل الحرب الى الامام او اخذ منهم اى من  
اهل الحرب بلا قتال وذلك ما لصوح اهل الحرب عليه على ترك القتال  
قبل نزول عسكرنا بسا حتم لو فوج العرب في قلوبهم على ما نرى ان يلقى  
في مصالح المسلمين كسدة الثغور اى موضع الخوف وفيه اشعار بانه يصرف  
الى جماعة يحفظون الطريق في دار الاسلام من المصوص وبناء القناطير  
والجسور لانه مصلحة العامة وكفاية العلماء اشار الى ان نصيبهم من بيت ائمال  
مقدار كفايتهم لا يزيد ثم ياتي المراد من العلماء بقوله من المدرسين والمفتين  
والقضاة وفي شرح المنظومة نفلا عن المص وكذا لك طالب العلم والوعظ  
الذى يعظ الناس بالسنى والذى يعلمهم انفقوا على ما بانهم قد حسبوا انفسهم  
لمصالح المسلمين ما يحتاجون اليه من معاشهم ومعادهم فلو لم يعطوا لهم كفايتهم  
لاحتاجوا الى الاكساب ونعطلت مصالحهم بالكلية وضاع العلم فظهر منه  
ان من اشتغل بمصالح المسلمين مطلقا يدخل في هذا المصروف والعمال جمع  
عامل وهو الذى يبعثه الامام لاختصاص الصدقات والعشور والخراج ومقاتلة  
وذرائعهم اى اولاد العلماء والعمال والمقاتلة لان نفقتهم عليهم فلو لم يعطوا  
لهم كفايتهم ايضا لتعطلت مصالحهم لاشتغالهم باكسابهم فان قيل ان هؤلاء  
المذكورين اذا كانوا مصروف الخراج فهل يجوز ترك الخراج لصاحب الارض  
من واحد من هؤلاء ففي الفتاوى ان السلطان اذا جعل الخراج لصاحب الارض  
وشركه عليه جاز عند ابو يوسف اذا كان صاحب الارض من اهل الخراج  
كالقراة والقضاة والعلماء وعليه الفتوى وقال محمد لا يجوز واجموا على  
انه لو جعل العشر لصاحب الارض لا يجوز وفي شرح المنظومة ان كان  
عنده وديفة فمات المورع بلا وارث له ان يصرف الوديفة الى نفسه في

زماننا هذا لانه لو اعطاها لبنت ائمال لصلح لانهم لا يعرفون مصارفه فاذا كان  
من اهله صرفه الى نفسه وان لم يكن من المصارف صرفه الى المصروف ومن مات  
من يقوم بمصالح المسلمين كالقضاة والقراة والمفتي والمدرسين في نصف  
السنة حرم من العطاء لانه نوع صلة وليس يدين فلا يملك قبل القبض  
فلا يورث ويسقط بالموت لعدم تأكده بحج وقت المطالبة ونفيده بنصف  
السنة على ما وقع في لفظ الكامع الصغير يشترط بانه اذا مات احرا السنة  
يعطى لورثته كنتم قالوا لا يجزى ايضا ولكن يستحب لانه اوفى بقبه في  
عمله للمسلمين فيستحب ان يعطى وعلى شمس الآخرة عدم وجوب اعطائه بعد  
مات السنة ايضا ما تقدم في نصف السنة من كونه صلة فافادته  
لم يترك الحق بعد ما تمت السنة فلا يملك قبل القبض فلا يورث وهذا يقتضى  
قصر الارث على حقيقة الملك وهذا متفقون بسبب الغاوى بعد الاحراز بدار  
الاسلام فانه في دار الحرب لا يورث لعدم تأكده ويورث بعد الاحراز  
بدار الاسلام قبل القسمة لتأكده وان لم يثبت له ملك على ما تقدم ثم قيل  
رزق القاصى ومن في معناه يعطى من السنة ولو اخذ في اولها ثم مات  
او عزل قبل مضتها قيل يجب رد ما بقى وقيل على قياس تجب المرأة النفقة  
لا يجب وقال محمد احب الى رد ابنته كالوجع لها نفقة ليرزقها فمات  
قبل الزواج لعدم حصول التزوج عندها هو صلة فينقطع حق الاستزاد  
بالموت كالرجوع في الهبة والعطاء اسم ما ثبت في الديوان باسم كل  
من ذكر عن المقاتلة والقضاة والعلماء **باب الميراث من اوتد**  
والعباد بالله تعالى يعرض عليه الاسلام ونكشف شبهته ان كانت اى  
ان وجدت الشبهة قالوا عرض الاسلام عليه ليس بواجب بل مستحب  
لبلوغ الدعوة اليه مرة قالوا يستعمل حبس ثلثة ايام وقيل حبس مطلقا  
فان تاب بعد الحبس حتى سبيله وان لم يرتد بسبب البنى واما اذا ارتد لبسب  
البنى فانه لا يقبل توبته اصلا بل يقبل كما في الهزاية والافضل كما رواه البخارى  
من بدل دية قاتله ولانه استنكف فجوزى بالقتل وتوبته بالثبوت



عن كل دين سوى الاسلام او عما استقل اليه قبل هو ان يقول ثبت و رجعت الى  
دين الاسلام وانما برئ من كل دين غير دين الاسلام وفيل هذا بعد ان ياتي  
بأكشها ودين والاقرار بالبعث والنشور مستحب وبه قال مالك والشافعي  
والحنابلة وفي شرح الطحاوي سئل ابو يوسف عن الرجل كيف فقال  
يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقرب بما جاء به من  
عند الله ويتبرأ من الدين الذي انتحل وان شهد ان لا اله الا الله وان  
محمدا رسول الله وقال ولم ادخل في هذا الدين قط وانما برئ منه اى  
من الدين الذي ارتد اليه في توبة اسلام النصراني ان يقول اشهد ان  
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويتبرأ عن النصرانية واليهود وكذلك  
يتبرأ من اليهودية وكذلك في كل ملة واما بغير الشهادتين فلا يكون مسلما  
لانهم يقولون بذلك غير انهم يدعون خصوص الرسالة الى العرب وفتله  
قبل العرض اى عرض الاسلام تركه ندب لما ذكرناه ان العرض ليس بواجب  
بل مستحب وتركه المستحب مكروه كراهة تنزيه وعند من يقول ان العرض  
واجب فان قتله قبل العرض كراهة تحريم عنده قيل لو فعل ذلك اى القتل قبل  
العرض بغير اذن الامام ادب لا ضار فيه اى على فائده سواء كان العرض  
مستحبا او واجبا لان الكفر مبيح كل جنابة على الكفر هدر اعلم ان الصحابة اجمعوا  
على ان الردة تبطل عصمة الكاهن وتقع الفرقة بينها بنفس الردة من اى جانب  
كان بلا حاجة الى حكم القاضي بالفرقة وقال الشافعي لا تنفع الفرقة الا بقضاء  
القاضي وودة الرجل تبطل عصمة نفسه حتى لو قتله قاتل بغير اذن الحاكم عدا  
او خطا او بغير امر السلطان او تلف عضو من اعضاءه لا شئ عليه بخلاف ردة  
المرأة حيث لا تبطل عصمة نفسها حتى لا تقتل كذا في قاضيان وغيره ويزول  
ملكه عن ماله موقوف فان اسلم عاد الى ملكه قالوا هذا عند الجرح ومالك  
وهو قول الشافعي وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول الحنفية لا يزول ملكه لانه  
مكلف محتاج ولا يمكن من اقامه التكليف الا بما له وان الردة في اباحة دمه  
لان زوال ملكه فان لم يقتل بغير ملكه وصار كالحكوم عليه بالرجم والقصاص

لا يزول ملكه مالم يقتل ولا ينجح لانه كافر حربي موقوف تحت ايدى يدا الى ان يقتل  
والملك عبادة عن الغدرة والاستيلاء على التصرف في المال ولا يكون ذلك  
الا بالعصمة وكونه حربيا يوجب زوال ملكه وما لكينه باقا الا انه مدعو  
الى الاسلام ويرجع عوده اليه لانه كان ممن دخله وعرق محاسنه والتمس به  
قالا لب على الظن عوده الى الاسلام فتوقفنا في امره فان اسلم جعل  
العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وهو زوال الملك وصار كان لم يزل مسلما  
ولم يعمل السبب وهو الكفر وان لم يسلم بل ثبت منه واحد مما سبب في ذكره من  
الموت او القتل على ردة واللحق بدار الحرب على السبب عمله من وقت  
وجوده مستندا وان مات او قتل على ردة او لحق بدار الحرب وحكم به  
اى بالحق لان موته حكمي فلا بد من حكم القاضي بالحق ليناكد موته عنق  
مدبروه وامهات اولاده وحلت ديونته المؤجلة لان المؤجل يصير حالا  
بعد موت المديون وكسب اسلامه لو ارثه المسلم وكسب ردة في قبو وضع  
في بيت المال وهذا عند الجرح وقال ابو يوسف ومحمد كلاه الكسبيان لو رثته  
وقال الشافعي ومالك والحنابلة كلاهما في لانه مات كافرا والمسلم لا يرث  
الكافر بالاجماع فبقى مال حربي لا امان له لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب  
حتى يكون غنمة فيكون قبيلا ولها ان ملكه في الكسبيان بعد الردة باق  
بناء على ما مر من انه مكلف محتاج الى ملكه لا قامة التكليف فينتقل الى ورثته  
بعد موته وليستند الى ما قيل ردة لان الردة سبب الموت فيكون  
نورث المسلم من المسلم ومحمل حديث الشافعي الكافر الاصل الذي لم يسبق  
له اسلام اصلا او نقول استحقاق المسلمين له بسبب الاسلام والورثة  
ساووا المسلمين في ذلك وترجعوا بجهة القرابة وكانوا كفراية ذات  
بحرين بالنسبة الى قرابة ذات جهة كالخالف مع الاخ لا ب ولا ينجح  
ان ملكه في كسب اسلامه باق في يده بعد الردة التي هي موت حكمي لوجوده  
قبلها فيستند الارث الى ما قبل الردة فينتقل الى الورثة بطريق الاستناد الى  
ما قبل الردة وانما كسبه في حال ردة فقد زال عن يده لما قرأه بجر ردة



زال ملكه عن يده فما اكتسبه في زمان ردته المستمرة لم يكن ملوكا له حتى يمكن  
استناد التورث فيه الى ما قبل موته لكلى اعنى الردة لانه انما يورث ما هو ملوك  
للميت عند الموت فاذا لم يكن ارثا يكون فينا ولا يخفى عليك ان هذا الاختلاف  
اعنى الاختلاف بينه وبين صاحبه في تورث كسب الردة وعدم تورثه  
مبنى على الاختلاف المتقدم بينه وبينها وهو ان المرتد تزول املكه بالردّة  
المستمرة عنده ولا تزول عند ما حتى يتحقق الموت الحقيقي والحكم بالحق واذ كان  
كذلك فما اكتسبه في زمن الردة يكون ملكا له ثم اذا تحقق الموت وقلنا  
بوجوب ارثهم اياه والفرص ان له مالا ملوكا فلا يد من ارثهم له وارثهم  
يستند على استناده الى ما قبل ردته فيلزم بالضرورة اعتبار ما اكتسبه  
في زمن الردة موجودا قبلها حكما لوجود سببه وهو نفس المرتد وان كان  
معدوما محتسبا ثم اعلم ان في وراثته من يرثه ثلاث روايات عن ابي جعفر  
رواية الحسن بن زياد عنه انما يرثه من كان وارثا له حال ردته بان كان  
حر امسلا وبقى وارثا الى وقت موته او لحاقه وهذا الاعتبار الاستناد في  
الارث فان المستند لا بد ان يثبتا ولا ثم يستند فيجبان بصا دف عند  
نبوته من هو بصفة استحقاق الارث وهو المسلم الحر وكذا عند استناده  
حق لو اسلم بعص قرابته او ولد من علوق حادث بعد الردة لا يرثه على هذه  
الرواية وفي رواية ابى يوسف عنه انه يرثه من كان وارثا له عند الردة  
فقط من غير اشتراط بقاءه بالصفة الى الموت فلا يبطل استحقاق من كان  
وارثا عند الردة بعروض موت ذلك الوارث هو ردته بعد ردّة ابيه بل  
اذا مات ذلك الوارث او ارتد بخلفه وارثه هو وارث الوارث والى هذه الرواية  
ما لا كرخي وفي رواية محمد عنه وفي المبسوط وهذا اصح انه يعتبر وجود  
الوارث عند الموت والحق سواء كان موجودا وقت الردة او حدث بعده  
لان الحادث بعد انقضاء السبب قبل تمامه كالحادث قبل انقضاء الاترى  
ان الولد الذي يحدث من المبيع بعد البيع قبل القبض يجعله موجودا عند ابتداء  
انقضاءه انه يصير معقودا عليه بالقبض ويكون له حصه من الثمن الا انه

غير مضمون حتى لو هلك في يد البايع قبل القبض بغير فعل احد هلك بغير شيء  
وبقي الثمن كله على البايع فلو كان من بحيث يرثه كافر او عبدا يوم ارتد فموت  
بعد الردة قبل ان يموت او يلحق او يسلم ورثه وهو قول ابى يوسف ومحمد  
كذلك في فتح القدير وقال في النهاية وحاصله ان على رواية الحسن عند بشرط  
الوصفان وهما كونه وارثا وقت الردة وكونه باقيا الموقت الموت والقتل حتى  
لو كان وارثا ثم مات قبل موت المرتد او حدث وارث بعد الردة فانها  
لا يرثان وعلى رواية ابى يوسف يشترط الوصف الاول دون الثاني وعلى  
رواية محمد يشترط الوصف الثاني دون الاول ويقضى دين اسلامه من كسب  
اسلامه ودين ردته من كسبها اي من كسب ردته قالوا هذا رواية عن  
الشيخ رواد زفر عنه وعلى هذه الرواية ان فضل من كسب الاسلام عن دين  
الاسلام شيء ورثه الورثة والآلا يورثون شيئا ولو فضل عن ديون  
ردته شيء من كسب ردته لانه يورث كسب الردة عنده وله في هذه المسئلة  
روايتان اخريان روى الحسن بن زياد عنه انه يبدأ بكسب الاسلام فيقبض  
به الدينان جميعا فان وفيها فكتب ردته في جماعة المسلمين فيوضع بيت  
المال ولا يرت الورثة شيئا على هذه الرواية الا ان يفضل عن كسب الاسلام  
شيء على الدينين فان لم يبق كل من كسب الردة وروى ابى يوسف عنه عكس  
هذه الرواية وهوانه نقيض الدينان جميعا من كسب الردة فان وفيها ورث  
الورثة كسب الاسلام كله وان لم يبق من كسب الاسلام وورث الورثة  
ما فضل ان فضل شيء ووجه الرواية الاولى وهو التفصيل المذكور في المتن  
ان المستحق وهو الدين بالسببين المختلفين اي المدانية في الاسلام  
والمدانية في الردة مختلف وحصول كل من اكتسبها باعتبار السبب  
الذي وجبه الدين فيقبض كل دين من الكسب الذي حصل به ليكون الغرم  
بالغرم وقد يقال في تقديره ان المستحق بالسببين المختلفين مختلف والموتى  
من كسبه واحد غير مختلف فالمستحق بالسببين غير موذى من كسب واحد  
فلا بد من ادائه من كسبين مختلفين للاختلاف ثم يحق اداء كل دين بالكسب



الحاصل بسبب ذلك الدين ليكون الغرم بالغرم ووجه الرواية الثانية و هو رواية  
الحسن ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شروط هذه  
الخلافة الفراغ عن حق المورث وهو مقدار ما عليه من الدين فيقدم الدين مطلقا  
واما كسب ردة فليس ملوكا له لبطان اهلية الملك بالردة عنده على ما مر فلا يقضي  
دينه منه الا ان تغذر فضاؤه من محل الخرج فيقضى منه فان قيل كيف يقضى منه  
وهي في عنده غير ملوك له بل جماعة المسلمين لجيب بانه لا بعدل في هذا  
وله نظير في الشرع فان الذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين  
ومع ذلك ان كان عليه دين يقضى منه اولاه ما فضل يكون للمسلمين فذلك  
هنا ووجه الرواية الثالثة و هو رواية ابو يوسف ان كسب الاسلام حق  
الورثة وكسب الردة خالص حقه بمعنى انه ما تعلق بحق الغير لا بمعنى انه ملكه  
فانه قد زال ملكه عنه بالردة على ما مر ولا يلزم من كونه خالص حقه لدينه ملكا  
له الا ترى ان كسب الملكا يتخا لصل حقه وليس ملكه واذا كان خالص حقه  
كان قضاء دينه منه اولى الا اذا لم يفتح يقضى من كسب اسلامه تقديم  
لحقه وهذا على طريقة الجح وعندها يقضى دينه من الكسبين جميعا لانها  
جميعا ملكه عندها على ما سيمر بـ ويوقف ببيعة وشرؤه واجارته وحبسه  
ورهنه وعنفه وتدبيره وكاتبته ووصيته فان اسلم بعد هذه التصرفات  
صحت اي نفذت وان مات او قتل على ردة او حكم على بطلان بطلت هذه  
التصرفات كلها عند الجح لما ذكرناه انه حر في مهور تحت ايدينا وقد زال  
ملكه بالردة واعلم ان تصرفات المرتد على اربعة اشسام نافذ بالاتفاق  
كالاستيلاء والطلاق باطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة موقوف بالاتفاق  
كالمفاوضة مع المسلم ومختلف في توقفه كالتصرفات العدودة ههنا فنده  
كلها موقوفة وعندها نافذة وكل من هذه الانواع الاربعة سياتي في  
الكتاب معترحا ولما ذكر طريقة الجح شرع في ذكر طريقتها فقال وقال لا يورث  
لا يورث ملكه عن ماله وهذا في مقابلة قول الجح بزول ملكه عن ماله  
على ما تقدم ووجهها انه مكلف بصلح الى ماله في اقامة التكليف وقد ذكرناه

فارجع اليه ويقضى دينه مطلقا اي في اسلامه ورتته من كسبه وهدا  
في مقابلة قول الجح ويقضى دين اسلامه من كسب اسلامه ودين ردة  
من كسبها ووجهها فيه انها جميعا ملكه لعدم زوال ملكه عندها حتى يجري  
الوارث فيها على ما تقدم وكلاهما اي كسبه لوارثه المسلم وهذا في  
مقابلة قول الجح وكسب اسلامه لوارثه المسلم وقد تقدم وجه الطرفين  
ومحمد اعتبر كونه وارثا عند الخاق لانه هو السبب للتوريث وانما انقضاء  
لنكاح السبب بقطع الاحتمال و ابو يوسف عند الحكم به اي بالخاق لانه  
يصير مونا باقضاء ويصح تصرفاته وهذا في مقابلة قول الجح ويوقف  
بيعه وشرائه ووجهها فيه ان الصحة في هذه المعاملات تعقد الاهلية  
والتفاد يعتمد الملك والاختفاء في وجود الاهلية في المرتد كونه مخاطبا  
بالايمان وكذا قتله في كونه مكلفا والاختفاء في وجود الملك ايضا لما مر  
من انه مكلف يحتاج الى ملكه في اقامة التكليف فاذا وجدت الاهلية والملك  
نفذت تصرفاته الا ان عند ابو يوسف يصح كما يصح من الصحيح من جميع المال  
لان انظا هر عوده الى الاسلام اذا الشبهة تزاح فلا يفلو وعند محمد يصح من  
الثلث كما يصح من المريض لانه على شرف الهلاك كالمريض مرض الموت الا ان ابا  
يوسف يقول ان وقع القتل والهلاك عنه بيده يعود الى الاسلام بخلاف  
المريض وما يدل على كون ملك المرتد انه لو ولد لولد من امرأة مسلمة او امة  
مسلمة بعد الردة لسته اشهر فصاعدا ورتته فلو كان ملكه زال لم يرثه  
هذا الولد ولومات ولده المولود قبل الردة بعدها قبل موت المرتد وكما قد  
لا يرثه فلو لم يكن ملكه قائما بعد الردة لورثه هذا الولد لانه كان حيا  
وقت ردة الاب والاب الجح ان ملكه زال عن يده موقوفا بناء على انه حر في  
مهور نفسه وماله تحت ايدينا على ما مر ووجه هذه التصرفات ونفاذها  
بوجوب الملك فان البيع مثلا يوجب كونه ما لكا للبيع لان بيع ما لا يملك غير صحيح  
وكذا صحة الاجارة يقتضي كونه ما لكا لما اجره فاذا لم يكن له ملك وما يملكه  
امتنع افادة هذه التصرفات احكامها في الحال فان اسلم افادته حين وقت



بمعرفة الاستناد وهذا معنى التوقف فصار المرتد كالحربي يدخل دارنا بلا امان  
فيؤخذ فان نصرقانه موقوفة لتوقف حاله فان الاما مخير بين استرقاقه او قتله  
ومنه فان استرق او قتل بطل نصرقانه وان من عليه او اسلم نفذ نصرقانه فكذا  
المرتد ولا نسلم وجود الاهلية فيه لان صحة هذه التصرفات تقتضي اهلية  
كاملة وليست بوجوده في المرتد كما انها ليست موجودة في الحربي لان كل  
واحد منها يستتحي القتل لبطان سبب عصمتها وهو كونه ادنيا مسلما وذلك  
يوجب التحلل في الاهلية فلا تكون كاملة فان قتل لو كان استحقا القتل وجبا  
للخلل في الاهلية مؤثرا في توقف التصرفات لكان نصرقات الزاني  
المحض الذي يستتحي الحرم ونصرقات قاتل العمد موقوفة لاستحقاقها القتل  
وكنهان ليست بموقوفة اجيب بان استحقا القتل لا الموجب للخلل في الاهلية  
هو مكان باعتبار بطلان سبب العصمة كما في المرتد والحربي بخلاف الزاني  
والقاتل لان استحقا قتلها القتل ليس لبطلان عصمتها بل جزاء على الجناية  
ففي عصمتها نفسا ومالا فينفذ نصرقاتها لبناء عصمتها ولا توقف نصرقاته  
عندها غير المفاوضة بالقاء والصاد للجمعة كن استدراكه من قوله ونص  
نصرقاته كنصرف الصحيح عند ابو يوسف لان الظاهر عوده الى الاسلام ان  
شبهته قد نزاع فلا يقتل وكنصرف المريض عند محمد لان من انتقل الى دين  
باحل على شرف الفوات بالقتل وان احتل عدمه كالمرضى على شرف الموت والخنزير  
قول ابو يوسف لما ذكرناه من قبل ويصح اتفاقا استيلاده و طلاقه لانه  
لا يفتقر الى حقيقة الملك في الاستيلاد ولا الى تمام الولاية في الطلاق  
فان الاستيلاد يصح في جارية الابن وحق المرتد في ماله اقوى من الاب  
في جارية ابنه وكذا تصح دعوة المولى ولد امة مكاتبه وحق المرتد في ماله  
اقوى من حق المولى في كسب المكاتب لان المال موقوف على حكم ملكه حتى اذا  
اسلم كان له بلا سبب جديد ولا ملك للاب والمولى فيها والطلاق يقع من  
العبد مع قصور ولايته فانه لا ولا له على نفسه فان قيل ان بالردة تحققت  
الفرقة فكيف يقع الطلاق حتى يحكم بعخته اجيب بانه لا يلزم من وقوع البينونة

امتناع الطلاق وقد سبق ان ثبوتها بلحقها صريح الطلاق ما رامت في العدة وصرح  
في المحيط بان الفرقة بالردة من قبل الفرقة التي يلحقها الطلاق مع ان الردة  
لا يلزمها الفرقة كما لو ارتد امرا ومن هذا القبيل اي ما يصح منه بالانفاق  
لتسليم الشفعة وقبول الهبة والحج على عبده المادون لانها لا يثبت على حقيقة  
الملك و يبطل نكاحه اي يبطل بغير الردة بلا حاجة الى قضاء القاضى بانفاق  
اصحابنا خلافا للشافعي فان عنده يبطل بقضاء القاضى وقال في قاضيان  
ان اخبرت المرأة ان زوجها قد ارتد فلها ان تزوج بزوجه اخر بعد انقضاء  
العدة في رواية الاستحسان وفي رواية السير ليس لها ان تزوج قال  
شمس الامنة المرحوم في الاصح رواية الاستحسان وقال قتله ان تدرارا وجد  
الاسلام في كل مرة وجد النكاح على قول الجرحى له امرأته من غير اصله  
الزوج الثاني لان عنده الردة لا يكون طلاقا و اباؤ الزوج عن الاسلام  
يكون طلاقا وعلى قول ابو يوسف ردته و اباؤه لا يكون طلاقا وعند محمد كلاهما  
طلاق و ردته المرأة و اباؤها لا يكون طلاقا ويقع الفرقة عند عامة العلماء  
بردتها وعند البعض لا يقع وذكر بفتحها لانها تعتمد الملة ولا ملة للمرتد لانه غير  
مقر على ما انتقل اليه من دين ساوى او غيره كالشرك هو بمنزلة من لا ملة له  
وتوقف بالانفاق مفاوضة اي مع المسلم لان المفاوضة تعتمد المساوات  
بين الشريكين ولا مساوات بين المسلم والمرتد فتوقف عقد المفاوضة  
فان اسلم نفذت وان مات او قتل او فسخ بلحاظه بطلت بالانفاق وكنهان  
نصير عنانا عندها وعند الجرحى يبطل اصلا لان في العنان وكالة وهي  
موقوفة عنده وترثه امرأته المسلمة ان مات او قتل على ردته او حتى بد الحرب  
وهي في العدة لانه بصيرفارا وان كان صحيحا وقت الردة وهذا لان الردة  
لما كانت سبب الموت وهي باختياره اشبهت الطلاق البائن في مرض الموت  
وهو يوجب الارث اذا مات وهي في العدة لانه فاز ولو كان وقت الردة  
مريضا فلا اشكال في ارثها وروى ابو يوسف عن الجرحى انها ترثه وان كانت  
منقضية العدة لانها كانت وارثة عند ردته وبه قال ابو يوسف بناء على ما



من رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يترث من كان وارثا عند الردة فقط من غير  
اشتراط بقائه بالصفة الى الموت كما ذكر في الكتاب محمول على رواية  
الحسن عن أبي حنيفة من انه انما يترث من كان وارثا له حالة الردة وبقي وارثا الى  
موته وعلى رواية محمد عنه من انه يعتبر وجود الوارث عند الموت فقط على ما  
من ثم في اشتراط قيام العدة اشارة الى انها مدخولة بها فلا يترث غير المدخولة  
بها وهذا لان مجرد الردة ينوي غير المدخولة لا الى العدة فتصير لجنبية  
ثم المراد بالعدة ههنا هي العدة للردة وهي بالحيف لا بالاشهر لانها ليست بموت  
حقيقة بل في حكم الموت على ما في فتح القدير وان عاد المرتد مسلما بعد  
الحكم بالحاقه لخدمته وجده باقيا في يد وارثه تقدا او عرضا لان الوارث  
انما يخلفه فيه لاستغناؤه عنه بالموت المحكوم به حين دخل دار الحرب واذ عاد  
مسلم فقد احياه الله تعالى حيوة جديدة فيقدم على الوارث لاحتياجه الى ماله  
بمخلاف ما اذا زال الوارث عن ملكه فانه لا سبيل له الى ذلك لانه اذا زال  
وقت كان فيه سبيل من الازالة فنقدت قال شمس الأئمة الحلواني لو كانت  
هذه الحالة بعد موته حقيقة بان احياه الله تعالى باعادة الروح الى  
بدنه واعاده الى الدنيا كان الحكم فيه كذا لكناي ياخذ ما وجده في يد وارثه  
لاحتياجه اليه لكنه خلاف العادة ولا ينقض عتق مدبره وام ولده لان  
القضاء يقتضي دفع دليل مصلح له وهو قضاء القاضي بالحاقه عن ولايته  
فلا ينقض بعد نفاذه اذ العتق بعد نفاذه لا يقبل البطلان ولا وهم لولا هم  
اعني المرتد الذي عاد مسلما على ما في فتح القدير وان عاد مسلما قبله اي  
قبل الحكم بالحاقه فكانه لم يرد لعدم تأكده بالقضاء فانها تاولد ومدبره  
على حكم لا يعيقون بقضاء القاضي وما كان عليه من الديون فهو الى اجله  
كما كانت ضمن الوارث ما اتفقه والراة المرتدة لا تفصل في ظاهر الرواية  
عند لان النبي صلى الله عليه وسلم قتل النساء والاولاد الاصل تاخير الاجرة الى الآخرة  
اذ يعجلها بخل يعني الاسلاما عما عدل عن هذا الاصل وفعلا شرنا جز وهو  
الحرب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية بنيتها بخلاف الرجال فصارت

218  
المرتدة كالكافرة الأصلية بل نجس حتى تنوب فيطعم كل يوم لغة وشربة وينع  
من سائر المنافع لانها استغفرت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار به فيجبر على  
ايفائه بالحسين كما في حقوق العباد وتصرب كل يوم مبالغة في الكل على  
الاسلام وقيل في كل ثلاثة ايام والامة يجبرها مولاها اما الجبر فلما ذكرناه  
واما الكولي فلما فيه من الجمع بين الحيفين الجبر والاستخدام وقيل هذا فيما اذا خلع  
المولى الى خدمتها والا فيجبرها القاضى والصحيح انها تدفع الى المولى احتياج  
او استغنى وهو رواية الجامع الصغير وصححه في الاسلام وهل تسترق لحرمة  
المرتدة قالوا لا تسترق ما دامت في دار الاسلام فان لحقت بدار الحرب  
في تسترق اذا سببت وعن أبي حنيفة في النوادر تسترق في دار الاسلام ايضا  
قبل ولو افيق بهذه الرواية لا بأس به فيمن كانت ذات روج قطعا لسوقها  
بالردة من اثبات الفرفة وينبغي ان يشترها الزوج من الامام وبها الامام  
له اذا كان مصرفا لانها صارت بالردة فبنا للمسلمين لا يختص بها الزوج  
فملكها وينسخ النكاح بالردة وح يتولى هو حبسها وحربها على الاسلام فيرد  
صرو فصد ها عليها وقد افق الديوسي والصفار وبعض اهل سمرقند بعدم  
وقوع الفرفة بردها ردا عليها وغيرهم مشوا على الظن ولكن حكموا يجبرها على  
تجديد النكاح مع الزوج وتصرب خمسة وسبعين سوطا ولقناره قاضيا  
للفنوى وينفذ جميع نكزها من البيع والشراء واليه وغيرها فان اسلمت  
في دارنا فيها وان مات او دخلت دار الحرب فتصرفنا باطل عنده  
صحيح عندها في مالها الوجود انتضى اعني الاهلية والملك وارتفاع المانع  
اعني الكون حربا لنا وجميع كسبها في الاسلام والردة لو ارثها المسلم اذا مات  
لما ذكرناه ويرثها زوجها المسلم ان ارتدت مريضة فماتت من ذلك  
المرض او لحقت بدار الحرب والقياس ان لا يرثها لان فرار الزوج انما كانت  
يتحقق اذا مات وهي في العدة ولا عدة ههنا على الرجل فينبغي ان لا يرثها  
الزوج على ما في الغناية ووجه الاستحسان انها قصدت ابطال حق  
الزوج في الميراث بعدما تعلق حقه بمالها بسبب مرضها فيرثها لان ارتدت



صحيحة فانها بهذه الردة لم تبطل له حقا متعلقا بما لها بخلاف المرتد فانه ينفصل فيعلق  
بما له حقا برده فيكون قاتلا في ردته حاله الصحة فزنته رويته المسئلة  
على مائة وقت لها اي قاتل المرتدة يعزى فقط اي لا يضمن لوجود المبيع وهو كافر  
والعمل باطلاق النص لكنه يعذر ان كانت في دار الاسلام لا فتبانه على الامم  
وسائر احكامها كالرجل المرتد فاذا اختلفت بدار الحرب بطلت تعزيرها في مالها  
ولا عدة لها كالموتى فزوجها ان تزوج اختها واربع سواها من ساعته كافي  
صورة الموت المحتوي وان عادت مسئلة او سببت لم ينقض نكاح الاخت والاب  
لان نكاحها لا يعود ولها ان تزوج من ساعته لعدم العدة عليها ولو ولدت  
في دار الحرب لا قل من سنة اشهر من وقت الردة ثبت نسبته من الزوج  
وان كان لاكثر لا يثبت ويسترق الولد بتعالها وكذا يجبر على الاسلام فان ولدت  
امته اي اذا وطئ المرتد جاريته التي كانت له في حال اسلامه نصرانية  
كانت او يهودية او مسلمة فولدت منه لسنة اشهر واكثر ولو الى عشر سنين  
منذ ارتد فاذا عاه اي ادعى المرتد الولد ثبت نسبته منه واموميتها لان الاستيلاء  
لا ينفق الى حقيقة الملك حتى صح استيلاء الاب جارية الابن والعبد المانون  
جاريته من تجارتها على ما ذكره ابو القاسم في شرح الجامع الصغير والولد حر  
لشوت نسبته من ابيه برته اي يرث الولد اباه المرتد مطلقا اي سواء  
كان بين الارتداد والولادة سنة اشهر او اكثر او قل ان كانت مسئلة  
لان الولد يتبع امها لكونها خيرا في الدين فيكون مسلما والمسلم يرث المرتد  
وكذا اي يرث الولد اباه المرتد ان كانت الام نصرانية او يهودية الا ان ولدت  
لاكثر من نصف حول منذ ارتد وكذا اذا ولدت في نصف السنة لارت  
الولد يتبع اباه لكونه اقرب الى الاسلام من امه النصرانية واليهودية  
للزوم الجبر عليه لا عليها فلا يكون الولد مسلما حكما بل يكون مرتدا حكما لان  
العلق لم يتبين قبل الردة حتى يجعل الولد مسلما باسلام ابيه قبل الردة بخلاف  
ما اذا ولدت لاقل من سنة اشهر فانه يتبين علق الولد قبل الردة فيكون  
مسلما فيرث من ابيه المرتد فاذا كان مرتدا لبعثه لا يورثه لان المرتد لا يرث

المرتد فان قيل انه لم يجعل بقاء للدار فيرث من ابيه اكرتد لجيب بانه انما يجعل شيئا  
لدار اذا لم يكن معه احد ابويه بان سبي وليس معه احد ابويه او يلقط في  
دار الاسلام فان قيل هذا منقوض بما اذا ارتد الابوان المسلمان ولها ولد  
صغير ولد قبل ردتهما فانه يتبع مسلما مع وجود ابويه لجيب بان الحكم  
باسلامه في هذه الصورة ليس لتبعية الدار بل لانه كان حين ولد مسلما  
فيبقى على ما كان بخلاف مسئلة الكتاب لانه لم يسبق للولد حكم الاسلام  
اذ لم يوجد في زمن اسلامها وان حق المرتد بدار الحرب بماله فظهر عليه  
فهو اي المال في موضع لبيت المال للمسلمين لانه ما لم يجز فيه الارث فيكون  
مال الحرب فيكون فينا لا محالة واما نفسه فلا يكون فينا لان المرتد لا يسترق  
بل ينفذ او اسلم وان حق ثم رجع مرتدا الى دار الاسلام فذهب به اي  
بماله الى دار الحرب ثانيا فظهر عليه ثانيا فهو اي المال الذي كان له ثانيا لوارثه  
لانه مال انتقل الى الوارث حين حق اولا وفضي به الفاضل فيكون ملكا للوارث  
فدبما قبل القسمة واما بعدها فان شاء اخذه الوارث بعقبة وان لم يقض  
القاضي لمحاقة والمسئلة بحالها في ظاهر الرواية برد على الورثة ايضا  
لانه متى حق بدار الحرب فالظ انه لا يعود فكان ميتا ظاهرا وفي بعض روايات  
السير يكون فينا لاحق لورثته فيه لان الحق لا يثبت لهم الا بالقضاء وان حق  
ففقضي القاضي بعبد لانيه فكانت له الابن بجاء المرتد مسلما فيدل الكتابة والولا  
له اي للاب المسلم بعد الردة لانه لا وجه لا بطلان الكتابة لتفوزها بالقضاء  
فجعلنا الوارث كالكامل من جهة وحقوق القصد فيه يرجع الى الموكل والولاء  
لم يقع القصد عنه فصار كما كان اذا كان عبده ثم عجز وفسخت الكتابة  
الاولى تبقى الثانية على حالها ويكون بدل الكتابة وولاؤه مولاة هذا فيما  
اذا جاء المرتد مسلما قبل اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا جاء مسلما بعد  
اداء الكتابة الى الابن فانه عتق على الابن والولاء له فان الملك الذي كان  
للاب غير قائم بعد الاداء ومن قتله مرتدا خطأ فقتل على رده او حق بدار  
الحرب فدينه من كسب سائمة عند الجح وقال في كسبه مطلقا انما يكون



الدين في ماله فلا انكسر لا تقبل المرد لان حكم العقل باعتبار الضرر من اياه  
التي يقوى بها على الجراة ولا ضرر من المرد واما انه عند الجح في كسب  
الاسلام فقط فانه لا يملك غيره عنده وعند ها يملك الكل فيكون مالز مه  
من الكل عندها وعلى هذا اذا غضب مالا فافسده يجب ضامنه في كسب اسلامه  
عنده فقط وعند ها في الكل وعلى هذا لو لم يكن له كسب الاسلام واكتسب  
في الردة تهدر الجناية عند الجح خلافا لها ومن قطعت يده عدا فارتدت  
والعباد بالله ومات منه اى على ردة من ذلك القطع او حتى ثم جاء مسلما  
ومات منه اى من ذلك القطع فنصف رتبة لورثته في مال القاطع اما الاول  
وهو وجوب نصف الدين فيما اذا مات فلا القطع وان وقع على محل معصوم  
لكن السرانية التي بها القطع فتلاحت المحل بعد زوال عصمه فاهدرت اذ لو لم تهدر  
لوجب القصاص في النفس في العهد ونظام الدين في الخطاء لكنه لم يجب  
فاذا اهدرت السرانية وجبت دية البذل لان هذا القدر وقع زمن العصمة وقبل  
ما فيه دية البذل بخلاف ما اذا قطعت يد المرد ثم اسلم فمات من ذلك  
القطع فانه لا يجب الضمان اصلا لان القطع وقع في وقت لا قيمة لها فيه  
وهو وقت الردة فكانت هدرا والمهد لا يلحقه الاعتبار واما المعتبر اعتبارا  
فقد يلحقه الاضرار بالابداء فكذا بالردة واما الثاني وهو وجوب نصف  
الدين اذا قضي للحاكم بلحاظه واكوت بقطع السرانية واسلامه حيوة حادثة  
في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى على انها قتل لانه ما ثبت سرانية  
بعد انقطاع حكم القطع فوجب الاقتصار على موجب القطع الواقع في حالة  
العصمة من حيث هو قطع لا قصاص فيه وفي ذلك نصف دية النفس  
فوجب المورثة هذا فيما اذا قضي بلحاظه واما اذا لم يقض بلحاظه حتى عاد مسلما  
ثم مات من القطع فهو بمنزلة موته قبل ان يلحق بداء الحرب وفيه خلاف  
محمد وهو ما ذكره بقوله وان اسلم بديونك فمات بعد عوده مسلما  
يعنى اذا ارتدت ثم اسلم فمات من ذلك القطع بلا تعلق بما قام الدين عند  
الجح وابي يوسف وعند محمد نصفها وهو قول زفر ايضا يعنى في الصور

الاربع وهي ما اذا قطعت يده مسلما فارتدت ومات على ردة من القطع او ارتدت ثم  
اسلم بلا لحاق وارند وكفى بعد القصاص او قبله ثم عاد فاسلم ففي كلها نصف  
الدين عند محمد وزفر ووجهه ان اعتراض الردة اهدر السرانية حتى لو قتله  
قاتل لا شئ عليه فاذا اسلم بعد ذلك لا يقلب بالاسلام الى الكفار من غير  
سبب جديد وصار كما لو قطعت يد مرتد او مرتد فاسلم لا يجب على القاطع  
شئ ولها ان الجناية وردت على محل معصوم لانه مسلم في الحالين فوجب  
ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة وهذا لان تعلقها كائن في حال البقاء فقط  
فانما يوجب سقوط العصمة في حال البقاء وبه ثبتت شبهة المسقط للقصاص  
في النفس فيبقى ضمانها بالدين لان سقوط العصمة في حال البقاء لا يمنع كمال  
موجب هذه الجناية الا لو كانت العصمة معتبرة حاله البقاء في ايجابها  
والواقع انه لا معتبر ببقائها في ذلك وانما المعتبر قيامها في حال ابتداء الجناية  
لانفقاده سببا وفي حال الموت يثبت الحكم وهو الضمان وحالة البقاء  
بمعزل اذ ليست حال انفقاده سبب الضمان ولا حال ثبوت حكمه فصار كقيام  
المالك في حال بقاء اليدين لا جرة به بل المعتبر قيامه حال التعليق وحال ثبوت  
الحكم وهو حال وجود الشرط الحقيقي اذا قال لزوجه ان دخلت فانت  
طالق ثم ابناها ثم تزوجها فدخلت طلقت وكذا اذا قال لعبد ان فعلت كذا  
فانت حر فباعه ثم اشتراه فقتل عتق اما لو عديم المالك عند اليدين او عند الحنت  
لم يقع الطلاق والعتق فان قيل هذا متفرع بعبد قطعت يده ثم باعه المولى  
ثم اشتراه او تقاسمها البيع ثم مات العبد فانه لم يجزى لاديه البذل لان تمام الدين  
قلنا ان الردة ليست بابراء ولا مستلزما له لانها وضعت لتبديل الدين  
ويصح من غير ابراء بان لم يكن ثم جناية عليه الا انه اذا مات على ذلك  
لم يجب الضمان لهدر ماله بالردة بخلاف بيع العبد المجنى عليه فان البيع  
وضع لقطع ملكه والضمان ملكه فاذا قطع الاصل فقد قطع البذل ايضا  
فضار كالابراء هذا اذا كان المقطوع يده هو الذي ارتد فلو كان القاطع هو الذي  
ارتد ففي المبسوط فان قتل او مات المقطوع يده من القطع مسلما فان كان



عدا فلا شيء له لان الواجب القصاص وقدقات محله حين قتل على ردة او مائة  
وان كان خطاء فعلى عاقلة الفاطم ربة النفس لانه عند ايجابه كان حينا  
وجناية المسلم خطاء على عاقلة وتبين بالسراية ان جنيته كانت فتلا  
فكانت على عاقلة ولو كانت الجناية منه حال الردة كانت الدية في الخطاء  
في ماله لان المرتد لا يعقل جناية له كذا في فتح القدير مكاتب اوتد  
فلحق بدار الحرب فانخذ بماله الذي اكتسبه وقتل على ردة فبذل الكتابة لمولاه  
من كسبه وابا في لورته اي بالانفاق ما عندها فلا تسب الردة ملكه  
اذا كان حرا فلذا اذا كان مكاتباً اذ الكتابة لا تبطل بالموت فيها الردة او لم  
فان كان ملكه قضيت منه مكاتبته واما عند الجح فلا ان المكاتب يملك  
اكسابه بفقد الكتابة وعقد الكتابة لا يتوقف بالردة لانه لا يتوقف بحقيقة الموت  
فلذا بالحق الذي هو شبهة الموت واذ لم يتوقف العقد لم يتوقف الاكساب  
الحاصلة بسببه الا ترى ان المكاتب لا يتوقف بغيره بالافرى وهو الرق  
فلذا بالردة التي هي ادنى من الرق المانعة من التصرف حتى لا يصح استبداده  
بطريق الاولى فصا المكاتب في دار الحرب ككونه في دار الاسلام فان قيل  
لا يلزم من عدم منع رق المكاتب عن التصرف علم منع ردة عنه يجوز ان يكون  
ممنوعاً عنه عند اجتماع الامرين بل الامور وهو الرق والردة والكتابة  
اجيب بان الهيئة الاجتماعية انما يكون لها زيادة فائداً ان يمكن ان يحصل  
من تركيبها امر خارجي او اعتباري حقيقي لا فرضي محض ولا يمكن ذلك من  
الرق والردة فوضح ان عقد الكتابة يجوز للتصرف وكل من الرق والردة  
مانع منه بانفراده وقد ثبت شرعا ترجيح مقتضى الكتابة على مقتضى احدهما  
وانضمام احدهما الى الآخر من قبيل انضمام حله الى اخرى فيما يبلل ببلتين  
مستقلتين ولا ترجيح بكثرة اعلل المستقلة على ما عرف في الاصول  
بل الترجيح بوصف في العلة فوجان اردنا فلحقا فولدت المرأة في  
دار الحرب سواء كان ثلث في دار الحرب او في دار الاسلام فان مد الجبر  
الولد على الاسلام كونه الولادة في دار الحرب لا كون الجبل فيها على ما صرح به

في فتح القدير ثم ولد الولد فظهر عليهم فالولدان في لان المرتدة تسترق  
فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام لانه يتبع ابويه او لحد هان في  
الدين فيكون مسلماً باسلامها ومرتداً بارتدادها فلان كان مرتداً بردتها الجبر  
كما يجبر ان كان لا يقتل كولد المسلم اذا بلغ فانه يجبر عليه ولا يقتل لاولده  
اي لا يجبر ولد الولد على الاسلام في ظاهر الرواية لانه لو كان مسلماً يتبع  
جده كان يتبع جده فيكون الناس كلهم مسلمين بتبعية ادم وولوك  
يتبعون لآبائه وهو يتبع لكان يتبع مستتبعا لغيره وهو قلب الاصل يتبع ان  
اصل التبعية فانه على خلاف القياس لان الاب لم يرد حقيقة ولهذا  
يجبر بالحس لا بالقتل واذ لم يجبر على الاسلام يتبع جده ليسترق او توضع  
عليه الجزية او يقتل لان حكمه ح سائر اهل الحرب وروى الحسن عن الجح  
ان ولد الولد يجبر على الاسلام يتبع جده فجعل مرتداً بتعاليه لان التبعية  
في حق الاب للنفق والتفريق ثابت في حق الجدة ولهذا كان بمنزلة  
الاب في النكاح وبيع مال الصغير واعلم ان الجد ليس كالاب في ظاهر  
الرواية في اربعة مسائل احدها ان الولد لا يكون مسلماً بتبعية جده ايضا  
وهي مسئلة الكتاب وثانيها صدقة الفطر للولد الصغير اذا كان جده  
موترا ولا اب له اولا اب معسر او عبده لا يجبر على الجدة في ظاهر الرواية  
وفي رواية الحسن يجب عليه وثالثها جرة الولد صورها معتقة تزوجت  
بعبد وله اب عبد فولدت منه فالولد حر بتعاليته وولاؤه لمولى امه  
فاذا اعتق جده لا يجزى ولا حاقده الى مواليه عن موالى امه في ظاهر  
الرواية وفي رواية الحسن يجزى كمالوا اعتق ابوه ورابعها الوصية للقرابة  
لا يدخل الولدان ويدخل الجد في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن لا يدخل  
كالاب كذا ذكرها وزاد في الجبر ست مسائل الجدة ليس كالاب  
في ظاهر الرواية رد الام الى ثلث ما بقي وجب ام الاب والاخوة لا يسقط  
بالجدة عندها ويسقط بالاب اتفاقا والرابعة ابن المفتوح يجبر الجدة عن ميراث  
المفتق اتفاقا ولا يجبر الاب عند ابى يوسف فله السدس والبال في لابن



ذكر هذه الاربعة الاكل في شرح كسريجية ولما من الام تشاؤك الجنة نفقة  
 الصغير اثلاثا بخلاف الاب السادس لا تفرض النفقة على الجد المفسر بخلاف  
 الاب وذا دنة شرح منقومة ابن وهبان مسئلتان ليس الجد فيها كالاب  
 احدها رجل مات وترك اولاد اصغارا وابا ولم يوص بملك الاب ما يملك  
 الوصي فان كان الميت اوصى بشئ فلا بد ان ينفذ الوصية وان كان في التركة  
 دين فباع الاب لتقار او العروض لقضاء الدين وتنفيذ الوصايا باحاذ وليس  
 للجد ذلك ذكره الحنفية ولم يذكره محمد في المبسوط ويقول الحنفية  
 بقي وثايتها انه قال في الظهيرية ان ولاية الزوج على قول ابى يوسف  
 يكون للجد والاخ وعلى قول ابي الجعد اولى بولاية الزوج من الاخ ولو كان  
 مكان الجد اب سقط ولاية الاخ اتفاقا فصارت اثني عشر مسائل يخالف  
 الجد فيها الاب وهذا اذا ولد لها ولد بعد كفاها اما اذا ابتدأ كفا بولها  
 صغير ثم ظهر عليهم فالولد في لان الولد الصغير صار مرتدا بتعا للايوين  
 وولد اكرتد يصير فيها بالسبق كذا قالوا واعترض عليه في فتح القدير  
 بانه لو صح لزم انها لو لم يلحقا بدار الحرب يكون الولد مرتدا بتعالها وليس  
 كذلك بل ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه الا بيزيل والاحسن مله المبسوط  
 من انه خرج عن كونه مسلما بالحق بدار الحرب فان ثبوت حكم الاسلام  
 للصغير باعتبار تبعية الايوين او الدار وقدا تقدم كل ذلك حين ارتدا  
 وكفا به فكان الولد خيما يجبر على الاسلام اذا بلغ كما يجبر الام عليه فان  
 الاب ذهب به وحده والام مسلمة في دار الاسلام لم يكن الولد فيها  
 لانه بقي مسلما بتعالامه فان قيل كيف يتبعها بعد تبان الدارين قلنا بتان  
 الدارين يمنع الاتباع في الاسلام ابتداء لانه ابقاء ما كان تابنا الا يرى  
 ان احري لو اسلم في دار الحرب وله ولد صغير وخرج الى دارنا بقي الولد مسلما  
 حتى لو ظهر عليه لا يكون فينا بخلاف ما لو اسلم في دارنا وله ولد في دار  
 الحرب واسلام الصبي المقاتل والصبي المقاتلة وكذا المراهق والمراهقة صحيح  
 باتفاق الثلاثة وكذا ارتداه خلفا لابي يوسف كان ولا يقول ارتداه صحيح مثل

اسلامه ثم رجع وقال انه ليس با رتداد فعلى صحة اسلامه لا يرث ابويه الكافرين  
 ويرث اقاربه المسلمين ولا يصح تكلح المشتركة له ونحل المؤمن له وبطل ما ياتيه  
 الحزب والخزير وعلى صحة ردة لومات له قريب مسلم بعد ردة لا يرث  
 منه وقال زفر والشافعي اسلامه ليس با سلام ورتدة ليس با رتداد ولما  
 ولها في عدم صحة اسلامه انه تبع لا يويه فيه فلا يجعل اصلا لثناف بين  
 الصفة الاصلية والتبعية لان الاولى سنة القدرة والثانية سنة الجزم اسلامه  
 يصح بتعالا يويه فلا يجعل اصلا مستقلة ولا يترتب له حكم ما تشوبها المصرة  
 من حرمان الارث والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة فلا يوهله كالطلاق  
 والعناق ولنا في صحة اسلامه ان علينا اسلم في صباه وصحح النبي عم  
 اسلامه وافتخريه وهو مشهور ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهو التقدير  
 والاقرار معه والافرار عن طوع دليل على الاعتقاد الباطن واذا كان قد اتى  
 به فقد دخلت حقيقة الايمان قائمة به في الوجود والحقايق لا يرد بعد  
 الوجود فلها صحت ردة ايضا فان قيل الايمان الذي ينفيه الحكم منه هو  
 الايمان المعتبر وما دخل تحت الوجود لا ينفيه الحكم بل يقول انه لا يعتبر  
 شرعا اجيب بان دعوى عدم الاعتبار بعد وجود الحقيقة اما لعدم اهلية  
 الحقيقة وهو منتف لان الصبي قبل اهلا للنبوة كانه يجوز عدم وهي فرع الايمان  
 ولذا اتفاق على اهليته للصلوة والصوم حتى يصحان منه وشاب حليها واما  
 لعدم اهلية الوجوب فيلزمه والكلام ليس فيه واما الحجز شرع وهو منتف  
 ولا يلتزم ان يثبت شرعا منع عن الايمان بالله تعالى مع عقلية ومعرفة فاذا صح  
 ايمانه فهل يجب عليه بعد البلوغ تصديق وارقار جديد او يكفي استحباب  
 ما كان عليه من التصديق والاقرار ففتح القدير ان مقتضى الدليل ان يجب  
 عليه بعد البلوغ فجب القصد الى تصديق وارقار بسقطه به ولا يكفي استحباب  
 ما كان عليه من التصديق والاقرار غير الموي به اسقاط الفرض كما انه لو كان  
 بواجب الصلوة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفي بعد بلوغه منها  
 الا ما قرنه بنية اداء الواجب امثالا لكنهم انفقوا على انه لا يجب بل يقع فرضا



قبل التلويح أما عند فتح الاسلام فلا تة يثبت أصل الوجوب به على العبي بالستيب  
 وهو حدوث العالم وعقلية دلالة دون وجوب الادلالا بل الخطاب وهو غير  
 مخاطب فاذا وجد بعد السبب وقع الفرض كتجمل الزكوة واما عند ستمس الامثلة  
 فلا وجوب اصل لعدم حكمه وهو وجوب الاداء فاذا وجد وجد فصار كالسافر  
 بصلي الجمعة ليسقط فرضه وليست الجمعة فرضا عليه لكن ذلك للزينة عليه  
 بعد سببها فاذا قلتم والجواب عما ذكرها من اثباته بين الاصلية والتبعية منع  
 لزوم التناهي مستندا بانه انما يلزم ان لو قلنا باحتجاج كونه تبعا واصلا معا  
 ولستنا نقول به بل هو تباع ما لم يعقل ويرتخارا فاذا عقل وقررتنا فنفق  
 انقطعت تبعية في حق هذا الحكم وبقي اصلا واجاب في الكسوط يمنع التناهي  
 بينها وجواز اجتماعها كالمرأة تسافر مع الزوج فانها تكون مسافرة تبعا للزوج حتى  
 اذا لم ينو السفر تكون مسافرة ولو تونه صارت مسافرة مقصودا وتبعا  
 فاجتمعت الاصلية والتبعية وجعل احدها تاييد بالآخر فكذا ما نحن فيه واما  
 الجواب عن قولها يشوبه صفة فلا تة ما يتعلق به السعادة الابدية وتزول بالفترة  
 السرمدية لا يبالى معه بذلك الفتر كل عاقل ولها في الردة انها مضره  
 محضه فلا تصح منه بخلاف الاسلام فانه تعلق به على المنافع ويندفع به عظم  
 المنعار فيصير منه وهذا وجه ابي يوسف ايضا في الردة ولا يوجب وتحريمها  
 ما مر من انها موجودة حقيقة لوجود حقيقتها من الانكار ولا مرد للحقيقة  
 بعد وجودها فان قيل ان ما مر في الاسلام ولا يلزم من اعتبار الحقيقة  
 في الاسلام وعدم ردّها فيه اعتبارها وعدم ردّها في الردة تلاف في  
 الاسلام من النفع وفي الردة من الضرر الا ترى انه يصح من العبي قبول الهبة  
 لما فيه من النفع ولا يصح منه الهبة لما فيه من الضرر لاجب بان الاحتيايق الخلقة  
 تحت الوجود على نوعين احدها ما يقطع فيها بالعلم او بالجهل فلا يمكن عدم  
 اعتبارها بعد القطع بها وثانيها ما لا يقطع فيها بالعلم ولا بالجهل والايامات  
 والردة من قبيل النوع الاول فانه لا يمكن ان يجعل عارفا اذا علم جهله بالكفر ولا جاز  
 اذا علم علمه بالايان فلا بد من اعتبارها بعد وجودها فصار كما اذا صام بنيت

يجعل صائما شرعا فلو اكل يجعل مفطر افطعا ولا يجعل صائما واليه من قبيل اثباتي  
 فانها اثار بين العلم بالمصلحة فيها وبين الجهل بها لاننا لم سعل بعلمه بالمصلحة فيها  
 في نفس الامر فلا يجوز من العبي بخلاف قبول الهبة فاننا علمنا بالمصلحة فيها  
 فلا نجعله حائلا بها ويجبر اي العبي العاقل وكذا العبية والمراهق والمراهقة  
 على الاسلام لما فيه من النفع المتيقن ودفع اعظم المضار ولا يقتل ان الى لاث  
 القتل عقوبة والعقوبات موضوعه عن كسبان مرتبة عليهم ولان لخلاف  
 العلماء في صحة اسلامه شبهة ليسقط بها عقوبة القتل واعلم ان المرتد لا يقتل  
 في مواضع احدها الذي كان اسلامه تبعا لابويه اذا بلغ مرتدا لا يقتل استحسانا  
 لان اسلامه لما كان تبعا لغيره صار شبهة في اسقاط القتل عنه وفي القياس  
 يقتل به وبه قال مالك والحد وثانيها اذا اسلم في صفة ثم بلغ مرتدا لم يقتل  
 لقيام شبهة بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلام العبي وثالثها المكره على  
 الاسلام اذا ارتد لا يقتل استحسانا لقيام شبهة ايضا في اسلامه بسبب  
 المكر ولكنه يجبر على الاسلام على ما في قاضيان ورابعها اللقيط في دار الاسلام  
 محكوم باسلامه ولو بلغ كافرا اجبر على الاسلام ولا يقتل وخامسها اذا ارتد  
 في صفة يجبر على الاسلام ولا يقتل لقيام شبهة ايضا وهو مسئله الكتاب  
 وسادسها ان السكران اذا اسلم حال السكر ثم ارتد لا يقتل ذكره في آبي  
 وسابعها اذا شهد العدول على ردة مسلم وهو منكر لردته فانه يثبت ردة بنبهاده  
 العدول ولا يقتل لان انكاره نوبة ورجوع ذكره في سير الاستبانه نقله  
 عن فتح القدير في العبي بالعاقل لان ارتداد العبي العاقل لا يصح بالانما  
 وكذا لا يصح اسلامه وكذا المجنون لا يصح اسلامه ولا ارتداده بالاجماع  
 والسكران الذي لا يعقل كالمجنون عندنا وهو قول مالك والحد وكذا الشافعي  
 في قول وقال في قول اخر يصح ارتداده كطلاقه قلنا ان الردة تبتني على  
 بندل الاعتقاد ونعلم ان السكران غير معتقد لما قال وانما وقع طلاقه لانه  
 لا يفكر الى القصد **الجمع** باغ مثل قضاة وقاض واتبني في  
 اللغة الطلب ثم اشتهر في الفرق في طلب ما لا يحل من بثور والنظم والباغي في



عرف الفقهاء الخارج على امام الحق والخارجون عن طاعته اربعة اصناف لحددها  
الخارجون بدنا وبمنفعة وبلا منعة ياخذون اموال المسلمين و يقتلونهم ويحبسون  
الطريق وهم قطاع الطريق وقد تقدم حكمه والثاني قوم كذا لك الا انهم لا منعة  
لهم لكن لهم تاويل حكمهم حكم قطاع الطريق ان قتلوا قتلوا وصلبوا وان اخذوا  
قطعت ايديهم على ما عرف في قطاع الطريق والثالث قوم لهم منعة وحماية  
خرجوا عليه بنا ويليدون ان الامام على باطل كفر او معصية بوجوب قتال الا  
بتاويلهم وهو لا يستون بالخارج يستحلون دماء المسلمين واموالهم ويحبسون  
نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور اهل  
الحديث حكم البغاة وعند مالك يستتابون فان تابوا قتلوا والا قتلوا وفيما  
للعنادهم لا يكفرونهم وذهب بعض اهل الحديث الى انهم مرتدون لهم حكم المرتدين  
قال ابن المنذر لا اعلم احدا وافق اهل الحديث على تكفيرهم وذكر في المحيط ان  
بعض الفقهاء لا يكفرون احد من اهل البدع ومعه يكفرون بعض اهل البدع  
وهو من خالف بدعته دينا قطيعا وسببه الى اكثر اهل السنة انتهى وهذا لما لم  
مقتضى ما ذكره ابن المنذر فان مقتضاها اجماع الفقهاء على عدم تكفير احد من  
اهل البدع وقال في فتح القدير ان ما قاله ابن المنذر اثبت نعم يقع في كلام  
اهل المذهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من  
غيرهم والاعبرة بغير الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ما ذكرناه من عدم تكفير احد  
من اهل البدعة وابن المنذر لم ينفى بنقل مذاهب المجتهدين انتهى والراجح قوم مسلمون  
خرجوا على امام العدل ولم يستبيحوا ما استباحه الخواص من دماء المسلمين  
ونسبي ذاريهم وهم البغاة الذين عرقه المص بقوله اذ خرج قوم مسلمون عن  
طاعة الامام و قتلوا على باب دعام الى الموت وكشف شبهتهم لان عليا قتل  
كذلك باهل حروار قبل قتلهم ولانه اهلون الامر من ولعل الشر يتدفع به  
فيدهم ثم هذا استجواب لانهم علوا ما بقاكون عليه وبدعهم الامام بالقتال  
او حبسوا او اخذوا حيزا مجتمعا وان لم يبدو بالقتال على ما اختاره الامام  
خواهره لان الامام لو انتظر حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار الحكم على ربه

وهو الاجتماع والامتناع وقيل لا مالم يبدو بالقتال وهو قول الشافعي ومالك  
واحد واختاره القدوري في مختصره وعليه اكثر اهل العلم على ما في فتح  
القدير وهذا لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفاعا لشره وذلك بان يبدو بالقتال  
واجبا واعنه بما ذكرناه فان كان لهم فئة اي مسكر لجزء على بناء الجيوش على جرحهم  
اي اسرع على قتل جرحهم واتبع موليم اي مرضهم والا اي وان لم يكن لهم فئة  
فلا يجوز جرحهم ولا يتبع موليم لاندفاع شرهم بدونه وانما اجزوا يتبع دفعا  
لشرهم كيلا يلحق الجرح والموت بالفئة وقال الشافعي واحد لا يجوز ولا يتبع  
لانهم لما تركوا القتال بلحاجة والتولم يبق قتلهم دفعا لشرهم ولا يجوز قتلهم  
الا دفعا لشرهم قلنا ان المعبر في جوار القتل دليل قتالهم لا حقيقة ودليل  
قتالهم موجود اعني احتمال الخافق بالفئة ولا ينسب ذريتهم ولا يقسم مالهم  
لغول على ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال قاله يوم لكل وهو مقتضى  
في هذا الباب ولان الاسلام شرع عاصا وهم مسلمون وقوله ولا يقتل اسير  
معناه اذ لم يكن لهم فئة ولا يقتل ان شاء الامام بل يجبر اموالهم لدفع شرهم  
بكسر شوكتهم حتى ينزلوا فيرد عليهم بعد النوبة لاندفاع ضرورة دفع شرهم  
وجاز استعمال سلاحهم وخيلهم عند الحاجة لان عليا قسم السلاح فيما بين  
الصحابة بالبصرة وكانت فتنة الحاجة لا للميلك ولان الامام ان يفعل  
ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال ابلغة اولى وان قتل بلغ مثله  
في عسكرهم فظهر عليهم لا يجب على القاتل شيء لانه لا ولاية للامام العدل وقت  
القتل فلم ينفق موبجا كالقتل في دار الحرب ولانه قتل مباح الدم الا ترى ان  
العادل اذا قتله لا يجب عليه شيء من الدية والقصاص فكذا اذا قتله مثله وقال  
مالك والشافعي واحد ان القاتل يقتله بناء على ان عندهم كل موضع يجب فيه  
العبادات في اوقاتها هو كدار العدل وان غلبوا على مصر فقتله اهل اهل  
المصر اخر منه اي من اهل مصر عدا قتل به اي يسبب قتله عدا مثله اذا ظهر على مصر  
قبل اجرائهم احكامهم في مصر وان عجزوا عنه قبل ذلك لان ولاية الامام لم ينقطع  
عنه قبل اجرائهم احكامهم اما لو جبروا احكامهم حتى صارت في حكم محل ولايتهم



فلا قود ولا قصاص ولكن يستحق عذاب الآخرة وان قتل عادل مورثه الباغي برثته  
 لا نأخذ امرنا بمقتلهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي فصا رقتهم بحق كقتل اهل الحرب  
 فلا يوجب حرمان الارث كما لو قتل مورثه بقوده عليه فان حرمان الارث  
 جزاء قتل مخطور فلا ينافى بقتل مباح ولو باعكس اي لو قتل الباغي مورثه العادل  
 لا يرثه الباغي الا ان يدعى انه كان على الحق وبه قال احمد والشافعي في قوله  
 الجديد وعند ابى يوسف لا يرثه مطلقا توضيح المسئلة على ما في الهداية وغيرها  
 اذا قتل رجل من اهل العدل باو غيا فانه يرثه بالاتفاق على ما ذكرناه وان  
 قتله الباغي فان قال الباغي كنت على حق في قتلي وانا الان على حق ورثته لتاويله  
 وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف  
 لا يرثه الباغي سواء قال كنت على الحق او قال كنت على الباطل وهو قول الشافعي واصل  
 هذا الخلاف الخلاف في ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن عندنا  
 ولا يأنتم لانه مأمور بقضائهم دفعا لشركهم وهذا بالاتفاق والباغي اذا قتل  
 العادل فان قتل قبل قيام منعتهم وشوكتهم اقتصر منه بالاتفاق وكذا  
 يضمن ما اتلفه من المال بالاتفاق وان قتله بعد قيام منعتهم وشوكتهم  
 لا يجب عليه القصاص ولا الضمان عندنا وبه قال احمد والشافعي في قوله  
 الجديد وقال في قوله القديم انه يضمن وبه قال مالك لانها نفوس واموال  
 معصومة فتضمن بالانلاقظا وعدوانا وعلى هذا الخلاف لومات المرتد  
 وقد اتلف نفسا او مالا لا يضمن عندنا ويضمن عنده قلنا ان نفى الضمان  
 مشروط بالمنعة مع التاويل وقد وجدنا منهم على ما هو الفرض فيرثه عليه  
 حكمه حتى لو جرد المنعة عن التاويل كفوم غلبوا على اهل بلدة فقتلوا واستهلكوا  
 الاموال بلا تلويل ثم ظهر عليهم اخذوا جميع ذلك ولو جرد التاويل عن المنعة  
 بان انفرد واحد او اثنان فقتلوا واخذوا عن تاويل ضمنوا اذا تابوا او قدر  
 عليهم وعليه انفق اجماع الصحابة على ما رواه الزهري ولان التاويل انفاسد  
 يلحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق دفع الضمان وصار كما في منعة  
 اهل البيت وهذا لان الاحكام لا يبدلها من الالتزام او الالتزام ولم يوجدوا

منها فيهم اما الالتزام فلعدم ولاية الامام عليهم لوجود منعتهم واما الالتزام فلا ينفك  
 الاباحة عن تاويل بخلافه قبل قيام منعتهم فان ولاية الالتزام باقية قبله  
 وبخلافه عند عدم التاويل فانه ثبت الالتزام لاعتقادنا اذا عرفت هذا فقال  
 ابو يوسف ان تاثير المنعة مع التاويل وكذا تاثير الحاق التاويل بالفساد الصحيح  
 كان في دفع الضمان والحاجة هنا الى اثبات استحقاق الارث ولا يلزم  
 من عدم الضمان استحقاق الارث بل لا دليل وقال ابو حنيفة ومحمد ان الحق من  
 الصحابة جعل منعتهم مع اعتقادهم الحقية واقفا لما لولاه لثبتت لثبوت اسباب  
 اثبتوا لا ترى انه لولا تلك المنعة مع اعتقادهم لثبت الضمان لثبوت سببه  
 من القتل عدا وانلاف المال المعصوم فيتناول ما نحن فيه فان القرابة التي هي  
 سبب استحقاق الميراث فائنة والقتل بغير حق مانع وجد عن اعتقاد الحقية  
 مع المنعة فمنع مقتضاه من المنع ففعل السبب اعني القرابة عمله من اثبات الميراث  
 بخلاف ما اذا قال انا الان على الباطل حيث لم يبرث لعدم ذلك الدافع ففعل  
 المانع عمله من المنع عن الميراث وكذا بيع السراح ممن علم انه من اهل الفتنة  
 لانه اعانة على المصيبة قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا  
 على الاثم والعدوان وان لم يعلم فلا يكره لعدم علة الكراهة والغال بانه  
 حال السلم الصالح **كتاب اللقيط** وهو في اللغة اسم لشئ مبذول فيل  
 بمعنى مفعول وفي الشريعة اسم لحى مولود طرحة اهلته خوفا من العيلة  
 او فرارا من تهمة الزنا التقاطه مندوب ان غلب على ظنه عدم الهلاك  
 بان كان في مصر او قرية لما فيه من حياة النفس وقد قال الله تعالى ومن  
 احياها فكلنا لحيي الناس جميعا ولان في رفعه اظهار الشفقة على الاطفال  
 وهو من افضل الاعمال وان خيف هلاكه فولجى بان وجدته في مفازة ونحوها  
 وكذا اللفظة هي واللفظ متقاربان لفظا ومعنى وحقن اللقيط بني ادم  
 واللفظة بغيرهم للتمييز وسببا في بانه لكما هو اي اللقيط خرافات  
 الاصل في بني ادم الحربة وكذا الدار دار الاحرار الا ان ثبت رقة حجة في ذلك  
 الاصل فيعمل بالحجة لرجحانها وفي فاضلنا لو ادعى مسلم ان اللقيط عبده



فأقام البينة فانه يقفوله وانما يقبل البينة على رقة لان الملتقط حضم باعتبار اليد  
فكانت البينة قائمة على حضم انتهى ونفقته من بيت المال على ما روى عن عمر وعلى  
ولانه مسلم عاجز عن الكسب ولا مال له ولا قرابة فانفسه المقتدر الذي  
لامال له ولان ميراثه لبيت المال فكذا غرضه لان الغنى بالغرم وكذا جنة بنة  
وانته له اي لبيت المال وان انفق عليه الملتقط فهو متبرع لعدم ولاية الا لزام  
الا ان ياذن الحاكم بشرط الرجوع على اللقيط في لا يكون متبرعا بل يكون دينيا  
على اللقيط لان للقاضي ولاية عليه فيكون دينيا عليه ثم يجب ادر القاضى بالاتفاق  
عليه يكتفى للرجوع على اللقيط بما ذكره الطحاوي وفي الاصح لا يرجع على اللقيط  
بجرح الامر بدون شرط الرجوع عليه او يصدقه اللقيط اذ بلغ في يكون  
دينا عليه ايضا وان لم يشترط القاضى الرجوع لان له ولاية على نفسه بعد  
البلوغ فيعتبر التزامه ولا يؤخذ اللقيط من ملقطه لان يده اسبق اليه فكان  
لحق بحفظه ولم يكن لغيره ان ينزعه منه الا باذنه ولو دفعه الى القاضى فللقاضى  
له ان يسترده لانه رخصا ببقا طحقه ولو دفعه الى القاضى فللقاضى  
ان لا يقبله منه لاحتمال انه ولده دفعه اليه ليكون مؤنته في بيت المال  
وان اقام بينة انه لقيط او علم القاضى بذلك فذلك له ان لا يقبله منه لانه  
بالا لتقاط التزم حفظه وتربيته ثم اراد ان يفرل نفسه فلا يسمع منه  
كالوصي اذا اراد عزل نفسه بعد موت الوصي كذا في الزبلي وان ادعاه  
وحدد ثبت نسبه منه اي ان لم يدع الملتقط انه ابنه والا يثبت نسبه من  
الملتقط لاستوائهما في الدعوى ولا حدها يد فكان صاحب اليد والى  
وان كان هو ذميا والخارج مسلما ثم اذا ثبت نسبه منه فهل يأخذ من الملتقط  
قبل يؤخذ منه لانه لحق بولده وقيل لا يؤخذ لان مجرد ثبوت نسبه منه  
بقراره لا يبطل حكم اليد وقيل هذا الاختلاف اذا لم يدع الملتقط نسبه وان  
ادعاه لا يؤخذ ثم هذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لتضمنه ابطال  
حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي ما نفعه لانه تيشرف بالنسب  
ويعبر بعد ما ولو كان اي من ادعى نسب اللقيط عبد لان الرق لا يمنع ثبوت

النسب وهو اللقيط حر لان العبد قد تد له الحرة فلا يبطل الحرة الظاهر بالنسب  
او كان المدعى نسبه ذميا وهو اللقيط مسلم اي يتما لدا والا سلام ويكون  
ابنا للذمي ان لم يكن في مفرهم بان وجد في مصر من اصهار المسلمين او فراهم  
وذمي ان كان فيه اي في مفرهم من فراهم او بيعهم او كنيستهم وان وجد مسلم  
في مفر الذمي او بالعكس ففي رواية كتاب اللقيط العبرة الى المكان لسبقه  
وفي رواية كتاب الدعوى العبرة الى الواجد لقوة اليد وقبل العبرة الى  
الا سلام نظر للصغير وفي قاضيتان اذا وجد اللقيط في مكان  
الا سلام فازدعي رجل من اهل الذمة انه ابنه في القياس لا نفع دعوة  
الابنية وفي الاستحسان ان يصدق في دعوى النسب دون الميراث  
وان اقام ذمى بينة من اهل الذمة انه ابنه ذكر في الكتاب انه لا يجوز  
شهادتهم على المسلمين قبل اذ يجر اذا اقام الذمي البينة من اهل الذمة انه  
ابنه واقام المسلم البينة من المسلمين انه عبده فلا يقبل شهادة اهل الذمة  
في ابطال بينة المسلم وقال بعضهم اراد به ان الذمي اذا اقام بينة من  
اهل الذمة ابتداء انه ابنه لا يقبل بنبته لان الذمي اذا ادعى النسب صح  
دعواه في حكم النسب من غير بينة الا انه يكون مسلما حكما فلا يبطل الحكم  
باسلامه بهذه البينة فلا يحكم بكفره بهذه البينة لان هذه شهادة قامت  
في حكم الدين على مسلم فلا تقبل وان كان شهود الذمي مسلمين يقضى له  
به ويصير يتما له في الدين انتهى وفي الكزازية اذا كان الملتقط مسلما  
فادعاه مسلم او نصراني انه ابنه واقام بينة بضاري تقبل كذا عن الامام  
قال الكرخي هذا انما يصح اذا كان الملتقط ذميا لان شهود التصاري  
لا يستحق البند على المسلم وبعض المشايخ قالوا يستحق في الكل ومعنونه  
يقضى بنسبه من المدعى والقضاء بالنسب مضاف الى الشهادة لان النسب  
ثابت بدونها استحسانا انتهى وان ادعاه اثنان معا يثبت منها لاستوائهما  
في الدعوى وهو السبب وهذا ان لم يصف احدها وان وصف لحدتها  
علامة فيه اي في اللقيط او سبق في الدعوة فهو اولى من الذي لم يصفه



علامة اولم يسبق فيها لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة له ولشوت حقه  
في زمان لا منازع له فيه هذا عند عدم كنبية والا فاقول لمن اقام البينة  
لقوتها وكفى والمسلم اول من العبد والذي يعني ان كفى والعبد اذا ادعى العبد القبط  
وها خارجا والمسلم والذي اذا ادعى عبا وها خارجا دعوى مجردة فلك  
اول من العبد والمسلم اول من الذي ترجيها لما هو الاظهر في حق القبط و  
وكذلك اذا اقام البينة وليست احديها اكثر اثباتا حتى لو شهد للمسلم ذميا  
وللذمي سلطان كان للمسلم لان بنية كل منها صحت في حق الآخر وليست احديها  
اكثر اثباتا فكان المسلم اولي واما اذا كانت بنية الكافر اكثر اثباتا فلا يعتبر  
الترجيح بالاسلام انتهى لو ادعى الذي صبيته يد احد انه ابنه ولد على  
فرشته واقام على ذلك شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بنية انه ابنه  
ولد على فرشته من هذه الامة فحق بالصبي للذمي ولم يترج العبد بالاسلام  
لان بنية الذمي اكثر اثباتا لانها يثبت النسب بجميع لحكامه واما اذا كان النزاع  
بين الملقط والخارج فالترجيح تأكيد لقوتها ولو كان ذميا وان شد عليه  
اي على القبط او على ربة هو عليها فهو اي المستدود له اي للملقط اعتبارا  
بظاهر الحال ينفق اي الملقط منه اي من المستدود عليه اي على القبط بامر قض  
لانه مال ضايع والقاضي ولاية صرف مثله اليه . . . . . وقيل يعرفه بدونه  
ايضا لانه مال القبط ظاهرا فلا يحتاج الى امر القاضي وله اي للملقط شراء  
الابنة له من طعام وكسوة لانها من قبيل الانفاق عليه وقضه بنية لانه  
نفع محض ونسبته في حرفة لانه من باب التاديب وحفظ حاله لان بنية  
لا تقدم سبب ولاية الزوج من القرابة والملك والسلطنة ولا تصرفه  
في ما له لغير ما ذكر بالبيع وخوة لان التصرف في المال لا يكون الا بكمال  
الرأي ووفر الشفقة ولم يوجد في الملقط ولهذا لا تملك هذه التصرفات  
الام ايضا ولا تجارة في الاصح لان الملقط لا يملك انكاف منافعه فانبية  
انهم يحتاجون الام لانها تملك انكاف منافعه بالا ستخدام والاعارة وقيل له  
اجارة لانه يرجع الى تاديبه وليس للملقط ان يحجب القبط فان فعل ذلك

وهلك من ذلك كان حاضرا من كذا في قاضيان والخيرة وفي قاضيان ايضا  
ليعط قذفه انسان بعد البلوغ وجب الحد على قاذفه ولو قذف انسان  
اقمه لا يجب الحد على القاذف **كتاب اللقطة** وفي المصباح نقل عن  
الازهرى اللقطة بضم اللام وفتح القاف اسم الشئ الذي يجده ملقى فتأخذه على  
قول جميع اهل اللغة وحذاق الخويين وقال التليث هي باليسكون ولم اسمعه لغيره  
ومنهم من يعد السكون من محم العوام انتهى ثم شرع في بيان لحكامه فقالت  
هي امانة عند الملقط قال في الحاوي المقدسي هي امانة في يد الملقط اذا  
اشهد انه اخذها ليحفظها على صاحبها فاذا امن على نفسه انه اذا اخذها  
يردها على صاحبها لا محالة او غالبا فالأخذ اولى وان كان لا يامن على نفسه  
فالترك اولى واذا اخذ فارد ان يضعها على مكانها ونظم على الاخذ ووضعها  
في ظاهر الرواية لا يضمن ودوى انه يضمن ولو دفعها الى غير بغير اذن  
القاضي ضمن انتهى ان اشهد انه اخذها ليردها على صاحبها احتلفوا في صفة  
اخذها فالملقون عن المنقشفة لا يحل له دفعها لانه اثبات العبد على مال الغير  
بغير اذنه فكان كسأوله وفي قاضيان دفع اللقطة لصاحبها افضل من  
تركها عند عامة العلماء وقال بعضهم يحل ردها وتركها افضل وقالت المنقشفة  
لا يحل ردها والصحيح قول علما ثنائيا خصوصاً في زماننا سواء كانت اللقطة  
درهم او دينار او عروضا او شاة او حمارا او بقلا او قنصا او ابلا انتهى  
ثم ذكر ان هذا اذا كان في الصحراء فان كان في القرية فالأفضل تركه كدابة  
لا ردها وهكذا في البراري وأشار بقوله لصاحبها الى ان ردها لنفسه  
لا يجوز بالانفاق ثم هذا الخلاف ليس في مطلقها بل في نوع منها فلهذا  
والبرارية التقاط اللقطة على وجهين ان خاف ضياعها فيترص الرقع وان  
لم يخف ضياعها يباح ردها اجمع العلماء عليه والا فضل الرقع في ظاهر التدب  
استوفى الخلاف المذكور في النوع الثاني فجعل في لخواصة قول عامة العلماء  
على ما في قاضيان والبرارية ظاهر المذهب ثم وجه الحرمة ما ذكره في قاضيان  
واما وجه من قال انها يحل ردها فلا نعلم لم ينبه عن ذلك ولا انكر على من فعله



بل امره بتعريفها واما وجه من قال ان الافضل تركها فلا صاحبها بطلبها في المكان الذي فقد هافيه لانه وان لم يذكر خصوص المكان لكنها اذا تركها كل احد فالتظ ان يجد صاحبها لانه لا بد عادة ان يمر في ذلك المكان مرة اخرى في عمره والا ايوان لم يشهد على اخذها لصاحبها ضمن بالاجماع ان اقرانه لحذه لنفسه لانه اخذ مال الغير بغير اذنه وان قال اخذتها لصاحبها وكذبته صاحب يضمن عند الجح ومحمد لانه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ببراءه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وقال ابو يوسف لا يضمن لان الظاهر شاهد له لاختياره لحسبه دون المصية واليهذا اشار بقوله والفقول للمالك ان انكر المالك لحذه للرد وعند ابو يوسف للمنفق به الاصح قولها لان ما ذكره ابو يوسف من الظاهر يعارضه مثله من ان الظاهر ان يكون المتعترف عاملا لنفسه كذا قال لو امكن قال في كحاوي القدسي اذا هلك في يده ان اشهد حين اخذ فقال اني وجدت لقطه فن يشدها ولوه على لا يضمن ولو لم يشهد ضمن عند الجح وعندنا لا يضمن اذا لحظ انه اخذها ليردّها على صاحبها وبه نأخذ انتهى وبقي في الاشهاد قوله من شفعوه بنشد اي يطلب لقطه فدلوه على وفي الخلاصة عن شمس الائمة لكواني اذ في ما يكون من التعريف ان يشهد عند الاخذ ويقول اخذها لاردها على صاحبها فان فعل ذلك ولم يعرفها بعد ذلك كفي ويعرفها في مكان اخذها وفي الخلاصة ويعرفها حيث يجد صاحبها لا سرا فان وجد في الطريق ولم يجد احدا شهد عليه او خاف ان لو شهد عليه عند الوقع بلخذه منه الظالم فترك الا شاهد لا يكون ضامنا ويشهد اذا ضمن يشهد فاذا ضمن لا يضمن فاذا وجد من يشهد ولم يشهد حتى جاوز يضمن لانه ترك الاشهاد مع الفذر عليه فان لم يظهر المالك نية صدق وفي الجامع من الاسواق والمساجد والشوارع مدة ظرف ليعرفها فيطلب على فنه عدم طلب صاحبها بعدها بان يقول من صنع له شيء فليطلبه عندي هو الصحيح عند اكثر المشايخ وقيل ان كانت اللقطة عشرة دراهم فاكثر فحولا وان كانت اقل فابا ما على حسب ما يراه المنفق قبل هذا رواية عن الجح وقدره محمد في الاصل.

بالقول من غير فضل بين الكثير والقليل وهو قول الشافعي لقوله عم من النقط شيئا فليعرفه سنة من غير فضل ووجه الاول ان التعريف بالقول ورد في لقطه كانت مائة دينار تساوي الف دينار والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق النقط به في السرقه وتعلق استحقاق الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاجبنا التعريف بالقول احتياطاً وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه نحو فقوضنا الى راي الكنبلي به وما لا يبي من الاطعمة المعدة للكل ومن اتار وغيرها يعرف الى ان يخاف فساد لاث بعد الفساد لا فائدة في التعريف ثم نصدق بها اي اللقطة مطلقا ان شاء ايضا لا الحق الى المستحق بقدر الامكان وذلك بايصال عينها عند النظر بصاحبها وايصال العوض وهو الثواب على اعتبار اجازته التصديق بها فارحاه مدتها بعده اي بعد التصديق اجازة ان شاء ولحقه له اي لصاحبه اوضح المنفق لانه سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة من جهة الشروع وهذا لا ينافي في الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حاله المحض او الفقير لو هلكه في يده لانه قبض مال الغير بغير اذنه وبها ضمن لا يرجع على الاخر اما المنفق فلا تملكها من وقت الضمان فيكون متصفا بما له فلا يضمن غيره واما الفقير فلا تملكه عوض ما وصل اليه وبأخذها منه اي من الفقير ان باقية لانه وجد عين ماله وفي الخلاصة ويعرفها حيث يجد صاحبها فان لم يظهر للمالك نية صدق فاذا حضر المالك يخبر به ان يكون الثواب له وبين ان يضمنه القيمة قال القاضي ابو جعفر ان تصدق باذن القاضي ليس له ان يضمنه فان كانت قائمة في يد الفقير اخذه المالك فان كان المنفق محتاجا له ان يصرف اللقطة الى نفسه بعد التعريف وان كان غنيا ليس له ذلك وفي التوارد يرجع الامر الى الامام بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فاذا قبل ان شاء عجل صدقها وان شاء اقر منها من رجل الى وان شاء دفعها مضاربة وان شاء ردّها على المنفق ثم هو بالخيار ان شاء ادام الحفظ الى ان يظهر الطالب وان شاء تصدق على ان يكون الثواب



لصاحبها وان شاء باعها ان لم يكن دراهم او دينار واسكن منها ثم بعد ذلك  
 ان حضر مالكها ليس له نفع الباع ان كان الباع باع القاضى وان باع بغير امر القاضى  
 وهي قائمة فان شاء اجاز الباع واخذ الثمن وان شاء ابطال الباع واخذ عين  
 ماله فان هلك ان شاء ضمن الباع وعند ذلك نيفذ الباع من جهة البائع  
 ظاهر الرواية وبه لخذ عامة المشايخ ثم اعلم ان ما يجده الملتقط نوعان  
 نوع لا يطلبه مالكه كالنواة وقشور الرمان والبطيخ في موضع منفرة  
 له ان يلخذا وينتفع بها ولكن لا يصير ملكا للاخذ حتى لو وجدها صاحبها  
 في يده له ان ياخذها الا اذا كان قال حالة الرمي من اخذه فهو له لقوم  
 معلومين وكذا الحكم في التقاط السنابل لكن اخذه بعد جمع غيره بعد دنا  
 وقال بعض المشايخ ليس للراعي اخذها وان لم يقل وقت الالتفاد من اخذه  
 فهو له لقوم معلومين ونوع يطلبه مالكه كالنقدين والعروض ونحوها  
 في اخذه ويحفظه الى ان يوجد صاحبه والقشور والنواة ان كانت مجمعة  
 فمن النوع الثاني وان وجد حوزة ثم اخرى ثم اخرى حتى بلغت عشرة وصارت  
 لها قيمة ان وجدها في موضع واحد فهو من النوع الثاني وان وجدها في  
 موضع منفرة فقد اختلف المشايخ فيه والمختار منها من النوع الثاني وهو  
 الا حوط على ملء البرازية التفاح والكثير ان وجد في الماء يجوز اخذه  
 وان كثر لانه يفسد الماء وجعل في الخوصه الحطب الكثير والكثير  
 في الماء وفضله في البرازية وقال والحطب في الماء ان لم يكن له قيمة  
 باخذه وان كان له قيمة فهو لقطه ولقطه الحرام سوا وقال الشافعي  
 يجب التعريف ابدأ الى ان يبيع صاحبها في لقطه الحرام لقوله ثم في لقطه مكة  
 ولا تحل اكلها الا لمنشدها ولنا قوله ثم اعرف عقاصها واكلها ثم عرفها سنة  
 بلا فضل فيها ولا لها لقطه وفي التصديق بعد مدة التعريف ابقاء ملاك  
 المالك من حيث حصل الثواب له فيملكه كما في سائر اللفظان وتاويل ما رواد  
 انه لا يحل الا لتقاط التعريف فان قبل هذا الحكم ليس يخص بالحكم لانه  
 لا يحل الا لتقاط في غيره ايضا الا للتعريف والحفظ قلنا انما يحقده بالحكم

لان مكة شرفها الله تعالى مكان الغزاة لان الناس باقون بها من كل فج عميق ثم  
 يتفرقون بحيث يندرك الرجوع لهم اليها فالتظاهر بها للغزاة ولا يقرب عودهم  
 في سنة واكثر فينبغي ان يسقط التعريف لعدم الفائدة فيه فزاله ابني  
 ثم يخصصها بالذكر ويجوز التقاط البهية شاة او بقرا او بغير لانها لقطه  
 بنوهم صيادها فيستحب اخذها وتعرفها صيادها هذا اذا كان في الصحراء  
 واذا كان في القرية فنزكها افضل كذا في قاضيان وقد ذكرناه وقال  
 الشافعي ترك البهية افضل مطلقا وهو منبر في اتفاقه عليها بلا اذن  
 حاكم لقصور ولا بد من ان يشغل دمه المالك بالدين بلا امره وان  
 انفق باذنه بشرط الرجوع على صاحبها فدين على صاحبها لان للقاضي  
 ولاية في مال القاطن نظر له وقد يكون النظر بالانفاق له اي للمنفق  
 باذن الحاكم ان يحبسها عنه حتى لا ياخذ اي ياخذ ما انفق فان امتنع  
 عن الاداء بيعت اللقطه في النفقة لانها حصة بنفقته فان هلك بعد  
 تحبس سقط دين النفقة لانه يصير بالحبس شبه الرهن وان قتله لا  
 يسقط ويوجب القاضى ما اى بهيمة له منفعة في ايجاره وينفق بها اي  
 من الاجرة لان ائنه ابقاء الدين على ملكه من غير التزام الدين عليه كما فعله  
 بالعبد الابن وما لا منفعة له ياذن للملتقط بالانفاق ان كان الانفاق  
 اصح لانه نصب ناظرا وفي هذا نظر من يكاتب باني المالك بابقاء  
 عين ماله وجانب الملتقط بالرجوع قال المشايخ انما ياذن بالانفاق  
 يوما او ثلثة على قدر ما يبرح ان يظهر مالكها فاذا لم يظهر يامر ببيعها لان  
 دارة النفقة مستأصلة للعين معن بل ربما تذهب العين ويفضل الدين  
 على مالكها ولا نظر في ذلك اصل بل ينبغي ان لا ينفذ من القاضى ذلك  
 لو امر به للتيقن بعدم النظر واذا باعها اعطى الملتقط من ثمنها ما انفق في  
 اليومين او الثلثة لان الثمن مال صاحبها والنفقة دين عليه بعلم القاضى  
 وصاحب الدين اذا ظفر يحنس حقه كان له ان ياخذ ولو باعها بغير  
 امر القاضى لا ينفذ ويتوقف على اجازة المالك فان اجاز وهي قائمة في



يد المشتري فان شاء لجاز البيع وان شاء ابطله واخذها من يده وان  
جاء وهي هالكة فان شاء ضمن بالمشتري قيمتها وان شاء ضمن البايع فان  
ضمن البايع نفذ البيع لانه ملك اللقطة بالصلح من حين اخذها وكان  
النمى ملك البايع وتصدق بما زاد على القيمة كذا في فتح القدير ولكن  
هذا فيما اذا اقام الملتقط البينة انها لقطة عنده لانه يحتل ان يكون غصبا  
عنده فلا يؤثر فيه بالاتفاق فلا بد من البينة ككشف الحال لا للقضاء حق  
يحتاج فيها الى الحزم كذا في المبسوط وصححه في الهداية وقال في الذخيرة  
الامام حشم فيها عن صاحبها وان قال الملتقط لا بينة لي يقول له القاضي  
انفق عليها ان كنت صادقا في قولك فارجع على المالك ان كان صادقا  
والا فلا والا اي وان لم يكن الانفاق عليها اصلح باعه القاضي وامر الملتقط  
بحفظ ثمنه ابقاء له معنى عند نذر ابقاء عينه وقد ذكرنا انه يامر ببيع  
بعد ثلثة ايام وللملتقط ان ينتفع باللقطة بعد التعريف لو فقير لما فيه  
من النظر للجانين الثواب للمالك والانتفاع للملتقط والا غنياء تصدق بها  
على فقير اذا لا تصدق الا على فقير ولو على ابويه او ولده او زوجته لو فقراء  
لانهم مصارف وان كانت اللقطة حقيرة كالنوى وفشور الرمان والسندل  
بعد الحصاد ينتفع بها الملتقط على ما ذكرناه من التفصيل بدون تعريف  
ولما لك اخذها لو باقية لبقاء ملكه فيه لكنه بعد دادة ولا يجب دفع  
اللقطة الى مدعيها الا ببينة ويجل ان يدفعها اليه ان بين علاقتها من ان  
سمى ذلك الدرهم وعددها ووكاها ووعاها من غير جبر من القاضي لان  
البدن حق مقصور كملك فلا يستحق الابحجة وهي البينة اعتبارا بالملك الا انه  
يجل له الدفع عند اصابته العلامة لقوله عم فان جاء صاحبها وعرف  
عقاصها وعددها فادفعها اليه وهذا الامر للاباحة لا للوجوب والا  
لزم التعارض مع قوله عم البينة للدعي واليمين على من انكر حمل على الاباحة  
دفعاً للتعارض قال في الهداية وبأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه  
بالعلامة فقط استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ كفيلا لنفس الملتقط

بلاخلاف التكفيل لو ارت غائب ولغيره عند البيع فانه اذا قسمت شركة القالب  
بين الورثة او الغرماء لا يؤخذ من الورثة ولا من الغرماء كقفل عنده وعند  
يؤخذ والفرق لا يبح ان حق الحاضر هنا غير ثابت فيمكن ان يكون المالك  
غيره فيجوز وينوارى الاخذ فيحاط بالكفيل بخلاف الميراث فان حق الحاضر  
معلوم ثابت وكون غيره ايضا لحق امر موهوم فلا يجوز تأخير الحق الثابت  
الى زمان محصيل الكفيل كحق موهوم واما اذا دفعها اليه باقامة البينة لا يجد  
ذكر العلامة في اخذ الكفيل فيه عن ابي حنيفة وروايتان والصحيح انه لا يأخذ  
كفيلا على ما في الغاية وفتح القدير وقال في فضل القضاء بالمواريث  
من الهداية ان في اخذ الكفيل عند دفع اللقطة بالعلامة روايتان  
والصحيح انه على الخلاف على قول ابي حنيفة لا يأخذ وعلى قولها يأخذ وهذا بناء  
ما ذكره ههنا من نفي الخلاف بقوله بلا خلاف ثم هذا اذا وقفه بغير العلامة  
بدون التصديق منه فان صدقه مع العلامة او لا معها فلا شك في  
جواز دفعه اليه لكنه هل يجبر ام لا قبل يجبر كما لو اقام بينة وقيل لا يجبر  
كالوكيل قبض الورثة اذ صدقه المودع لا يجبره القاضي على دفعها اليه  
ودفع هذا القول بالفرق بان المالك الاخذ لهذه اللقطة التي صدق الملتقط  
مدعيها غير ظاهر والمودع في مسئلة الورثة مالك ظاهر واما امر الحاضر  
بحق قبضها ملك الغير لا يلتزمه اقباضه لانه اقرار على ملك الغير ثم اذا دفعها  
او بغير العلامة وجاء اخر اقام البينة انها له ان كانت قائمة في يد المدعي  
فقوله بها وهو ظاهر وان كانت هالكة خير بين ان يضمن القا بضر الملتقط  
فاذا ضمن القا بضر لا يرجع على احد وان ضمن الملتقط في رواية لا يرجع  
على القا بضر وهو قول الامام احمد فيمكن ان يدفع بتصديقه وفي رواية  
يرجع وفي فتح القدير وهو الصحيح وجه قول احد ان الملتقط اعترف بانه  
مالكها وصاحب البينة ظلم بتضمينه فلا يظلم هو وصار كالمودع اذ صدق  
الوكيل بالقبض ودفعها اليه ثم حضر المودع وانكر الوكالة وضمنه لا يرجع  
على الوكيل لزمه ان الوكيل قبضه بامر المودع ظالم في تضمينه ولنا انه



وان صدقه في الملك لكنه لما فقي بالملك لصاحب البنية ففقد صار مذكرا شرعا  
يتكذب القاضي في بطل اقراره وصار كانه دفع بلا تصديق ثم ظهر الامر بخلافه  
وصار كاقرار المشتري بالملك للبائع اذا استخفه غيره ببينة ففقدى به له  
يرجع على البائع وقال في المبسوط في الفرق بينها ان في نعم المورد  
ان الوكيل عامل لغيره وهو المورد في قبضه له باجره وليس بضما من  
بل المورد ظلم بتضيئه اياه ومن ظلم لا ينظم غيره وهما في زعم ان  
القابض للقطعة عام لنفسه وانه ضامن اذا ثبت الملك لغيره بالبينة فكان  
له ان يرجع عليه باحض ان **كتاب الابن** يقال ابن العبد اذا هرب من  
سيده من غير خوف ولا كد عمل والا باق بالكسر اسم منه فهو ابن كذا في  
المصباح نذب اخذه لمن فوى عليه لما فيه من اجابته وكذا الضال وهو  
الذي لم يبتدأ الى طريق منزله من غير قصد وقيل تركه **فصل** لانه لا يرجع  
مكانه فيجده المالك ولا كد للابن ويرفعان اي الابن والضال الى الحاكم  
على ما اختاره شمس الائمة المرحوم وعلى ما اختاره شمس الائمة الخوازيات  
الوليد فيها مختر ان شاء حفظه بنفسه وان شاء رفعه الى الحاكم وعلى  
هذا الضال والضالة من الابن وغيرهما فيحبس الابن عند الحاكم تقريبا له  
ولانه لا يؤمن عليه الا باق ثانيا واذا طالت المدة ولم يبي صام حبه باعه  
الحاكم ويحفظ ثمنه دون الضال لعدم ما ذكرنا في الابن واذا حبس الحاكم  
او الامام الابن بظلم رجل وادعاه واقام بنية انه عبده يستحلفه بالله انه  
باق الى الان في ملكه ولم يخرج ببيع ولا هبة فاذا حلف دفعه اليه وهذا  
لاحتمال انه عوض بعد علم الشهود بثبوت ملك وجه زواله بسبب لا يعلمونه  
وانما يستحلفه مع علم حضم يدعي لصيانته فقائه عن الخطاء ونقل الممن هو  
ماجز عن النظر بنفسه من مشتراوه هو بابه ثم اذا دفعه اليه عن بنية  
ففي اولوية اخذ الكفيل وتركه روايتان وكايد فقه بالبينة يدفعه باقرار  
العبد انه له ويأخذ من المدفوع اليه هنا كفيلا رواية واحدة وينفق عليه  
مدة حبسه من بيت المال ثم يأخذه من صاحبه فيرده في بيت المال

بخلاف المبسوط لا يؤخذ منه اذا كثر مال بيت المال لانه كان مستحقا له بفقره  
وعجزه عن اكتسب بخلاف مالك العبد واذا لم يبي للعبد طالب وطالت مدته  
باعه القاضي وامسك ثمنه بعد اخذ ما انفق لبيت المال منه فان جاء ماله  
واقام بنية وهو قاض في يد المشتري لا يأخذه ولا ينقص بيع القاضي  
لانه حكمه واماما وقع في فتاوى مشايخ الاسلام من ان ماله اذا كان  
عسكريا وجاء واقام بنية وهو قاض في يد المشتري يأخذه منه وينقص  
بيع القاضي فبناء على الفانون الثمانية حفظا لما لغيره المسلمين لا على قول  
الفقهاء والائمة بخلاف الضال اذا طال مدته فانه يولجره وينفق عليه  
من بحرته لانه لا يفتش اياه فلا يبيعه واما الابن فيفتش اياه فيبيعه  
ولا يولجره **ومن رده** اي الابن سواء كان الراد ولحدا او اثنين وان كان  
اثنين يجعل لكل منهما على السواء كما في الحاوي الكندي من مدة سفر ثلثه  
ايام فصاعدا ريعون درهما في الاستحسان والقياس ان لا يكون شيء  
الا بالشرط بان يقول من رده على عبدي فله كذا وهو قول الشافعي لانه  
متبرع فيما انفق وانفق من ماله فاستبده العبد الضال والقطعة وجه الاستحسان  
لجماع الصحابة لانهم اتفقوا على وجوب اصل الجمل واختلفوا في مقداره منهم من  
اوجب اربعين درهما ومنهم من اوجب دينارا واثنى عشر درهما ومنهم من  
اوجب دينارا وعشرة دراهم ومنهم من اوجب عشرة دراهم في المصر  
واربعين في الكايج فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما فوقها وما  
دونها فيما دون مسيرة السفر توفيقا وتليفقا بين الادلة والتفسير في المقدار  
الشرعية بالسمع ولا سمع في الضال والقطعة فامنع التقدير في الرأي  
وليس في معنى الابن حتى يلحق به لان الحاجة الى صيانة الضال دون الحاجة  
الى صيانة الابن وان كانت قيمته اى قيمة الابن اقل من اربعين فيقتله الادرها  
عند محمد وفي شرح الطحاوي ذكر اباح مع محمد لان الحق محل العذر على الرد  
لبيح مال المالك فيقبض لشيء لسيلم له شيء تحقيقا للفائدة وعندنا في يوسف  
اربعون لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها كما لا يزداد ولهذا لا يجوز الصلح



على الزيادة بخلاف المصلحة على الأقل لانه حفظ منه فيجوز مثل حفظ الكل من وان  
رد من دونها اي من دون مدة السفر فيحاسبه فيقسم الاربعون على الايام  
الثلاثة لان العوض يوضع على المعوض ضرورة المقابلة وفي رواية الاصل  
انه يرضخ له باصطلاحها او يفوض الى راي القاضي وان ابق منه اي من الاخذ  
لا يضمن لانه امانة في يده لكن هذا ان اشهد انه اخذه ليرده على صاحبه  
لان الاخذ على هذا الوجه ما دون فيه ولا شيء له من الجعل لان ارادة في معنى  
البايع من المالك لان عامة منافع العبد زالت بالاباق وانما يستفيد بها  
المولى بالرد بال يجب عليه والبايع اذا هلك في يده البيع سقط ثمنه  
كذلك هنا سقط الجعل وكونه في معنى البايع له ان يحبس الابن حتى  
يستوفي الجعل ينزله البايع محبس البيع لاستيفاء الثمن وكذا اذا مات  
في يد الاخذ لا شيء عليه لما ذكرناه انه امانة في يده ولو اعتقه  
المولى كالعقبة قبل قبضه صار بذلك الاعناق قابضا فيجب عليه الجعل كما لو  
في العبد المشتري اذا اعتقه المشتري قبل قبضه يصير به قابضا ويجب  
الثمن وكذا اذا باعه المولى من الراد قبل قبضه يصير به قابضا لسلامة بدله  
وهو الثمن فان قبل للرد حكم البيع من المالك على ما ذكرناه اتفاقا فيبيع المالك  
من الراد قبل قبضه بيع مالم يقبض وهو لا يجوز اجيب بانه بيع من وجه  
لامن كل وجه فلا يدخل تحت النهي المطلق عن بيع مالم يقبض فجاز فان قيل  
ان الشبهة ملخنة بالحقيقة في الحرمان فينبغي ان يلحق هذا بالبيع الحقيقي في  
الحرمة لجيب بان هذه شبهة الشبهة ولا عبرة بها وهذا لانه لو شرط رضاء  
المالك كان الثابت الشبهة لانه ملكه حقيقة ففزع عدم الرضاء شبهة الشبهة  
كذلك في فتح القدير ولو دبره كالعقبة قبل قبضه لم يكن بذلك قابضا لان  
التدبير ليس بانفاق للمالكة كالاعناق فلا يصير المولى بذلك قابضا مالم يعط  
اليده والا اي وان لم يشهد فلا شيء له من الجعل لان ترك الاشهاد امانة  
انه اخذه لنفسه وصار كمن اشتراه من الاخذ او انهبه او ورثه فبرده على  
مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل

وهو متبرع في ادائه الثمن وهذا اي اشتراط الاشهاد لسقوط الضمان من اراد  
اذا مات عنده او ابق عنده ولا يستحقاقه الجعل على قول الجرح ومحمد وقال ابو يوسف  
لا ضمان عليه اشهد ولم يشهد اذا قال اخذته لارده والقول قوله في ذلك  
مع يمينه اذا علم انه كان ابقا فلو انكر المولى اباقة فالقول له لان سبب الضمان  
وهو اخذ مال الغير بغير اذنه ظهر من الراد ثم ادعى ما سقطه وهو اذن الشارع  
باباقة والمالك منكروا لا يجب الجعل اذ الجاه به وانكر المولى اباقة الا ان شهد  
شهود انه ابق من مولاه او شهد واعلى اقرار المولى باباقة ويضمن ان ابق منه  
اي من الاخذ لما ذكرناه من ان الاخذ بدون الاشهاد امانة الاخذ لنفسه  
وجعل العبد الا ببق الرهن على المرتين لان الراد لحي المالكة القوي حق المرتين اذ  
استيفاء حقه منها والجعل بمقابلة لحياء المالكة فيكون عليه سواء رده في  
حياة الراهن او بعد موته وسواء كان قيمته مثل الدين او اقل منه وان كانت  
اكثر منه فيقدر الدين على المرتين وجعل الزائد على الراهن وجعل العبد الا ببق  
لجاني على المولى ان فداء لعود المنفعة اليه وعلى ولي الجناية ان دفعه المولى  
اليه لعود المنفعة الى ولي الجناية وجعل العبد الا ببق المديون من ثمنه ان  
اختار المولى بيعه وتقدم الجعل على الدين ان بيع العبد فبانه في الدين  
وعلى المولى ان اداه اي ان ادى المولى دين المديون عنه اي المديون لانه  
الجعل مونة المالك والمالك في العبد المديون كالموقوف فيجب على من يستقر له  
وجعل الموهوب على الموهوب له وان وصله رجوع الواهب في هبته بعد  
الرد اي رد الموهوب الا ببق لان منفقته للواهب ما حصلت بالرد بل  
يترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد بما يمنع رجوع الواهب في هبته  
من البيع والهبة الى الغير ونحو ذلك من موانع الرجوع في الهبة ولم يذكر  
جعل العبد الا امانة فهو على سبيله على ما في شرح المنظومة وامر نفقته  
اي نفقته الا ببق كاللقطة على ما مر لانه لقطة حقيقة فلو انفق عليه الاخذ  
بلا امر القاض كان متبرعا وباذنه كان له الرجوع بشرط ان يقول على ان  
يرجع على الاصح وله ان يحبس له نفقة الدين فان طالت المدة ولم يحج صاحبه



باعه القاضى ويحفظ ثمنه ولا يوجره القاضى بخلاف اللقطة ولكن يجبره تقريراً  
 له بخلاف الضال كذا في المنع وقال في الفصولين السلطان اذا ظفر بعبد  
 ابق فهو بائنا ران شاء امسكه وانفق عليه من بيت ائمال فيكون ديناً على  
 صاحبه او في ثمنه وان شاء باعه والاولى ان لا يجعل بيعه فان طال امسكه  
 في بيعه ولا يوجره بخلاف الضال حيث يوجره وقال في كتابه الرجل اذا  
 اذ الخد عبد ابقا ورفع الامر الى القاضى فان القاضى يامر الذائى في يديه  
 ان ينفق عليه ويرجع على المولى بذلك ولا يامر العبد بالاكتماء بكيلا ياتى  
 انتهى وفي النوازل كسب الابن لولاه لانه كسب عبده وان اجره الراد فالجرة  
 له ولكن يتصدق به والمدبر وام الولد كالقن في لزوم جعل لانها مكان  
 للمولى وهو يستكسبها بمنزلة القن فجعلها حين ابقاء على المولى هذا اذا كان  
 الرد في جوة المولى لان فيه احياء ملكه ولوردها بعد مائة فلا جعل فيها  
 لانها يعتقان بموت المولى ولا جعل في رد الكاتب لانه ليس بملوك يدوان  
 كان الراد اب المولى وابنه وهو اى كل مناه في عياله اى عيال المولى او وضيته  
 او احد الزوجين فلا شئ له اى الراد من الجعل لان هؤلاء يبرعون بالرد عادة  
 ولان الوصى هو الذى يتولى الرد فيه بنفسه للصبي والمالك الصبي كالبائع حيث  
 يكون الجعل في ماله لانه مؤنة ملكه قال في شرح المنظومة صاحب العبد  
 الا ببق في سبعة اوجه رجل او امرأة او حر او عبد او مسلم او ذمى او كبير  
 او صغير مقيم او مجنون مكاتب او مستسعى غنى او فقير وفي كلها عليه الجعل  
 انتهى فكانه جعل كل زوجين وجها واحداً **باب الرد** وهو في  
 الشرع غائب لا يدري مكانه ولا حيوة ولا مائة ثم شرع في بيان حكمه فقال  
 فينصب له القاضى من يحفظ ماله وليستوى في حقه لان القاضى نصب  
 داخل الكل عاجز عن النظر لنفسه كالصبي والمجنون والمفقود كذلك والمراد  
 باستيفاء حقه ان يقبض غلات عقاراته والدين الذى اقربته غريمه  
 لانه من باب الحفظ ويخاصم في كل دين وجب بعقد نفسه لانه اصيل  
 في حقوق هذا الدين ولا يخاصم في الدين الذى تولاه المفقود بنفسه

ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد رجل ولا في حقوق جدها من  
 هي عنده او عليه لانه ليس بمالك ولا نائب عنه وانما هو وكيل بالقبض من  
 جهة القاضى وهو لا يملك الخصومة بخلاف لانه يلى الحفظ دون الخصومة  
 فكذا نائبه وانما الخلاف في الوكيل من جهة المالك بقبض الدين هل يملك  
 الخصومة ام لا عند البيع بملكها وعندها لا على ما في محله فاذا لم يملك وكيل  
 القاضى الخصومة فلو قضى القاضى بخصومته كان قاضياً بالدين للقاسب  
 وقاضياً عليه فيما لو ادعى انسان على المفقود ديناً او ورثته او شركته في  
 عقار او رقيق او رد بعيب او مطالبة لاستحقاق والقضاء للقائب وعلى  
 القائب لا يجوز والبنية عليه لا يسمع لانها انما يسمعان على خصم حاضر وهذا  
 الوكيل ليس خصماً والورثة انما يصيرون خصماً بعد موت المورث ولم يظهر  
 موته بعد فيكون قضاء على القائب وهو لا يجوز الا اذا رأى القاضى مصلحة  
 في الحكم للقائب وعليه في تنفيذ حكمه لانه مجتهد فيه فان قبل المجتهد فيه نفس  
 القضاء فينبغي ان يتوقف نفاذه على امضاء قاض اخر كما لو كان القاضى محدوداً  
 في قذف فان نفاذ قضائه موقوف على ان يمينه قاض اخر اجيب بان  
 المجتهد فيه سبب القضاء وهو ان هذه البنية هل تكون حجة من غير خصم حاضر  
 اولاً فاذا راها القاضى حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدث  
 في قذف كذا في الخلاصة وقال والنوى على هذا ما لا وكيل له اى للمفقود  
 فيها في حقه وانما اذا كان له وكيل فيه فيصرف وكيله فيه لامن نصيبه  
 القاضى ويبيع القاضى ما يخاف عليه الفساد من ماله كالثمار ونحوها لانه  
 تعذر عليه حفظ صورته ومعناه فينظر للقائب بحفظ معناه ولا يبيع  
 ما لا يخاف فساداً منقولاً كان او عقاراً في نفقه ولا في غيرها لان  
 القاضى لا ولاية له على القائب الا في الحفظ فلا يجوز غيره بخلاف الوصى  
 فانه يبيع العروض على الوارث الكبير القائب لان ولايته نائبه فيما يرجع الى  
 حق الموصى وبيع العروض فيه معنى حقه وربما يكون حفظ الثمن الاتصال  
 الى ورثة ابسروها لا ولاية للقاضى على المفقود الا في الحفظ وفيه ائمال



للفاضل مع ما يتسارع اليه الفساد مع عروض ماله وليس له ان يبيع عقاره استحسانا  
والقياس ان ليس له بيع العروض ايضا وهو قولها وفي العمادية عن غريب  
الرواية للفاضل بيع منقولات المفقود ولا ينبغي ان يبيع عقاره ولو باع بجاز  
وفي فتح القدير نقلا عن المبسوط قال ابو حنيفة ان كان للغائب اب محتاج فلا  
ان يبيع شيئا من عروضه وينفقه عليه وليس له بيع العقار وهو مستحسن  
وفي القياس لبسوله بيع العروض وهو قولها وذكر الكرخي ان محمدا ذكر قول  
ابي حنيفة في الامالي وقال هو حسن وجه الاستحسان ان الاب وان زالت  
ولايته بقي اثرها حتى يتم استبداده جارية ابنه مع ان الحاجة الى ذلك  
ليس من اصول الجوايز واذ ثبت بقاء اثر ولايته كان كالوصي في حق الوارث  
الكبير وللوصي مع العروض دون العقار وينفق من ماله من الدرهم والدينار  
سواء كانت موجودة في بيته او من ثمن ما بيع ما حيف فساده لانها قيمة  
ما يستحقونه من الطعام والشراب واللباس ولو كان له من جنس ما يستحقونه  
دفعه اليهم وان كان ماله دينارا او ديرة فان اعترف المديون والمورع التام  
والزوجية والنسب انفق عليهم منه وان كان ذلك ثابتا عند الفاضل لاجلته  
الى اعترافهم ولو انفق المديون والمورع عليهم بغير اذن الفاضل ضمنوا لهما  
ما اوصاه الحق الى ما كره ولا نانية على زوجته ووليها ولا اولاده  
وابويه وجده وان علا لان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته  
بغير قضاء الفاضل ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء يحكم بكون اعانة  
وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله لان  
النفقة ح يجب بالقضاء ولا قضاء على الغائب من قبل الاول والاولاد الصغار  
مطلقا والاناث من الاولاد الكبار والرضع من الذكور والكبار ومن التام  
الام والاخت والخال والخاله والعم والعمة وهو اي المفقود حتى يفتح نفسه  
لانه قد كان خيا فيستصحب عليه لا تنكح امراته لقوله عم وهي امراته حتى  
يأينها البيان اي بالموت او الطلاق لقوله على في امرأة المفقود هي امرأة  
ابنت فلنعتبر حتى يستبين موت او طلاق ولان الكحل عرف يقينا فستصحب

عليه حتى يستبين علة التفرقة ولا يقسم ماله ولا تقسم يفسخ لمارته لعدم مح  
تحقق الموت ميت في حق غيره فلا يرث من مات مع مورثه حال فقده لان  
الحكم بحبونه ثبت بالاستصحاب والاستصحاب بانما يكون جهة عندنا لدفع  
استحقاق الغير ماله لا لاثبات استحقاق مال الغير وكذا لا يستحق ما اوصى له اذا  
مات الموصي لكنه ليس على اطلاقه بل ان حكم بموته بمضي المدة المصروفة على ما  
سببنا في ذكرها او بحججه موته يقينا واما قبل الحكم بموته فيوقف نصيبه منه  
اي من مات من مورثه كلا او بعضا الى ان يحكم بموته فان جاء قبل الحكم به اي  
ان علم بحبونه قبل الحكم بموته فهو اي نصيبه له لوجود مقتضى انتفاء المانع  
والا اى وان لم يعلم بحبونه قبل الحكم بموته فلم يرث ذلك المال لولاه اي  
المفقود ايضا لا الحق الى مستحقه قال في الهداية الاصل ههنا انه لو كان  
مع المفقود وارث لا يحجب بالمفقود حجب حرمان ولكنه ينقص حقه به فيعطى  
اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان مع مورث لا يحجب به لا يعطى اصلا بيان  
رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن وابنة ابن والمال للموروث في يد  
اجنبي وتصادق الاجنبي والورثة على فقد الابن وطلبت البنتان الميراث  
يعطيان النصف لانه ميتقن به لان اخاهما المفقود ان كان جافهما النصف  
وان كان متناظرا الثلثان فالنصف ميتقن فيعطيان ويوقف النصف  
الاخر في يد الاجنبي الذي هو في يده ولا يعطى ولدا الابن شيئا لانهم  
يحبون بالمفقود لو كان حيا ولا يستحق الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي  
الا اذا ظهرت جنانته فانه يحوز الفضل الباقي منه ويوضع على يده  
عدل لظهور جنانته ولو كانوا لم يتصا دقوا على فقد الابن بل قال الاجنبي  
الذي في يده المال مات المفقود قبل ابيه فانه يجبر على دفعه الثلثين  
للبنين لان اقراره معتبر في يده وقد اقر ان ثلثه للبنين فيجبر على دفعه  
لها ولا يمنع اقراره قول اولاد الابن ابونا او عينا مفقود لانهم بهذا القول  
لا يدعون لا أنفسهم شيئا ويوقف الثلث الباقي في يده ولو كان المال في  
يد البنين وتصادقوا على فقد لاجل المال من موصفه ولا يؤخر شيء



للمفقود بل يعطى للبنين بالنصف مبرأنا ويوقف النصف في أيدي البنين في حكم  
 ملك الميت فان ظهر المفقود حيا دفع اليه وان ظهر ميتا اعطى البنان سدس كل  
 المال من ذلك النصف والثلث الباقي لولد الابن للذكر مثل حظ الانثيين واثبات  
 البنان مات اخونا وليس بمفقود وقال ولد الابن بل مفقود والمال في ايديها  
 اعطينا الثلثين ووقف الثلث لانهما في هذه يدعيان الثلثين والمال في  
 ايديها فان ظهر حيوة اخذتها السدس له ولو كان المال في يد ولد المفقود  
 واتفقوا انه مفقود يعطى البنان النصف لانهما اذ عياه بالاقرار يفقده  
 ويوقف النصف الاخر في يد من كان في يده من غير ان يقضى به لهما لانيها  
 ولو ادعى ولد المفقود ان اباها مات لم ادفع اليها شيئا حتى يقوم البينة على موته  
 قبل ابيه او بعده فان قامت البينة على موته قبله يعطى لهم الثلث والثلثان  
 للبنين لان الميت على هذا مات عن بنين واولاد ابن وان قامت عليه بعد يعطى  
 لهم النصف لان الميت على هذا مات عن بنين وابن عم مات الابن عن ولد كذا  
 في فتح القدير وتظهر مسئلة المفقود في وقف الميراث عند الشك في  
 النسيب اصله انه يوقف له ميراث ابن واحد عند محمد بن عيسى رواية عن ابي يوسف  
 وعليه الفتوى على ما في الهداية وعند الجرح يوقف له ميراث اربع بنين  
 ورواية عن محمد بن ميراث ثلثة بنين ورواية اخرى عنه نصيب ابنين فلو كان  
 مع اخو وارثا حرا لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه للتيقن  
 به على كل حال كما اذا ترك امراة حاملا وجدة فان للجدة السدس لانه لا يتغير  
 فريقتها بالحمل وكذا اذا ترك ابنا وامراة حاملا يعطى المرأة الثمن لانه  
 لا يتغير فريقتها بالحمل وان كان من يسقط بالحمل لا يعطى كابن الابن  
 والاخ او القم فانه لو ترك امراة حاملا واخا او عملا يعطى الاخ والعم شيئا  
 لان من كانا ان يكون احل ابنا فليسقط معه الاخ والعم فلما كان من يسقط  
 بحال كان احل الا يستحقا فله مشكوكا فلا يعطى شيئا لذلك وان كان  
 من يتغير به يعطى الاقل المتيقن كما تزوجة والام فانه ان كان الحلي ميراث  
 الزوجة الثمن والام السدس وان لم يكن حيا فهايرتان الربع والثلث فيعطيان

الثمن والسدس للتيقن كما في المفقود فانه اذا ترك الرجل جدة وابنا مفقودا  
 فللجدة السدس لانه لا يتغير نصيبها وكذلك لو ترك لها وابنا مفقودا لا يعطى  
 الاخ شيئا وكذلك لو ترك ابنا وابنا مفقودا فانه ان كان المفقود حيا يستحق  
 الام السدس وان كان ميتا يستحق الثلث كما في الكل واذا مضى من عمره أي من  
 عمر المفقود من يوم ولد بما لا يعيش اليه اقرانه اي يموت جميع اقرانه ولم يبق  
 واحد منهم كما في الخلاصة وهذا هو المراد بما في الهداية وفي ظاهر الرواية  
 بقدر يموت الاقران قالوا وجهه ان من النوادر ان يعيش الانسان بعد  
 موت اقرانه فلا ينبغي عليه الحكم لان النادر كما لمعدوم ثم اختلفوا فذهب  
 بعض المشايخ الى ان المعتبر موت اقرانه من جميع البلاد وذهب اخرون الى  
 ان المعتبر موت اقرانه فان الاعمار فيه يختلف طولها وقصرها بحسب الاقطار  
 بحسب اجزاء مع عارضة ولان في اعتبار جميع البلاد حرجا كثيرا في معرفة  
 موتهم من البلدان بخلافه من بلده فانما فيه نوع جرح وقيل تسعون سنة  
 قالوا هو الارفق لانه القالب في اعمار اهل زماننا وسنة الترتاشي والحلا  
 وعليه الفتوى وقيل مائة وعشرون سنة وهو رواية الحسن عن ابي جرح  
 لان الاعمار في زماننا قلما تزيد على مائة وعشرين بل لا يسمع اكثر من  
 ذلك فيقدر بها تقدير ابا لاكثر وعن ابي يوسف مائة سنة وقيل المختار  
 ان يفوض الى رأي الامام حكم بموته اي باقامة البينة على وكيله او من في  
 يده قاله كذا في الفهستان في نقله عن المحيط في حق ماله ح أي حين  
 مضى لمدة الظان فيد للحكم لا للحال على ما ظن فلا يرثه من مات قبل ذلك  
 المدة المضروبة لان الارث مدار وموت كورث ولم يتعين ذلك حين  
 موت ذلك الوارث ويقسم ماله بين من كان وارثا في ذلك الوقت  
 وكذا يحكم بموته في حق مال غيره عند مضى تلك المدة من حين فقده حتى  
 يرد ما وقف له الى من يستحقه من وارث مورثه ونقصد زوجته للموت  
 اربعة اشهر وعشرا عند ذلك الوقت المضروب للحكم بموته عند **كتاب**  
**الشركة** اورد عقيب المفقود لتناسبها بوجهين كون مال لحدها امانة



في يد الآخر كما ان مال المفقود امانة في يد الحاضر وكون الاشتراك قد يتحقق  
 في مال المفقود كالومات مورثة وله وارث اخر والمفقود حي وهذه مناسبة  
 خاصة بينها والاول عامة فيها وفي الابن واللقيط واللفظة على اعتبار وجود  
 مال مع اللقيط قال في العناية الشركة عبارة عن اختلاط نصيبين فضاء  
 بحيث لا يعرف احد النصيبين من الآخر ورده في فتح القدير وقال الشركة  
 لغة خلط النصيبين بحيث لا يتميز لهما عن الآخر وما قيل انه اختلاط  
 النصيبين لتساؤل فان الشركة اسم المصدر والمصدر مصدر شركت الرجل  
 اشركه شركاء فظهر انها فعل الانسان وفعله الخلط واما الاختلاط فصفة  
 للمال يثبت عن فعلها ليس له اسم من المادة ولا يظن ان اسمه الاشتراك لان  
 الاشتراك فعلها ايضا مصدر اشترك الرجلان افتقارا من الشركة ويعدى  
 الى المال بحرف في فيقال اشركا في المال اي حققا الخلط فيه والمال  
 مشترك فيه انتهى اقول والذي ظهر منه ان الشركة لم يجئ مصدرها وانما المصدر  
 هو الشرك وهو مخالف لما في المصباح قال شركته في الامر الشركة من باب  
 لقب شركاء وشركه وزان كلم وكلمة بفتح الاول وكسر الثاني اذا صرت له  
 شريكا ثم خفف المصدر بكسر الاول وسكون الثاني واستعمال الخفف اغلب  
 فيقال شرك وشركه كما يقال كلم وكلمة على التحفيف انتهى فقد صرح بان الشركة  
 والشرك مصدر شركت وهكذا صرح في المغرب ايضا فعلم منه ان الشركة  
 في اللغة بمعنى المصدر لا اسم المصدر نعم يقال انه في عرف الفقهاء واسم  
 المصدر سواء كان شركة ملك او شركة عقد وفي فتح القدير ان ركن  
 هذه الشركة اختلاطها وركن شركة العقد هو اللفظ المفيد له هي ضربان  
 شركة ملك ولا يخفى عليك ان لفظ الشركة المضافة الى الملك اعم من كل من  
 التفسيرين السابقين اعني الخلط والاختلاط كامل وشركته عقده هذه الاضافة  
 بيانية لانه سمي العقد الخاص بها ويقال انه اضافة الاسم الى المسمى فالاولى  
 ان يملك اثنان عينا ارضا او شرا او متابا او استيلاء بان استولى على مال  
 حربي في دار الحرب او في دارنا فانها يشتركان فيه بالاستيلاء او بالخلط

مالها من غير صنع من احدها بان اتفق كسهاا الخاوران فالخلط ما فيها واخلط  
 الكنطة بالكنطة او بالشعر من غير صنع بحيث لا يتميز اصلا او بالبحر او خلطاه  
 بحيث لا يتميز اصلا او بالبحر كما في اختلاط الكنطة بالشعر فانه وان امكنه  
 التمييز لكنه عسير والجرح مدفوع ولا يخفى عليك ان قوله عينا يخرج الشركة  
 في الدين وقد ذكرنا ان من شركة الاملاك الشركة في الدين ثم اختلفوا  
 فيه فقال بعضهم انه مجاز لان الدين وصف شرعي لا يملك فلا يصح ادراجه  
 في شركة الاملاك وقال بعضهم بل يملك شرعا ولذا جاز ذهبته ممن عليه  
 واجيب عنه بان الهبة مجاز عن الاسقاط ولذا لم تجز هبته من غير من  
 عليه الدين وقال في فتح القدير ونحن ما ذكرناه من ملكه وكذا ملك  
 ما عنيه من العين على الاشتراك حتى اذا دفع من عليه الى احدها شيئا كان  
 للآخر الرجوع عليه بنصف ما اخذ وليس له ان يقول هذا الذي اخذته حصتي  
 وما بقي على المدينون حصتيك ولا يصح من المدينون ايضا ان يعطيه شيئا  
 على انه قضاه واخر الاخر قالوا والحيلة في اختصاص الاخذ بما اخذ  
 دون شريكه ان يهبه من عليه مقدارا حصته ويبريه هو من حصته ثم  
 شرع في بيان حكم هذه الشركة فقال وكل منها اجنبي في نصيب الاخر  
 لعدم تفتن هذه الشركة وكالة فاذا كان اجنبيا لا يجوز تفرقه في نصيب  
 الاخر الا باذنه قال في شركة قاضيمان ولا يجوز لاحد شريك الملك  
 ان يتصرف في العين المشتركة بغير اذن الشريك تصرفا يتصرف به  
 الشريك رجلا بينهما بغير حل احدها عليه شيئا من القربة الى المصير  
 فنسقط البعير في الطريق فتحه قالوا ان كان برجي حيوة نصيب حصته  
 شريكه وان كان لا برجي لا يضمن لانه ما مور بالحقف والحق في هذه  
 الحالة حفظ وان حره اجنبي يضمن على كل حال في الصحيح من الجواب رجلا  
 بينهما دار غير معسومة خارج احدها كان للآخر ان يسكن مقدار حصته  
 في كل الدار وكذا الكارم اذا كان مشتركا واحدها غائب كان للحاضر  
 ان يستخيم الخادم حصته وفي الدابة المشتركة لا يربكها لهما لان الناس



في الركوب فلم يكن الغائب راضيا بركوب الشريك وفي الخادم والدار لا يتفاوتون  
 في السكنى والخدمة والكرم والارض لو كان مشتركا بين رجلين واحدها  
 غائب او كان الارض بين يتيم وبالغ يرفع الامر الى القاضي فان لم يرفع الامر الى  
 القاضي وزرع بحصته طاب له وفي الكرم يقوم الحاضر واذا ادركت  
 الثمر يبيعها وياخذ حصته من الثمن ويوقف حصته الغائب وازا قدم الغائب  
 خيرا ان شاء ضمنه القيمة وان شاء اخذ الثمن انتهى وفي فتاوى ابن نجيم سئل  
 عن ارض بين جماعة عن سبيل الشركة فبني احد هم فيها او غرس بغير اذن  
 الباقيين فهل لهم القلع ام لا اجاب بان لم يرضوا بذلك بقسم الارض فان وقع  
 نصيبه فيها بني او غرس فهو له وان وقع من ارض الباقيين قلعه وضمن ما  
 نفقت الارض بذلك انتهى ويجوز بيع نصيبه من شركة في جميع النصور  
 المذكورة من ملكها او ثما او شراء او اتيابا او استيلاء او اختلاطا او خلطا  
 ومن غيره اي من غير شريكه وهو الاجنبي بغير اذنه اي اذن شريكه واما  
 اجارته من غيره بغير اذنه فلا يجوز عند ابي حنيفة لهما فاعدا الخلط والاختلاط  
 فلا يجوز بيع نصيبه في الخلط والاختلاط من الاجنبي بلا اذنه اي  
 بلا اذن شريكه والفرق على ما في الفتاوى الظهيرية ان الشركة اذا كانت  
 بينها من الابتداء بان اشتريا حنطة مثلا وتوبا كانت كل حصته مشتركة  
 بينها فيبيع كل منها نصيبه شايعا كما نزل من الشريك والاجنبي بخلاف ما اذا كانت  
 بالخلط او بالاختلاط لان كل حصة ملكة بجميع اجزائها لا احدها ليس للآخر  
 فيها شركة فاذا باع نصيبه من غير الشريك يتوقف على اذنه بخلاف بيعه  
 من الشريك لقد رتب على التسليم والتسليم وذكر شيخ الاسلام في الفرق  
 ان خلط الحسن بالحسن على سبيل التقدي سبب لزوال الملك عن المخلوط  
 ماله الى الخاط فاذا حصل بغير نقد كان سبب الزوال ثابتا من وجه  
 دون وجه فاعين نصيب كل واحد زائلا الى الشريك في حق البيع من  
 الاجنبي غير زائلا في حق البيع من الشريك كما نبيع ملك نفسه عملا بالشهادين  
 وردة في فتح القدير يمنع بنو الزوال من وجه مستندا بان تمام السبب

فيه هو التقدي فتقدد عدله لا يثبت من وجه والا كما نتج جميع المستببات ثابتة  
 من وجه قبل اسبابها وايضا فالزوال الى الخاط عينا لا الى كل واحد منها  
 فلا يثبت عليه اعتبار نصيب كل منها زائلا الى الشريك لاخر عند البيع من  
 الاجنبي بل المترتب عليه اعتباره زائلا الى الشريك الخاط فقط اذا باع  
 من الاجنبي انتهى والثانية ان يقول احدها شريكك في كذا ويقول الاخر  
 ويقول قبلت وركنها الايجاب بان يقول احدها شريكك في عموم  
 التجارات او في كذا من المال وكذا ويقول من الاخر وشرطها عدم ما يقطع  
 الشركة كشرط دراهم معينة من الربح لاحدها فانه يقطع الشركة لاحتمال  
 ان لا يبقى بعد هذه الدراهم المعنية ربح ليشتركا به فان قيل انهم قد صرحوا  
 وسيأتي في الكتاب مصرحا انه يجوز اشتراط الزيادة في الربح  
 لاحدها قلنا المراد بالزيادة هنا هي الزيادة المعنية مثل عشرة دراهم  
 او خمسة عشر ونحوها من مراتب العدد والمراد بما سيأتي هي الزيادة  
 بلا تعيين كاشتراط الثلثين لاحدها والثلث للآخر من الربح فلا منافات  
 بينها وهي اي الثانية اربعة انواع مفاوضة وعنان وصنابع ووجوه  
 وجه احصرها على ما ذكرنا ان العقد اما ان يذكر فيه مال او لا والاول  
 اما ان يشترط المساوات في المال وربحه ونصفه ونفقه وضمه  
 او لا فان شرط ذلك فهو المفاوضة والا فهو العنان والثانية اما ان شرط  
 العمل في مال الغير او لا فالاول الصنابع والثاني الوجوه واعترض عليه  
 بانه يقتضي ان يكون كل من الصنابع والوجوه قسما مقابلا للمفاوضة  
 والعنان وليس كذلك لان كلام المفاوضة والعنان قديما مع بكون  
 الصنابع والوجوه على ما سيظهر فالوجه ما ذكره الطحاوي والكرخي  
 ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال وشركة بالاعمال وشركة  
 بالوجوه وكل من الاعمال والوجوه على وجهين مفاوضة وعنان فالاول  
 شركة مفاوضة وهي ان يشترك شخصان متساويان نصرا ودينا ومالا  
 والمراد بالمال ما تصح الشركة فيه ولا بغير التفاضل فالاصح الشركة فيه



كذا في الهداية ورجح لانها شركة عامة في جميع التجارات بفوض كل منها امر  
 الشركة الى صاحبه على الاطلاق لانها مأخوذة من التفويض او الفوض الذي  
 منه افاض الماء اذ اعم وانتشر والمفاوضة المساوات فزعم مطلق المساوات  
 فيما يمكن الاشتراك فيه فيتم التساوي ابتداء وانتهاء وذلك يكون في هذه الامور  
 الاربعية والمراد بالابتداء ابتداء العقد والانهاء مدة البقاء وهذا لان  
 عقد الشركة عقد غير لازم فان لكل منها ان يفسخه اذا شاء فكان لبقائه  
 حكم الا ابتداء فيما يمنع ابتداء العقد من التفاوت في المال يمنع بقاؤه ايضا  
 حتى لو كان المالان سواء يوم العقد ثم ازداد فيهما احدهما قبل الشراء فسدت  
 المفاوضة وصارت عنانا بخلاف مال الوارد بعد الشراء بالمالين لان الشركة  
 انتقلت الى المشتري فانما تغير سعر راس المال بعد خروجه عن الشركة فيه  
 ولو اشترى بالجميع مال احدها ثم فضل مال الاخر ففي القياس تفسد المفاوضة  
 وفي الاستحسان لا تفسد لان الشراء بالمالين جميعا فلما يتفق فيلزم <sup>طلب</sup> اشتراك  
 حرج ولان المساوات قائمة معقولة لان الاخر لما ملك نصف المشتري صار نصف  
 الثمن مستحقا عليه لصاحبه ونصف ما لم يستحق به لصاحبه غيراته  
 لا يشترط اتحادها صفة فلو كان لاحدها دراهم سود وللاخر مثلها بيض  
 وفيما هما متساوية صحت المفاوضة بخلاف مال الواردات صارت عنانا وكذا  
 لو كان لاحدها الف وللآخر مائة دينار فيها الف صحت فان زادت صارت  
 عنانا وكذا لو وردت احدها دراهم واهتها ينقلب عنانا كذا في فتح القدير  
 وتضمن أي شركة المفاوضة الوكالة شرطت الوكالة في كل صور عقود  
 الشركة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركاً فيه بينها فيتحقق حكم المقصود  
 من العقد وهو الشركة في الربح لانه لو لم يكن كل منها وكيداً عن صاحبه  
 في النصف اصيل في الاخر لا يكون المستفاد مشتركاً باختصاص المشتري  
 بالمشتري فلا يكون مختصاً بالمفاوضة وانما المختص بها هو الكفالة فان قبل  
 الوكالة بالجهل لا يجوز فوجب ان لا يجوز هذه الشركة لتضمنها الوكالة بالجهل  
 بحسن كما اذا وكله بشراء ثوب ومخوه اجيب بان التوكيل بالجهل لا يجوز ففسد

ويصح ضمنا حتى صحت المضاربة مع الكفالة لانها توكيل بشراء شيء مجهول في ضمن  
 عقد المضاربة ولان الكفالة انما تفسد العقد لكونها مفضية الى المتابعة لالذاتها  
 وهنا لا تنفي الى المتابعة فيجوز والكفالة وهي مختصة بالمفاوضة لتحقيق  
 معنى المساوات المعبرة في المفاوضة فان قيل ان الكفالة لا يجوز الا بقبول  
 المكفول له في المجلس فكيف جازت هنا مع جهالته لجيب عنه بان ذلك  
 في الكفالة التفضيلية لا في الكفالة الضمنية وهنا صنف لا قصدى واعلم  
 ان شركة المفاوضة جائزة في قول اصحابنا استحسانا والقياس ان  
 لا يجوز وهو قول الشافعي وقال مالك لا يعرف ما المفاوضة وجه القياس  
 انها تضمنت الوكالة والكفالة المجهولتين وكل بائع فاسد فاجتاها  
 يزيد فسادا والجواب عنه ما ذكرناه انفا وجه الاستحسان قالوا انه  
 امر ان احدها ما روى عن النبي عم فاقضوا فانه اعظم للبركة والثاني تعامل  
 اتنا من فانهم تعاملوا بها من غير تكبر وبه يترك القياس لان التعامل كالاجماع  
 فلا يجوز شركة المفاوضة بين مسلم ورجل عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف  
 فانه قال يجوز مع الكراهة لتساويها في الوكالة والكفالة ولا يعتبر بزيادة  
 تصرف يملكه لاحدها كما لمفاوضة بين الشافعي والحنفي فانها جائزة مع تفاوتها  
 في امر فان التصرف في متروكة التسمية عامدا جائزة عنده لا عندنا وفي  
 المثلث جائزة عندنا لا عندنا ولنا كراهة لان الدفنى ربما لا يمتدى الى الباقي من  
 العقود فيصير سببا لوقوع المسلم في الحرام ولها انه لا تساوي في  
 التصرف فان الذي لو اشترى براس المال خرا او خبز او غيره لا يجوز ذلك  
 للمسلم ولا بين حرة وعبد وبالغ وصبي لانعدام المساوات فان الحر البائع  
 يملك التصرف والكفالة بخلاف العبد والصبي فانها لا يمكن الا باذن المولى  
 والولى ولا بين صبيين او عبيدين او مكاتبين لانعدام صحة الكفالة وان  
 اذن ولي الصبيين ومولى العبيدين ولا بد في انقضاء المفاوضة من لفظ  
 المفاوضة ليعد شرا نطها عن علم العوام وذلك بان يقول فاقضك في كذا  
 او بيان جميع مقتضاياتها في الحاجة الى ذكر لفظ المفاوضة لان المقبر هو المعنى



واللفظ وسيلة الى اقامته قال في فتح القدير فان قيد من اين اشترط المساواة  
في المال قلنا هذا امر يرجع الى مجرد الاصطلاح وذلك ان الشركة في صورة  
يكون الشريكان متساويي المالين على وجه التفويض على العموم جائزة بل مانع  
كما في صورة عدم تساويها قلنا ان عقدنا على الوجه الاول سميها الشركة  
مفاوضه والاستميناء عنانا غيرا فاكثفنا بلفظ المفاوضه في ثبوت  
الشرط المذكور لجعلناه اياه علما على تمام المساوات في امر الشركة فاذا  
ذكرها ثبت احكامها اقامة اللفظ مقام المعنى بخلاف ما اذا لم يذكرها لعدم  
تحقق رضاها باحكامها الا ان يذكر تمام معناها بان يقول احدها وها  
حران بالغان مسلان او ذميان شاكرك في جميع ما املك من نقد  
وقدر ما املك على وجه التفويض العام من كل ما لنا في التجارات  
والنقد والنسئة وعلى ان كلاهما من عن الاخر ما يلزمه من امر كل مع انتهى  
ولا يشترط تسليم المال لان النفذين لا يتعينان في العقود حتى يشترط  
تسليمه بل الشرط حضور المال عند الشراء لا عند العقد ولهذا قال في  
اول شركة الخلاصة نقلا عن الايضاح الشركة بالاموال لا يكون الا بمال  
حاضر عنا ناكانت الشركة او مفاوضه ولا يصح بالغايب ولا دين اراد  
بذلك عند الشراء لا عند العقد يعني عقد الشركة لانه اذا لم يوجد ذلك  
عند عقد الشركة جاز الا يرى انه لو دفع الى رجل الفاء وقال له اخرج مثلها  
واسئرها وبع فان رجعت فهو بيننا فاقام الما مور البينة انه قد فعل ولم يكن  
المال موجودا وقت العقد وانما وجد عند الشراء بما زانته كلام الخلاصة  
وهكذا ذكره في اول شركة البرازية فلم منه ان قول الشريك الاخر بعد  
الا فتراق عن المجلس اخرجت المال دفعة واشترت به لا يقبل بلا بينة ولا  
خطا خلافا لرؤوس الشافعي قلنا ان الشركة عقد يوكيل من الطرفين  
ليشتري كل منها بماله على ان يكون المشتري بينهما وهذا لا يفتقر الى الخط والرجح  
ليسحق بالعقد كما ليسحق بالمال ولهذا سمي العقد شركة وما اشتراه كل  
منها سوى طعام اهله وكذا طعام نفسه وكسوتهم وكذا كسوة نفسه وكذا

الادام فلها محققا لمفتق العقد وهو المساوات وكل واحد منها قائم مقام صاحبه  
في التصرف فكان شراء احدها كشراها سوى المستثنيات والقياس ان يكون  
على الشركة ايضا محققا لمفتق العقد الا اننا استحسنا للصورة فان كان  
لهذه الاشياء معلومة الوقوع البتة ولا يمكن ايجابه على صاحبه فيختصر  
نفسه وللبايع ان يؤخذ بالتمسك بها شاء المشتري بالاصالة وشريكه بالكفالة  
ويرجع الكفيل على المشتري بحصته كما ادى لانه قضى ديننا عليه من مال مشترك  
بيننا وكل دين لزم احدهما بما يصح فيه الشركة كببيع وشراء واستيجار لزم الآخر  
محققا للمساوات ولعترضا بما يصح فيه الشركة عن الكفاية والنكاح والخلع والصلح  
عن دم العهد وعن النفقة وان لزم الدين بكفالة اي بالمال لان كفالة احدهما  
بالنفس لا يلزم شريكه بالانفاق با مر المكفول عنه لزم الاخر عند ايج خلاف  
لها لانه يترجى حتى لا يقع من الصبي والمجنون والعبد الماذون والمكاتب وتقع  
من المريض من الثلث وصار كالا فراض والكفالة بالنفس فاذا اقرض  
احدهما من مال التجارة لا لسان لا يلزم الشريك ولا يباح ان عقد الكفالة  
يترجى ابتداء معاوضه بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه  
اذ اكفل بامر فصار كالمهبة بشرط العوض فبالنظر الى البقاء صح لتقيد المكفول  
وبالنظر الى الانبداء لم يصح من ذكره ويعبر من الثلث من المريض وحاجتنا  
هنا الى البقاء اذ المطالبة بتوجه بعد الكفالة لكونها حكما فاما لزم المال على  
الشريك بالكفالة لزم على الاخر وهذا هو حاله البقاء بخلاف الصبي والمجنون  
والعبد والمكاتب لان حاجتنا منه الى الانبداء بان هل يلزمه ولا فاعبر بلجهته  
البرع فيه بخلاف ما نحن فيه لصحة الانبداء لكون المعائن من اهل الضمان  
واما الكفالة بالنفس فهو تبرع ابتداء وانها اذا لا يستوجب المكفول له على الكفيل  
شيئا في ذمته من المال فلا يقاس عليه واما الاقراض ففي الجح انه يلزمه  
صاحبه على رواية التيسوط لانه معاوضه ولو سلم انه لا يلزم شريكه لكنه انما  
لا يلزمه لكون الاقراض اعادة لا معاوضه اذ لو كان معاوضه لكان فيه بيع  
النقد بالنسئة في الاموال الربوية فاذا كان اعادة كان لما ياحذه المقرض



بعد ألا قراض حكم عين ما قرضه لأحكم بدله كما في الإعارة الحقيقية ولهذا  
لا يلزم فيه الأجل وكذا أي لزم الشريك أن لزم الدين بقبضه واستهلاكه  
عند البيع ومحمد بن علي قال بوجوب ضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة  
في أنه يلزم شريكه وقال محمد بنهما بمنزلة التجارة في أنه يلزم شريكه بخلاف  
الأيوسف لأنه ضمان وجب بسبب ليس هو بخارجة فلا يلزم شريكه كإشراك  
الجنانية ولها أنه ضمان بخارجة لأنه بدل مال محتمل للشركة فلا يلزم شريكه وفي  
الكفالة بالمال بدل أمر المكفول عنه لا يلزمه في الصحيح لأنه نزع محض  
للمعاوضة فيه أصل وهذا مختار الفقيه إلى الثالث في شرح الجامع الصغير  
وبنوه صاحب الهداية وذهب عامة شرح الجامع الصغير إلى أنه لا فرق بين  
ما إذا كانت الكفالة بالأمرو وبين ما إذا كانت بالأمر وإن وردت أحدهما ما  
به الشركة كالدراهم والدنانير والفلوس النافقة أو وهب له أو تصدق  
به عليه أو وصى له به وقبضه بطلت ألفا وضة لقوات المسلمات فيما يصلح  
رأس مال الشركة وهي شرط في صحتها ابتداء وبقاء فإذا بطلت صارت عتانا  
لأن المسامات ليست بشرط فيه ابتداء فكذا بقاء لأن له وأمه حكم الابتداء  
لكونه عقدا غير لازم فإن أحد الشريكين إذا امتنع عن المضي على موجب العقد  
لا يجبر القاضي على ذلك كذا في العناية وكذا أي نصير عتانا أن فقد فيها  
أي في الشركة شرط من شروط المعاوضة التي لا يشترط تلك الشروط  
في العتات كالكفالة فإنها مخضعة بالمعاوضة وكونها حرين بالغير  
مسلمين فلو شرط عدم الكفالة نصير عتانا وإن ذكر المعاوضة وإنما انفرد  
والمال وتساويا فيه وكذا لو عقد بالغ وصى أو حر وعبد نصير عتانا  
وإن ذكر اللفظ المعاوضة لأن العتات فيكون عاما في أنواع التجارات  
وقد يكون خاصا في نوع منها والمعاوضة عامة فيها فإن يذكر لفظ  
المعاوضة ويراد به معنى العتات فلا يكون معاوضة مجرد ذكر لفظها وإن  
وردت عتانا أو عقارا أو وهب له أو تصدق عليه أو وصى له بقبض معاوضة  
لأنه لا يقع فيها الشركة فلا يشترط المسامات فيه ولا يقع معاوضة ولا عتات

إن كانت بالأموال أما قلنا هذا لأنه ذكر في المبسوط أن المعاوضة والعتات  
يكون كل منها في شركة أو جوه والتبديل فصح قولنا المعاوضة تنفذ في الوجه  
والتبديل بغيره فصدق بعض المعاوضة تنفذ بالدراهم والدنانير والفلوس  
وهو بنا قض قولنا لا تنفذ المعاوضة إلا بالدراهم والدنانير والفلوس لأن  
الاجباب الجوزي بنا قض السلب الكل كذا في فتح القدير إلا بالدراهم والدنانير والفلوس  
النافقة عند محمد اختلفت عباراتهم في الفلوس النافقة في القدوري والكاظمي  
للحكم إلى الفضل لم يذكر خلاف في جواز الشركة بها واقتصر على أن قال ولا يجوز  
الشركة إلا بالدراهم والدنانير والفلوس وحقق الكرخي الجواز بالفلوس على قول الجرح  
والأيوسف وجعل بعضهم الجواز ظاهر الرواية وعدم الجواز رواية عن الجرح  
والأيوسف أنها إنما صارت ثمتا باصطلاح الناس وليس ثمتا في الأصل  
وهم لم يتأملوا أن يجعلوها رأس مال الشركة وعند محمد يجوز وهو قول الجرح  
يوسف الأول وقال في الهداية وأما الفلوس النافقة فلا تروى رواج  
الاعتناء بالتحقق بها ثم قال قالوا أي المتأخرون على ما في فتح القدير أن هذا  
قول محمد لأنها ملحقة بالنقد عنده حتى لا تنقي بالتيقن ولا يجوز بيع الاثنين  
منها بواحد باعيانها أما عند الجرح والأيوسف لا يجوز الشركة والمضاربة بها  
لأن ثمتتها تنبذ ساعة فساعة لأنها بالاصطلاح القائم فتصير سلع  
فلا يصلح أن تكون رأس المال واعترض عليه بأن هذا إنما هو في الملاحظة  
أما في الخارج فهي ثم مستمرة استمر الاصطلاح على ذلك ولذلك قال  
الاسيوطي في الصحيح أن عقد الشركة على الفلوس يجوز على قول الكل لأنها صارت  
ثمتا باصطلاح الناس حتى لو اشترى شيئا بفلوس بعينها لم تنق تلك الفلوس  
حق لا يفسد العقد بهلاكها وروى عن الأيوسف مثل قول محمد أنه يجوز  
الشركة بها لكن كونه مع الجرح في عدم الجواز أفتيس لأنها لما اتفقا على جواز  
بيع فلس بفلسين بعينها كانا متفقين أيضا في عدم جواز الشركة بالفلوس  
وإن كانت نافقة لأن هذه المسئلة مبنية على تلك المسئلة لأنه لما جازع  
الواحد بالاثني في الفلوس عندها كان للفلوس حكم العروض والعروض



لا تصلح راس مال الشركة وروى الحسن عن ابي جعفر انه فتح المضاربة بالفلوس  
 التافهة عنده او بالبرذخ غير مضروب والنقرة فضة غير مضروبة  
 ان تعامل الناس بها فيه اشارة الى ما ذكر في الجامع الصغير قالوا لا يكون  
 المفاوضة بمثابة ذهاب وفضة و مراده البر على ما في الهداية ثم قال فيها  
 انه الاصح لان منافعتها وان خلقت للتجارة في الاصل لكن التمنية تخفف  
 بالضرب المحض الا ان يجري التعامل باستعمالها ثمننا فينزل التعامل منزلة  
 القرب فيكون ثمننا وتصلح راس المال في الشركة والمضاربة ولا يفيان  
 اي المفاوضة والعنان بالعروض في كل جا بنيتها وفي احدها لانه يورى  
 الى ربح مالم يضمن لانه لا بد من بيعها فاذا باع احدها عروضه بالفلو والاخر  
 بالفلو وحسناته فما ياخذ صاحب الالف ريادة على الفه على مقتضى الشركة  
 ربح مالم يضمن ومالم يملك وقد نفى البني عن ربح مالم يضمن بخلاف  
 التنفيذ لان ما يشتري كل منها باحدها يدخل في ملكها ويثبت ثمنه في  
 ذمته اذا الاثمان لا تنقي بالتيقن فيرجع به على صاحبه بحسابه فكان  
 الربح ربح ما يضمن ولان اول التصرف في العروض البيع وفي النفود  
 الشراء وبيع الانسان ماله على ان يكون الثمن مشتركا بينه وبين غيره لا يجوز  
 بخلاف الشراء ولانه لو صح لزم ان يكون كل منها وكيله عن الاخر في بيع  
 عرضه بشرط ان يكون له بعض ربحه والوكيل بالبيع امين فاذا شرط له  
 جزء من الربح كان ربح مالم يضمن واما الوكيل بالشراء فهو ضامن للثمن  
 في ذمته فاذا شرط له جزء من الربح كان ربح ما يضمن الا ان يبيع كل  
 واحد منها بنصف عرضه بنصف عرض الاخر ثم يعقد الشركة يعق اذا اراد شركة  
 المفاوضة او العنان بالعروض فليحمله ان يبيع كل منها بنصف عرضه بنصف  
 عرض الاخر حتى صار مال كل منها مشتركا بينها شركة ملك حتى لا يجوز ان ينصرف  
 في نصيب صاحبه الا باذنه ثم يعقد الشركة مفاوضة لعنانا  
 حتى صار العروض راس مال شركة العقد حتى جاز لكل منها ان ينصرف في  
 نصيب صاحبه وهذا لانه اذا باع كل واحد منها بنصف ماله بنصف مال الاخر

صار نصف مال كل واحد منها مضمونا على الاخر بالثمن فكان الربح الحاصل ربح  
 مال مضمون فيكون العقد صحيحا قال في الهداية تاويل ما ذكر ابي جعفر بنصف  
 عرض كل واحد منها بنصف عرض الاخر اذا كانت قيمة متاعها على السوداء ولو  
 كان بينها تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة واوصفه في  
 العناية بما اذا كان قيمة عرض احدها اربعة دراهم مثله وقيمة عروض الاخر  
 مائة درهم يبيع صاحب الاقل اربعة اقسام عرضه بخمس عرض الاخر فيصير  
 المتاع كله اقسام ويكون الربح بينهما على قدر اسماها ورده في الزيلعي  
 وقال وهذا الحل غير محتاج اليه لجوار ان يبيع كل واحد منها بنصف ماله  
 بنصف مال الاخر وان تفاوتت قيمتها حتى يصير المال بينهما نصفين وكذا  
 العكس جائز وهو ما اذا كانت قيمتها متساوية فباعاه على التفاوت فان باع  
 احدها ربع ماله بثلاثة ارباع مال الاخر حتى يكون المال كله ارباعا فيعلم  
 بذلك ان قوله باع نصف ماله بنصف مال الاخر وقع اتفاقا او قصدا  
 ليكون شاملا للمفاوضة والعنان لان المفاوضة شرطها التساوي بخلاف  
 العنان واما قولهم بنصف عرض الاخر وقع اتفاقا لانه لو باعه با كدراهم ثم  
 عقد الشركة في العروض الذي باعه با زايضا انتهى وفي اطلاق المص  
 اشارة الى ما في الزيلعي ولا بالكيل والموزون والعددي المتقارب قبل  
 الخلط ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط لانها قبله عروض مختصة لكل منها  
 متاعه وعليه وضعته ويختص بربحه وان خلطا حسنا واحدا المحنطة  
 بالحنطة الشعير بالشعير الزيت بالزيت ثم اشتركا في الخلوط فشركة عقد  
 عند محمد لان كلامها ثمن من وجه حتى جاز البيع بها ديننا في الذمة وبيع  
 من وجه حتى تنقي بالتيقن فقلنا بالشبهان بالاضافة الى الكالين فقلنا  
 لا يجوز الشركة قبل الخلط عملا بشبهها بالبيع وقلنا يجوز بعد الخلط عملا  
 بشبهها بالثمن بخلاف العروض لانها ليست بشئ بحال اصلا وشركة ملك عند  
 ابي يوسف وهو ظاهر الرواية على ما قالوا لان كلامها تنقي بالتيقن  
 بعد الخلط كما تنقي قبله ومن شرط جواز شركة العقد ان لا يكون راس المال



ما يتعين بالتعيين للثلاثين ربح ما لم يضمن كانه في العروض وثمة الخلاف تظهر  
عند التساوي في المالين واشتراط التفاضل في الربح ففند ابي يوسف  
لا يستحق زيادة الربح بل لكل منها من الربح بقدر ملكه لعدم صحة اشتراط  
التفاضل لان متاع كل منها يخضع وكذا ربحه وضعفه عنده لانتفاء شركة  
العقد وعند محمد الربح بينهما على شرط وان خلط جنسيان كخطة بالشعير  
مثلا لا تنفقد شركة العقد اتفاقا فالحمد يحتاج الى الفرق فوجهه ان المخلوط من  
جنس واحد من ذوات الامثال حتى ان من انلفه يضمن مثله فيمكن تحصيل ربح  
مال كل واحد منها وقت القسمة باعتبار المثل فيزول الجهالة ومن جنسيان من  
ذوات القيم فان من انلفه ضمن قيمته واذ كان من ذوات القيم كان بمنزلة  
العروض فيتمكن الجهالة كما في العروض فان قيل اذ لم تنفقد الشركة فما حكم  
هذا الخلط قيل حكمه انقطاع حق المالك الى ضمان الكالط قلت المصريح في  
كتاب الودعة انقطاع حق المالك الى ضمان الكالط فيما انخلط الكالط بقديا  
والخلط فيما نحن فيه ليس على طريق الكفدي بل على سبيل التراضو لعل الحكم فيه  
البقاء على شركة المالك فيجري عليه حكم شركة الملك واعلم ان الكالط بقديا يضمن  
بغيب المخلوط ماله سواء خلطه بجنسه او بخلاف جنسه وسواء كان بحيث  
لا يتميز اصلا كشريح خلطه بزيت او يتميز بفسير كخطة خلطها بشعير لانه  
ينقطع حق مالها لهذا الخلط فان هذا الخلط استهلاك بخلاف ما اذا خلطه  
بغيره فقد كافيا نحن فيه فان خلطه برضاه فلا يضمن ويخلف ما يستتر بميزه  
كخلط السود بالبيض من الدراهم فانه ليس موجبا للضمان ايضا لانه يتمكن  
المالك من الوصول الى عين ملكه هذا ثم في كل موضع وجب فيه الضمان  
على الكالط يجب عليه سواء كان اجنبيا عن المخلوط ماله كغير المودع وغير  
من في عياله كبير او صغير او كان في عياله المخلوط ماله فان ظفر  
ما يخالط فيها وان لم يظفر به فقال احدا المالكين انا اخذ المخلوط واعطى  
صاحبي مثل ما كان له فرضي صاحبه جائلا لان الحق لها فاذا رضى بذلك  
صح وان ابي يبيع المخلوط ونقسم الثمن بينها على قيمة الخطة والشعير على هذا الوجه

وهو ان يضرب صاحب الخطة بقيمتها مخلوطة بالشعير ويضرب صاحب  
الشعير بقيمته غير مخلوطة بالخطة لان الخطة ينتقص باختلاطها  
بالشعير ودخلت في البيع بهذه الصفة فلا يضرب بقيمتها الا بالصفة  
التي بيعت بها والشعير يزاد بقيمته بالاختلاط بالخطة لكن هذه  
الزيادة من مال صاحب الخطة فلا يستحق ان يضرب بها مخلوطة  
فلذا يضرب بقيمة الشعير غير مخلوط كذا قالوا فيلان هذا الجواب  
انما يستقيم على قول ابي يوسف ومحمد ورواية الحسن عن ابي ان ملك  
المالك لا ينقطع عن المخلوط ملك للخالط وحقها في ذمته فلا يسل  
ماله في ذمته لما فيه من الحق عليه وابو حنيفة لا يرى ذلك وقال  
ابن الهيثم والاصح انه قولهم جميعا لان ملكها وان انقطع عن المخلوط  
فالحق فيه باق ما لم يصل كل منها الى بدل ملكه ولهذا لا يباح للخالط  
الا انتفاع بالمخلوط قبل اداء الضمان فلبقاء حقها كان لها ان يستوفيا  
حقها من المخلوط اما صلحا بالنزاع او بيعا وقسمه الثمن على الوجه  
الذي ذكرناه واما اذا اتفقا على الخلط ورضينا به كما نحن فيه فان  
خلط جنسا واحدا مثليا ميكلا او موزونا او عدديا متقاربا يصير  
المخلوط مشتركا بينهما شركة عقد عند محمد وشركة ملك عند ابي يوسف  
فاذا باعاه انقسم على ما عقده عند محمد وعلى قدر ملك كل واحد  
منها عند ابي يوسف ولو كان المخلوط غير مثلي كالثياب فباعها بثمن  
واحد اقتسمه على قيمة متاع كل منها يوم البيع با تفاها لان كل واحد باع  
لملكه والثمن بمقابلة جميع ما دخل في العقد من العروض المحض فيقسم  
عليها باعتبار القيمة وان خلط جنسيان مثليين يصير المخلوط مشتركا  
بينهما شركة ملك فان باعاه فالثمن بينهما على قدر قيمة متاع كل منها على ما هو  
الحكم في شركة المالك قالوا يكون الثمن بينهما على قدر قيمة متاع كل منها  
يوم خلطاه مخلوطا لان الثمن بدل البيع فيقسم على قيمة ملك كل منها وملك  
كل منها كان معلوما بالقيمة وقت الخلط فيعتبر تلك القيمة لكن مخلوطا



ان لم يرد بالخلط قيمة لحدها لانه دخل في البيع بهذه الصفة وان كانت  
لحدها يزيد به الخلط خيرا فانه يغرب بقيمة يوم يقسمون غير مخلوط على  
ما ذكرناه انفا في الحنطة والشعير من ان بالخلط ينقص قيمة الحنطة  
ويزيد قيمة الشعير فصاحب الحنطة يغرب بقيمة مخلوطه وصاحب  
الشعير يغرب بقيمة غير مخلوط وقد طعن عيسى بن ابان في الفصلين  
جميعا وقال قولهم في الفصل الاول انه يغرب بقيمة يوم خلطاه وفي  
الفصل الثاني يوم يقسمون كلاهما غلط بل الصحيح يقسم الثمن على قيمة مناع  
كل منها يوم البيع لا يوم الخلط ولا يوم القسمة لان استحقاق الثمن بالبيع  
فما ركا لولم يخلطاه وباعا الكل فان قسمة الثمن على القيمة وقت البيع للثمن  
الا ان يكون قيمة يوم البيع ويوم الخلط ويوم القسمة سواء واجاب  
عنه سمس الائمة بان معرفة قيمة الشيء بالرجوع الى قيمة مثله في الاسواق  
وليس مخلوط مثل يباع فيها حق يمكن اعتباره قيمة ملك كل منها وقت البيع  
فاذا انقذر هذا وجب المصير الى التقديم في وقت يمكن معرفة قيمة ملك  
كل منها كما في جارية مشتركة بين اثنين اعتق احدها ما في بطنها فهو من  
بقية نصيب شريكه وقت الولادة لتقدر معرفتها وقت الفتق فيصار الى  
نفوس يرد في اول الاوقات التي يمكن معرفة القيمة فيها وهو ما بعد الولادة  
فكذا هنا يصار الى معرفة قيمة كل منها في اول اوقات الامكان وهو عند  
الخلط الا انه اذا علم ان الخلط يزيد في مال احدها وينقص من مال  
الآخر فقد تعذر قسمة الثمن على قيمة ملكها وقت الخلط ليقسما بزيادة  
ملك احدها ونقصان الآخر فاعتبرت القيمة وقت القسمة باعتبار ان  
عند الخلط ملك كل منها من زوات الامثال فجعل حق كل منها يوم الخلط  
كالباق في المثل الى وقت القسمة فيقسم الثمن على ما هو حق كل منها بخلاف  
ما اذا لم يخلط لان نفوس ملك كل منها وقت البيع هناك مكن فاعتبرت في  
قسمة الثمن قيمة كل منها وقت البيع وشركة عنان عطف على شركة معاوضة  
وهو يفتح العنان لما حوز من عن اذا عرض سمي به لانه شئ عرض في هذا القدر

لا على العموم على الوكالة والكفالة وقيل انه ما حوز من عنان الفرس لانت  
الفارس بمسك العنان باحدى يديه وينصرف بالاحرى فكذلك الشريك  
هنا يشترك في بعض ماله وينفرد بالباقي وهي ان يشتركا متساوين  
فيما ذكر في المفاوضة او غير متساوين فيه لعدم اشتراط المساوات  
لان اللفظ لا يثبت عليها على ما ذكرناه وحكم التصرف لا يثبت على خلاف مقتضى  
اللفظ وينقض الوكالة لما ذكرناه في المفاوضة دون الكفالة لعدم  
اشتراط المساوات فيه ولان الكفالة منخفضة بالمفاوضة على ما تقدم  
حق لو ذكر الكفالة في العقد وكانت باقية شروطها متوفرة انقضت  
مفاوضته لما تقدم من عدم اشتراط لفظ المفاوضة في انقضاءها  
بعد ان ذكر جميع شروطها وان لم تكن متوفرة ينبغي ان ينعقد عنانا ثم هل  
ينطل الكفالة ام لا ينطل ففي فتح القدير يمكن ان يقال انها ينطل لان  
العنان معتبر فيها عدم الكفالة ويمكن ان يقال لا ينطل لان المعتبر فيها عدم  
اعتبار الكفالة لا اعتبار عدمها فنصح عنانا ثم تكون كفالة كل منها الاخر  
زيادة على نفس الشركة وصار كما انها تكون عنانا مع العموم باعتبار ان  
الثابت فيها عدم اعتبار العموم لا اعتبار عدم العموم الا ان الاول قد يرجح  
بان هذه الكفالة مجهول فلا يصح الاضمان فاذا لم تكن ما تضمنها الشركة  
لم يكن بثمنها الا قصدا فلا يصح ونصح في نوع من التجارات كالبر والطحام  
ومخوها وفي عمومها حتى لو اشتركا وقالوا لشرك في قليل وكثير من  
النوع التجارات كلها ونقل في ذلك برينا ونشترى بالنقد والنسيئة  
فما رزقه الله تعالى هو بيننا ببيع شركة عنان لما ذكرناه واذا صح بالنقد  
والنسيئة صح تعقيد بالنقد كما صح تعقيدها بالمكان فيضمن بالخلاف  
قال في الخلاصة والتعقيد بالمكان صحيح حتى لو قال احد الشريكين لصاحبه  
اخرج الى نيسابور ولا تجاور فخا وز فهلك بعض حصصه بشريكه والتعقيد  
بالنقد صحيح ايضا حتى لو قال لشريكه لا تبع بالنسيئة صح التعقيد ولو اشتركا  
شركة عنان على ان يبيعا بالنقد والنسيئة ثم نهى احدهما صاحبه عن البيع



نسمة صح التي انتهى وبعض مال كل منها مما يقع فيه المفاضلة لما ذكرناه من عدم  
 اشتراط المساوات ونفع مع التفاضل في رأس المال والبرج جميعا ومع  
 التساوي فيها جميعا أو في أحدها دون الأخرى مع التساوي في رأس المال  
 والتفاضل في البرج أو بالعكس خلافا لرؤى الشافعي فالألاجوز التفاضل  
 في أحدها مع التساوي في الآخر بل لا بد أن يكون البرج على قدر رأس  
 مالها لذلك تؤدى إلى البرج ما لم يضمن فإن المال إذا كان نصفين والبرج اثنا  
 فمضاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان إذا الضمان بقدر رأس المال ولأنه لا يجوز  
 اشتراط الوضعية فكذا البرج ولنا ما روى عن علي البرج على ما اشتراطا  
 والوضعية على المال وروى عن فروعا أيضا ولأن البرج كما يستحق بالمال  
 يستحق بالعمل أيضا كما لمضارب فإن أحدها قد يكون لحذق وأهدى  
 أو أكثر عملا وأخرى من الآخر قد يرضى بالمساوات فثبت الحاجة إلى التفاضل  
 فيكون البرج على ما شرطنا والوضعية على المال بخلاف اشتراط جميع البرج لأحدها  
 لأنه يخرج العقد به من الشركة ومن المضاربة أيضا إلى فرضها اشتراطه للعامل  
 وإلى بضاعة با اشتراطه لرأس المال وهذا العقد لا يجوز أن يخرج عنها لأنه  
 يشبه المضاربة من حيث أنه يعمل في مال الشريك ويشبه شركة المقايضة  
 أساوية لأنها يعملان معا فعملنا يشبه المضاربة وقلنا يقع اشتراط البرج  
 من غير ضمان وعملنا يشبه الشركة وقلنا لا يبطل اشتراط العمل عليها وإن  
 لم يشترط شيئا من البرج بل أطلقا فالبرج على قدر مالها ثم صاحب الهدية  
 ومن بعه أطلق جواز هذا العقد مع التساوي في المال والتفاضل في  
 البرج وكذا في عكسه وفيه بعض مشايخنا با اشتراط العمل عليها سواء علا  
 أو عمل أحدها أو با اشتراطه على من شرطه بزيادة البرج ولو شرط العمل على  
 أقلها رجحا لا يجوز على ما صرح به في فتح القدير وغيره وإليه أشار المصنف  
 بقوله عند اشتراط عملها أي العاقدين ومع زيادة البرج للعامل عند اشتراط  
 عمل أحدهما توضيحها أن شركة العنان أمام التفاضل في رأس المال  
 مثل أن يكون لأحدها ألف وللآخر ألفان مثلا فاشتركا وأمام التساوي فيه

والأول لا يخلو أما أن شرط البرج والوضعية بينهما نصفين وذلك لا يجوز مطلقا  
 حتى لو هلك بعضه هلك عليها اثنا لأن صاحب الألفين يريد أن يجعل برج  
 ماله مضمونا عليه بغير سبب وذلك لا يجوز لأن الوضعية على المال على ما  
 دونناه لكن لا تفسد الشركة لأن التي عن الشرط إلا عن العقد بخلاف البيع  
 لأن التي هنا له عن البيع والشرط فيفسدان جميعا وأما أن شرط الوضعية  
 اثنا والبرج نصفين والعمل على صاحب ألف وأما أن شرط البرج والوضعية  
 على قدر مال كل منها والعمل على أحدها بعينه وهذه الثلاثة جائزة وأما  
 أن شرط البرج نصفين والوضعية على قدر مالها والعمل على صاحب الألفين  
 وذلك الشرط لم يجز والبرج بينهما اثنا لأن صاحب الألف يشترط لنفسه  
 بعض برج مال الآخر بغير عمل ولا مال والبرج إنما يستحق بالمال أو بالعمل  
 أو بالضمان والثاني لا يخلو أما أن شرط التفاضل في البرج والعمل عليها  
 وذلك جائز عند الثلاثة على ما ذكرناه ويكون البرج بينهما على ما شرطنا وإن عمل  
 أحدها دون الآخر وأما أن شرط الآخر على أحدها فإن شرط البرج  
 بينهما على قدر رأس مالها جائز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة عند  
 العامل له ربحه وعليه وضيعته وإن شرط البرج للعامل أكثر من ماله  
 جاز أيضا على الشرط ويكون مال الدافع عند العامل مضاربة ولو شرط البرج  
 للدافع أكثر من ماله لا يقع الشرط عند العامل بضاعة لكل واحد منهما برج  
 ماله والوضعية بينهما على قدر مالها أبدأ ولا يخفى عليك أن المراد بزيادة البرج  
 ههنا هو الزيادة بغير تعيين بمرتبة من مراتب العدد من العشرة ومخوها  
 لأن هذا اشتراط الزيادة المعنية لأحدها يبطل الشركة على ما تقدم في  
 أول الكتاب مثلاً أن يشترط الثلثين من البرج لأحدهما والثلث للآخر ويصح مع  
 كون مال أحدهما دراهم والآخر دنانير أو من أحدهما درهمين ومن الآخر  
 سواد لعدم اشتراط الأثمان في الحسن عندنا خلافا لرؤى الشافعي على ما  
 سيأتي ولا يشترط الخلط فيها أي في شركة العنان أيضا أي كل في المفاضلة  
 وبه قال أحد ومالك إلا أن مالكا شرط أن يكون تحت يديها بأن يكون في



حالت او في يد وكيلها وقال الشافعي ورفقه في دواية لا يجوز بخله لانه  
الربح فرع المال ولا يكون الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل والشركة  
في الاصل لا تكون الا بعد بالخلط لان معناها الاختلاط او الخلط فلا يتحقق  
شركة بخلط وانما كان الربح فرع المال لان محل الشركة هو المال ولهذا يضاف اليه  
ويقول شركة المال ويشترط تعيين راس المال وما اعتبره في تعيين الشركة  
في الثمرة مستندة الى المال بخلاف المصاربة لانها ليست شركة وانما هو يعمل للرب  
المال فيستحق الربح بحصة على عمله اما هنا فيخلو فيه قال في الهداية ان كون الربح  
فرع المال اصل كبير لها حق تفرغ عليه اعتبارا راتحا وبكس واشترط الخلط  
وعدم جواز التقاض في الربح مع التساوي في المال وعدم جواز شركة  
التقفل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد  
دون المال وكل ما هو مستند اليه فهو الاصل ان الاصل هو العقد اما الكبرى فظ  
واما الصغرى فلان العقد يسمى شركة دون المال واذا سمي العقد بالشركة فلا  
من يتحقق معناه فيه وفيه فرع وهو الربح لانه في المال فلم يكن الخلط شرطا  
في المال ولان الدراهم والدينارين لا يتقنان عند الشراء بها ما فيه الربح حتى  
جا ز مكانها ان يدفع غيرها واذا لم يتعينا لم يكن الربح مستقارا بعين راس  
المال حتى يلزم فيه الخلط بل انما كان مستقارا بالتصرف فيه واذا تحققت  
الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد به بدون الخلط  
ايضا وصار كالمصاربة في تحقق الشركة في الربح بدون الخلط في راس  
المال فان الربح مشترك فيها بسبب العقد لا بسبب المال واذا بطل الاصل  
المتكور بطل الفرع المترتبة عليه فلا يشترط اتحاد بكس والتساوي في  
الربح ويصح شركة التقفل والاعمال فان قيل لو كان العقد هو الاصل دون  
المال لما بطلت الشركة بهلاك المال قبل ان يشتري به شيئا لان هلاك المال  
وبقاؤه اذا ذاك بمنزلة كون الاصل هو العقد فوجوده والمال موجود  
فلا يبالى بعد ذلك ببقائه اجيب بان بقاء الاصل شرط لوجود الفرع  
قد انشأ بانتهاء شرطه وهو المال فلو كان الفرع فان قيل ان الربح

في الحقيقة يحصل من التصرف والتصرف يحصل من العقد لان كلاهما يتصرف  
بسبب العقد في كل اثنان في بعضه اصالا وفي بعضه وكالة فكان العقد  
علة العلة لانفس العلة وانما العلة هو التصرف في المال اجيب بان الحكم كما  
يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة ايضا واصناف الفرع الى المقدم قيل  
الاصناف الى علة العلة فيصح ان يكون اصلا للربح واما المال فلا يكون علة ولا  
علة علة اصلا وانما هو شرط خارج لعلة العلة اقول قد نفرد في الاصول  
ان الاضافه الى علة العلة بحاز والحكم انما يضاف حقيقة الى العلة اذ لا تباين  
للعلة البعيدة في الحكم والحقيقة اولى بالاعتبار من المجاز في حكم يتفق على  
الاصنافه فالاولى في الجواب ان يقال ان الربح يضاف الى التصرف في  
حصوله والى العقد في حله وكلامنا ليس في حصوله لانه معلوم عندنا  
وعند الحكم ان حصوله بالتصرف وانما الكلام في حله ولاشك ان حله  
انما يضاف الى العقد الشرعي لا التصرف فان الغرض التصرف في المال  
وان كان ما ذونا فيه شرعا لا يوجب حل الربح للتصرف كانه في المبيع  
والوكيل بالبيع فكان العقد علة قريبة لحل الربح وعلة بعيدة بحصوله فكان  
اصنافه الربح من حيث حله اضافه الى علة العلة والوصيعة  
اي النقصان والتصرف على قدر المال وان شرطا غير ذلك لما روي ان  
الربح على ما شرطا والوصيعة على المال فلم منه ان جميع المال لو كان لاحدها  
ولاشئ للاخر سوى العمل لا يصح الشركة والوصيعة كلها على العامل وهل يلزم  
للعامل اجر مثل عمله قالوا يلزم لانه استوفى منفعة عمله بعقد فاسد  
فيلزمه اجر المثل وما شراه كل منها طوبى ثمنه هو اي المشتري فقط اي دون  
الشريك الاخر لما مر انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في  
الحقوق ويرجع اي المشتري المطالب بالثمن على شريكه بحصته اي حصة شريكه  
منه اي من الثمن ان اراد من ماله لانه وكيل من جهته في حصته فاذا  
نقد من مال نفسه يرجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فليده  
الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الاخر وهو ينكره لقول المنكر مع بينه



والبنية لم تدعى الوجوب في ذمة المنكر ولكن فيما يرجع الى مال الشركة بخلاف  
 الاستقراض لما في قاضيان لو قال احد شريكي العنان الى استقرضت من فلان  
 الف درهم للتجارة لزمه خاصة دون صاحبه لان قوله لا يكون حجة الدين  
 عليه وان وكل واحد منها صاحبه بالاستدانة لا يصح الامر ولا يملك  
 الاستدانة على صاحبه ويرجع عليه لا على صاحبه لان التوكيل بالاستدانة  
 توكيل بالاستقراض باحل لانه توكيل بالتكدي لا ان يقول التوكيل للقرض  
 ان فلانا يستقرض منك الف درهم فيكون المال على الموكل لا على الوكيل  
 انتفى وههنا مسئلة واقعة الكفوى اشترى احد الشريكين عينا ونقد الثمن  
 من مال الشركة ثم ادعى شراءه لنفسه خاصة هل يقبل قوله ام لا الجواب  
 في فتاوى قارى الهداية بانه ان كانت شركة عنان وله بنية انه عند  
 العقد صرح بالشراء لنفسه خاصة فالمشترى له وان لم يكن له بنية  
 فان تقدم من مال الشركة فالمشترى على الشركة انتفى اقول في هذا الجواب  
 نظر لان احد الشريكين لا يملك بشراء الشئ لنفسه بدون اذن صاحبه فاهو  
 من نوع بخارتها الا يرى انه قال في الفصل الثالث من الخلاصة احد الشريكين  
 اذا قال لصاحبه انا اريد ان اشترى هذه البعارة لنفسى فشكت الشريك  
 فاشترها لا يكون له ما لم يقبل شريكه نعم انتفى فعلم منه ان المشتري في المسئلة  
 المذكورة مشترك بينهما لا للمشتري فقط ولهذا قال في الفصل الثاني من  
 البزارية وكل من الشريكين ان يشترى ان كان في ذمة مال الشركة فهو  
 على الشركة وان لم يكن فاشترى بدراهم ودنانير فالشراء له خاصة دون  
 شريكه انه لو صاد على الشركة بغير مستدينا على شريكه وانه لا يملك  
 ذلك انتفى ويبطل الشركة بهلاك المالكين اى مال المفاوضة والعنان على ملك  
 شرح التقاية نقاد عن المغنى فيكون الشركة اعم من المفاوضة والعنان يعنى  
 يبطل كل من المفاوضة والعنان بهلاك مال الشريكين في كل من الشركتين  
 او احدهما اى احد المالكين في كل من الشركتين قبل الشراء اما اذا هلك  
 فلان المعقود عليه في عقد شركة هو المال المعين لان المال يتبع بالمتبعين

في الشركة كما يتعين في الهبة والوصية وبهلا له المعقود عليه يبطل العقد  
 كما في البيع لقوات المحل بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين  
 الثمتان فيها بالتعيين وانما يتعينان بالقبض فانه لو وكل رجلا بان يشتري  
 له بهذه الدراهم شيئا فاشترى الوكيل قبل قبض الدراهم المشا واليه  
 ثم هلك تلك الدراهم فانه كان مستريا لموكله فيرجع على الموكل بمثل  
 تلك الدراهم لان مقصود الموكل تحصيل العين وتحصيل العين كما يتحقق بهذا  
 المال يتحقق بمال اخر ايضا وكذلك المضاربة فان مقصود رب المال  
 تحصيل الربح وذلك يحصل بهذا المال وبالمال اخر بخلاف الشركة لان الشركة  
 في العين يتحقق لا في غيره فعيناه تحقفا للمعقود واعلم ان صاحب  
 الهداية جعل المضاربة والوكالة المفردة في حكم واحد في عدم تعيين  
 المال فيها بالتعيين وقال في العناية نقاد عن فخر الاسلام ان المضاربة  
 مثل الشركة في تعيين المال فيها بالتعيين حتى اذا هلك المال قبل التسليم  
 الى المضارب بطلت المضاربة فخلوها على الروايتين في رواية صاحب  
 الهداية انها مثل الوكالة المفردة وفي رواية فخر الاسلام مثل  
 الشركة وانما في الوكالة بالمفردة احتراز عن الوكالة الثانية في ضمن  
 الشركة وفي ضمن الرهن فان هذه الوكالة لكونها ضمنية يبطل بطلان  
 الشركة والرهن لان الناجع يبطل ببطلان المبتوع هذا اذا هلك  
 المالك وانما اذا هلك احدها فلان الاخر ما رضى لشركة صاحبه في  
 ماله الا بشركة في ماله ايضا واذا مات ذلك لم يكن راضيا بشركته  
 فيبطل العقد لعدم فائدته وهو اى الهلاك على ما نكته قبل الخلط هلك في  
 يده او في يد الاخر اى الشريك اما الاول فلانه باق على ملكه واما  
 الثاني فلانه امانة عنده قبل الخلط وعليها بعدة لعدم التمييز بينها بعد  
 الخلط ويبطل الشركة ان هلك الكل وان هلك بعضه فيبطل في مقدار  
 ما هلك وبقي في الباقي وان هلك مال احدها بعد ما شترى الاخر بماله  
 فالمشترى بينهما على ما شرطا لان المالك حين وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة



وقت الشراء فلا يغير الحكم بهلاك مال أحدها بعد شراء الآخر ثم هذه الشركة  
أي الشركة الواقعة في المشتري بعد هلاك مال الآخر شركة عقد عند مجيء  
خلاقا للحسن بن زياد فانها شركة ملك عنده حتى لا ينفذ بيع أحدها إلا  
في نفسه وجه قوله ان شركة العقد بطلت بهلاك المال فصار كالموت  
فبطل الشراء بمال الآخر ولم يبق الأحكام ذلك الشراء وهو الملك فيلزم الأفراد  
الملك لعدم ما يوجب زيادة عليه ولما ان هلاك مال أحدها اذا وقع  
بعد حصول المقصود بمال الآخر وهو الشراء بها فلا يكون الهلاك مبطلا  
شركة العقد بينها بعد تمامها كما لو كان بعد الشراء بالمالين ثم هلك  
المالان قبل النقد فان شركة العقد باق بينها ورجع المشتري على شريكه  
بنسبة حصته أي حصته شريكه من الثمن لانه اشترى بصفه بوكالته ونقد  
الثمن من مال نفسه وان هلك مال أحدها قبل شراء الآخر فان كان وكالة  
حين الشركة صريحا فالمشتري لها على ما شرط لان الشركة ان بطلت  
فالوكالة المصريح بها قائمة فكان مشتركا بينها بحكم الوكالة وصرح الوكالة  
المصرح بها في المبسوط بقوله بان قال عند عقد الشركة على ان ما اشتراه  
كلها بماله هذا يكون مشتركا بيننا هذا فاذا كان المشتري لها يكون الشركة  
فيه شركة ملك لبطلان شركة عقد ورجع على شريكه بحصته لانه وكيل  
من جهته ونقد الثمن من مال نفسه والاى وان لم يوكلا صريحا بل قد كان  
ذكر مجرد الشركة فالمشتري فقط لان وقوع المشتري على الشركة بينها حكم  
الوكالة التي تضمنها الشركة فاذا بطلت الشركة بطل ما في صفها ايضا  
بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة وكل من شريكى المفاوضة  
والعنان ان يبيع لا عينا والناس في عقد الشركة الا بصناع وهو  
ان يعطى مالا لرجل ويشترط الربح كله لرب المال وبصا رب لان المضاربة  
هي المشاركة في الربح فقط فتكون دون الشركة فتقتضيها وعن الجح انه  
ليس له ذلك لانها نوع شركة والشئ لا يتضمن مثله والاولا صريح على ما في  
الهداية لان الشركة غير مقصودة في المضاربة وانما المقصود الربح

وليس استاجر ويؤكل بالبيع والشراء ويودع للاعتقاد بينهم في عقد الشركة  
ولا يفرض واحد منها كانه الكاوى القدسي وبده أي يد كل من الشريكين مفاوضة  
او عينا بديا مائة لانه قبض المال باذن المالك لأعلى وجه البذل والوثيقه  
فصار كالوديعه فيقبل قول كل منها فيما يدعيه من الصنيع والدفع لما في  
الكاوى القدسي والشريكان ايمان يقبل قول كل واحد منها على صاحبه فيما  
يدعيه من صناع لئلا مع بينه وكذا امين في الدفع ايضا كما في تنوير  
الابصار حيث قال وهو امين في المال فيقبل قوله في الدفع الى شريكه  
ولو بعد موته انتهى وكل واحد منها ان يشتري بالنسيئة وان كان مال  
الشركة في يده استحسننا وليس لاحد شريكي الفتان رهن عيان من  
مال الشركة بدين من التجارة عليه والارتمان بدين له بخلاف المفاوض  
فان له ان يرهن ويرهن على شريكه فان رهن في العنان متاعا من مال  
الشركة بدين عليها لم يجز وكان حنا منا للرهن ولوارثين بدين لها لم يجز  
على شريكه فان هلك الرهن في يده وفيمته والدين سواء ذهب بحصته  
ويرجع شريكه بحصته على المديون ويرجع المديون بنصف قيمة الرهن على  
المرتبه وان شاء شريك المرتبه ضمن شريكه حصته من الدين لان هلاك  
الرهن في يده كالا ستيفاء وكذا اذا باع أحدها فليس للآخر قبضه  
وللمديون ان يتبع من دفعه فان دفعه اليه برهن حصته القابض  
ولم يبرأ من حصته الآخر وليس لواحد منها ان يخاصم فيما ادانه الآخر بوليه  
والخضومه للذي باع وعليه ولا ان يؤخر دينه فان اخره لم يرض على الآخر  
وكذا لا يمضي امر قرار أحدها بدين في تجارتها على الآخر فان اقر وانكر  
الآخر لزم المقر جميع الدين ان كان هو الذي وليه لان حقوق العقد  
تعلق بالثابت ويكفي كان او مبا شرا وان اقرانها وليا وانكر الآخر  
لزمه نصفه ولو اشترى أحدها شيئا فوجد به عيبا لم يكن للاخر ان  
يرده لان ذلك من حقوق العقد فيرجع على الثابت بخلاف المفاوضة  
جميع ذلك فانه يمضي اقراره على الآخر ويجوز قبض كل من المفاوضين



ما ادانه الاخر او اداناه او وجبها على رجل من غصبا وكفالة او غير ذلك  
او يريد بيع ما اشتراه الاخر وكل منها حقم عن الاخر يطالب بما على صاحبه  
وتقام عليه البينة كذا في فتح القدير وشركة الصنائع والتفصيل عطف  
على شركة عنان وهي ان يشترك جباطان او صباغ وحياط على ان يتقلا  
الاعمال ويكون الكسب بينهما وقال الشافعي لا يجوز لما ذكرناه من اصله  
ان الشركة في الربح تنفي على الشركة في المال ولا مال ههنا قلنا الموق من  
هذا العقد يحصل الربح وهو ممكن بالتوكيل بينهما ولا حاجة الى مال ولا ينشيط  
فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لما لك ورفق قلنا ان المعنى المجوز لهذه الشركة  
وهو حصول الربح لا يتفاوت بتفاوت العمل والمكان ولو شرط العمل  
بضيق والربح اندا جاز في الاستحسان لان ما يأخذه كل واحد  
منها لا يأخذه رجلا لانه ليس رجلا في الحقيقة لان حقيقة الربح انما تكون  
عند اتحاد جلس الربح وما به الاسترباح وهو ههنا مخاف لان رأس المال  
عمل والربح مال فاما يقال له ربح مجازا واذا لم يكن المخوز ربحا حقيقة  
فاما هو بدل عمله والعمل يتقوم بالتقوم فيقدر بقدر ما يقوم به فلا تحرم  
وكل عمل تقبله احدها يلزمها وهذا ظاهر في شركة المفاوضة لضمها  
معنى الكفالة على ما مر وفي العنان استحسان وجهه ان هذه الشركة  
مفتقبة للعنان الاتري ان ما يتقبله كل واحد منها من العمل مضمون على  
الاخر في جري المفاوضة فهي كل منها اي من الشريكين الطلب بالعمل وكل  
منها طلبا لاجر يكون العمل مضمونا عليه وببراء الدافع اي دافع الاجر بالدفع  
الى احدها والكسب بينهما على ما شرطوا وان وصليته على احدها فقط لعدم  
اشتراط المساوات في العمل وشركة الوجوه عطف على شركة الصنائع وهي  
ان يشتركا ولا مال لها على ان يشتربا بوجوهها اي بوجاهتها ولهذا سمي بشركة  
الوجوه لانه لا يشترى بالشيء الا من له وجاهة عند الناس وبيعان  
اي بوجوهها والبيع بينهما على ما شرطوا وقال الشافعي لا يجوز شركة الوجوه  
لما مر من اصله ان الربح عنده فربح ولا مال ههنا قلنا ان الشركة في الربح

مستندة الى العقد لا الى المال على ما بيناه فان شرطها مفاوضة صحت اذا كان  
من اهل الكفالة لانها يمكن تحقيق الكفالة والوكالة في الثمن والمثل فيكون  
ثمن المشتري على كل واحد منها نصفه ويكون المشتري بينهما نصفين ولا بد  
من التلطف بلفظ المفاوضة او ما يقوم مقامه واذا اطلقت لفظ المفاوضة  
كانت عنانا لان المطلق ينصرف اليه لكونه المعناد فيما بين الناس واليه  
اشارة بقوله ومطلقها عنان اي مطلق شركة الوجوه وتنضم شركة الوجوه  
الوكالة اي وكالة كل منها عن الاخر فيما يشترى به لان التصرف على الغير  
لا يجوز الا بوكالة او ولاية ولا ولاية ههنا فتبين الاولى فان شرطها  
مناصفة المشتري او مثالثته فالربح كذا في على المناصفة او المثالثة ونشيط  
الفضل في الربح باطل لان الربح لا يستحق الا بالعمل او بالمال او بالفضل  
فرب المال يستحقه بالمال والمضارب بالعمل والاستناد الذي يلحق العمل على  
التليذ بالنصف مثلا بالضمان لانه ضامن ولا يستحق بما سوى ذلك وفي  
شركة الوجوه انما يستحق بالضمان لا بالمال ولا بالعمل والضمان على قدر  
الملك في المشتري فكان الربح الزائد عليه ربع مالم يضمن فلا يصح اشتراكه  
الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها لان المال في الوجوه  
مضمون على كل واحد من الشريكين واما المال في المضاربة فليس بمضمون  
على المضارب ولا العمل على رب المال بخلاف العنان فانه في معنى المضاربة  
من حيث ان كل واحد يعمل في مال صاحبه كالضارب يعمل في مال  
رب المال فيلحق بها اعترض بان ربع مالم يضمن لو جاز في العنان لشيء  
بالمضاربة لصحت الشركة بالعروض في العنان لكنه لا يجوز ذلك لانه  
مؤديا الربح مالم يضمن على ما تقدم واجيب بان عدم جواز الشركة  
بالعروض في العنان ليس لمجرد تاديه الربح مالم يضمن بل لانه انضم الى  
ذلك جهالة رأس المال والربح عند القسمة حق لو كان العنان بالعروض  
مؤديا الربح مالم يضمن فقط لا غفرنا به لكنه انضم الى ذلك هذه الجملة  
فغناه وليس في المضاربة ما يفوق اغتفاره حق يلحق به في فتح الشركة



قالوا انكار الشركة ففتح وهل يقبل التوفيق ففي اول شركة البرازية وفيه  
روايتان كانت في الوكالة حتى لو قال ما اشترى اليوم فهو بيننا فاشترى  
في اليوم شيئا فهو بيننا وما اشترى بعد اليوم فللمشترى خاصة وهو الصحيح  
والنفقة بالمكان صحيح حتى لو قال احد الشريكين لصاحبه اخرج الى  
خارجي ولا تتجاوز حقلنا وورعته ضمن حصص شريكه والتفريق  
بالنفقة صحيح حتى لو قال لصاحبه لا تتبع بالنسبة صح ولو اشتركا عنانا  
على ان يبيعا نقدا ونسبة ثم نهي احدهما صاحبه عن البيع نسبة صح ثم  
قال في الفصل الثالث وعن الثاني ليس لاحدهما ان يسافر بمال الشركة  
بل اذن الآخر فان سافر فذلك في يده لا ضمان فيما لا حل ولا مؤنة له  
وبضمن ماله حمل ومؤنة في بيان الشركة الفاسدة  
ولا تجوز الشركة فيما لا تصح الوكالة به كالاحتطاب والاحتشاش  
والاصطياد والاستقاء وما جمعه كل واحد منها فله لان هذه الاشياء  
مباحة الاخذ والشركة تقتضي التوكيل على ما مر والتوكيل يقتضي صحة امر  
الموكل وكفاه لا يصح للباحة ولان التوكيل لنا يملكه بدون امر الموكل فلا يصح  
ان يكون قابضا عنه وقال في القدير وعلى هذا الاشتراك في كل  
مباح كاخذ الكلاء واثنان من الجبال كالجوز والبن والفسق وغيرها  
وكذا في نقل الطين وبيع من ارض مباحة او كمين او الملح او النخل  
او الحديد او المعدن او الكنوز الجاهلية وكذا اذا اشتركا على ان يلبنا من  
طين غير مملوك او يطبخا اجرا هذا قبل خلط كل ما جمعه واما بعد الخلط  
ففي قابضين والخلاصة وان اخذاه منفردين وخلطاه وباعاه  
قسم الثمن بينهما على قدر ملكها فان لم يعرف ملك كل واحد منها يصدق كل  
واحد منها الى النصف وفي الزيادة على النصف عليه البنية لان الشركة  
تقتضي الوكالة ولو وكل انسانا بان يخطب له لا يصح التوكيل ويكون  
احط بالخطب لا للتوكيل انني اقول قد ظهر منه انه يصدق بيمينه في  
دعوى الزيادة في الشركة الصحيحة لصحة الوكالة فيها والدليل على ما قلنا

ما ذكره في وكالة الاشياء التوكيل يقبل قوله بيمينه فيما يدعيه الا التوكيل يقبل  
اليمين اذا ادعى بعد موت الموكل انه كان قبضه في حيوة ودفعه اليه  
فانه لا يقبل قوله الا بيمينه كما في الولولي انق وقد استفتت عن هذه  
المسئلة فاجبت بان يصدق بيمينه ولا يطالب بالبنية في دعوى الزيادة  
بعد كون الشركة صحيحة مستدلا بما ذكرناه عن الاشياء وان اعان الآخر  
بان قلعه احدها وجمعه الاخر او قلعه وجمعه وحمله الاخر فله اجر مثله  
لانه استوفى منفعة بعقد فاسد لا يزداد على نصف من المأخوذ اي  
قيمته والمراد ثمنه بعد البيع عند ابي يوسف لانه قد رضى بنصف المجموع في  
الابتداء وان كان المجموع مجهولا في الحال لكنه على عينة ان يصير معلوما  
عند الجمع فاذا كان راضيا في الابتداء بنصف المجموع وقد فسد العقد  
كان راضيا بنصف قيمته في الانتهاء فلا يجاوز نصفه لانه يعتبر رضاه  
في اسقاط حقه عن مطالبة الزيادة خلافا لما قال يجب الاجر بالغنا  
ما بلغ لانه يمكن بالتقدير بنصف قيمة المجموع لانه مجهول جهالة فاحتماله جديدا  
وقدر حيث لا يدري اي نوع من الخبث يعيبان واي قدر منه يجعان فاذا  
لم يمكن التقدير لا يمكن ان يقال ان المعين رضى بنصف المسمى من الخبثا وغيره  
لان الرضاء بالمجهول لا يتحقق فيجب الاجر بالغنا ما بلغ الا ترى انه لو اعانته  
عليه فلم يعيبا شيئا كان له الاجر بالغنا ما بلغ فهنا اولي لانها احصاها  
وما اخذاه معا فلها نصفان لا ستوانها في سبب الاستحقاق وان كان  
لاحداهما بقل وللآخر راوية وهي في الاصل بعير اسقا لانه يروي الماء  
ثم استعمل في الزادة التي تكون من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما لتسع  
وهو المراد ههنا واستحقاق احدها فالكتب له اي لمن استحق سواء كان صاحب  
بقل او صاحب راوية وللآخر اجر مثل ماله ان كان ماله بقل فله اجر مثل  
بقله وان كان راوية فله اجر مثل راوية وانما استحق لاجر المثل لما مر من ان  
العمال استوفى منفعة بعقد فاسد والبرج في الشركة الفاسدة  
على قدر المال وبيطل شرط الفضل لان البرج فيه تابع للمال لعنا والعقد



فتبطل بعده فان قيل قد تقدم ان الربح تابع للعقد عندنا لا للمال وانما يتبع  
 للمال عند الشافعي لجيب بان تابع للعقد اذا كان العقد موجودا وهما قد  
 فتد فلم يوجد فيكون تابع للمال لانه شرط العقد والحكم يضاف الى  
 الشرط اذا لم تصلح العلة للاضافة اليها وبطل الشركة اي شركة العقد  
 بموت احدها والحاقه مرتدا ان حكم به اي بالخلاف لان الشركة تنقضي الوكالة  
 البتة على ما مر والوكالة تبطل بموت المؤكل وكفاه وجنونه سواء علم الوكيل  
 بموته وكفاه وجنونه او لم يعلم لانه عزل حكى فكذا لا يبطل الشركة بها ايضا  
 فان قيل ان الوكالة لما ثبتت في ضمن الشركة كانت تابعة لها ولا يلزم من  
 بطلان التابع بطلان المبتوع اجيب بان الوكالة تابعة للشركة من حيثانها  
 شرطها ومن البتة ان الشروط لا يتغيرون الشرط بل يبطل بطلانه بالقبول  
 بل توقف على علمه بخلاف ما اذا لم يمت لكن فسخ احدها الشركة بینه وبين  
 شريكه ولم يعلم شريكه فانه لا يفسخ الشركة ما لم يعلم صاحبه فسخه لانه  
 فسخ فهدى ثم اذا علم شريكه فسخه فان كان راس مال الشركة دراهم او دينار  
 افسخ الشركة وان كان عروضا وقت الفسخ لا رواية فيه عن اصحابنا  
 في الشركة انما الرواية في المضاربة ذكر الطحاوي انها لا تنفسخ كالمضاربة  
 وعامة المشايخ فرقوا بينها وقالوا يجوز فسخ الشركة وان كان للمال عروضا  
 بخلاف المضاربة كذا في الخلاصة وقال فيه ايضا انكار الشركة فسخ  
 لموت احدها فاذا انكر احدها فلا يثبت الا بالبنية فلو ادعى رجل على رجل  
 انه يشركه فانكر المدعى عليه ذلك والمال في يد المنكر فاقام المدعى  
 البينة فشهد الشهود انه معاوضة وان هذا المال الذي في يده من  
 شركتها او قالوا هو بينها نصفان او لم يقولوا ذلك ولكن شهدوا انه  
 معاوضة فانه يقضى للمدعى بنصفه في الصورتين اما في الصورة  
 الاولى والثانية فظاهر لان المعاوضة تقتضي المساوات في المال  
 واما في الثالثة اعني اذا شهدوا انه معاوضة ولم يزيدوا على ذلك قال  
 الامام السرخسي هذا الاول سواء يقضى بالمال بينها لانهم قالوا انه معاوضة

وقضية المعاوضة المساوات في المال واذا قضى فيها فلو ان المدعى عليه اقام البينة  
 على ان المال له ميراث او هبة او صدقة من غير المقضى له ان كان شهود  
 المدعى الاول شهدوا انه معاوضة وان المال الذي في يده من شركتها  
 او شهدوا انه معاوضة وان المال الذي في يده بينها نصفان لا يقبل  
 بينة المدعى عليه على الميراث والهبة والصدقة وان كان شهود المال  
 الاول شهدوا انه معاوضة ولم يزيدوا على ذلك ذكر شمس الاية الشرح  
 فيه خلافا وقال على قول ابو يوسف لا تقبل بينة المقضى عليه وعلى قول  
 محمد في هذا الوجه تقبل وفي الوجهين الاولين لا تقبل ولان  
 المدعى عليه ادعى عينا انه له خاصة وهب شريكه منه حصته واقام  
 البينة على الهبة والقبض قبلت ببنية لانه في هذا تقرير القضا الاول  
 وازامات احد المتفاوضين والمال في يد الباني منها فادعى ورثة  
 الميت المعاوضة وحججوا بذكر الورثة البينة ان اباهم كان شريكه  
 شركة معاوضة لا يقضى لهم بشئ مائة يد لكي الا ان يقيموا البينة  
 انه من شركة ابيهم او يقيموا البينة ان المال كان في يد الميت في حق  
 قبلت بينة الوارث ولو كان المال في يد الورثة وهم يجحدون الشركة  
 فاقام الحي البينة على شركة المعاوضة واقام الورثة بينة ان اباهم مات  
 وترك هذا ميراثا من غير شركة بينها لا تقبل بينة الورثة ويقضى بنصف  
 المال في قول الجرح وفي قول محمد تقبل بينة الوارث على الميراث كذا في  
 شركة قاصين وان وقال في النوار من احد الشريكين مطبقا وعل  
 اخر ورجح او حذر قال ابو نصر ما عمل الى اطلاق الجحون فعلى ما شرطه  
 وما عمل بعده يكون على العامل لان الشركة تنفسخ باطرافه كالموت  
 فيكون العامل بعده كاتفاص مال الجحون فيضمن له حصته من المال  
 وما ربح من حصته بنفسه بطيب له وما ربح من حصته الجحون بنصف  
 به كحصوله بسبب خبث وهو الغصب ولا يربح اي لا يؤدي احدها زكاة مال  
 الاخر بل اذا نزل ان اداء الزكاة ليس من جحش التجارة فلا بد من الاذن



فان اذن كل لصاحبه قاريا معا ضمن كل حصته صاحبه عند ابي ح علم ادا صاحبه  
 اولم يعلم وان اديا متفقا ضمن الثاني علم باء الاول اولم يعلم وقال لا يضمن  
 ان لم يعلم في الوجهين وعلى هذا الحد فالما مور باء الزكاة اذا تصدق  
 على الفقير بعد ما ادى الامر بنفسه لها انه ما مور بالتبليك من الفقير وقد اتي  
 به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التبليك لا وقوعه زكاة لتعلقه  
 بنيه الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالما مور ببيع دم الاحصاء  
 اذا نجح بعد ما زال الاحصاء ورجح الامر لم يضمن المما مور علم اول ولا يبيح  
 انه ما مور باء الزكاة والمؤدى لم يقع زكاة فصار مخالفا وهذا لان  
 المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر لا يلتزم الفقر  
 الا لدفع ضرر بقاء الواجب في ذمته وهذا المقصود حصل باءاته وعري  
 اداء المما مور عنه فصار معزولا علم اولم يعلم لانه عن حكمي اعترض عليه باءاته  
 بشكل الوكيل بقضاء الدين فان هناك اذا فحق الموكل بنفسه ثم فحق الوكيل  
 فان علم باء الموكل فهو ضامن وان لم يعلم لم يضمن شيئا فقد فرق هناك  
 بين العلم وعدمه مع انه حصل العزل للحكمي هناك ايضا باء الموكل واجب  
 بان الوكيل بقضاء الدين ما مور بان يجعل المؤدى مضمونا على القابض  
 على ما هو الاصل في قضاء الديون لان الديون تقضى بامثالها وذلك  
 يتصور بعد اداء الموكل فلم يكن اداءه موجبا عزل الوكيل حكما بخلاف ما نحن فيه  
 لان الوكيل فيما نحن فيه ليس ما مور بجعل المؤدى مضمونا على القابض  
 وهو الفقير لان الصدقة لا تضمن توضع هذا الفرق ان هناك لو لم يوجب  
 الضمان على الوكيل بقضاء الدين لجهله باء الموكل لا يلحق الموكل فيه ضرر  
 لانه يتمكن من استرداد القدر بالموكل لانه لا يتمكن من استرداد الصدقة  
 من الفقير ولا تقينه والضرر مدفوع فهذا وجب الضمان بكل حال وانما  
 مسئلة دم الاحصاء فقد قيل انها على الخلاف المذكور ايضا فلا تكون  
 مقيسا عليها وعلى تقدير تسليم ان المما مور ببيعة لا يضمن بالاتفاق لكن الفرق  
 بينها ان دم الاحصاء ليس بواجب البتة لانه لو صبر الى ان يزول الاحصاء

لم يطالب بدم الاحصاء فلم يكن امرا مقصودا فلم يكن ان يقال ان المقصود حصل  
 بفعل المحصر قبل فعل المما مور فعري فعل المما مور عن المقصود بخلاف اداء الزكاة  
 فانه واجب فكان اسقاط الواجب امرا مقصودا وقد حصل هذا المقصود  
 باء الامر نفسه فعري فعل المما مور عن المقصود فنضمن ثم ما ذكره المص  
 في تقرير مذهب الامامين بقوله وقال لا يضمن هو المذكور في الهداية  
 والكنز وقال في فتح القدير هكذا ذكره في كتاب الزكاة من المبسوط  
 ونقل الولولي ان في بعض المواضع لا يضمن عندها وان علم باء المالك  
 ويضمن في الزيادات الغنابلي ان عندها لا يضمن علم باءاته اولم يعلم وقال  
 وهو الصحيح عندها فان اذن احد المتفاوئين لشريكه ان يشتري اقل  
 ليطاها كفعل من له اى للشريك الذي اشتراها خاصة لان من ضرورة  
 حل الوطى اختصاصه بالملك اذ لو وقع مشترك كجيم عليه الوطى وهل  
 يلزمه الا اذن صريحا او كيفية سكوت الشريك ففي شرح المنظومة لابن  
 الشحنة احد الشريكين شركة مفاوضة اذا قال لصاحبه انا اريد ان اشتري  
 هذه الجارية لنفسى فشئت شريكه فاشترىها لا يكون له مال يقل شريكه  
 نعم انتهى فعلم منه ان السكوت لا يكفي وهل يكفي في شركة الغنابلي في  
 الاستنباء انه يكفيه لكن المصريح في العارية والفصولين انه لا يكفيه كما  
 في المفاوضة وكذا المصريح في شركة الخلاصة والبرازية ان السكوت  
 لا يكفي فيها بل شئ على المشتري ويؤخذ كل ثمنها عند ابي ح وقال لا يضمن حصه  
 شريكه لان الشراء وقع للماذون له خاصة لا اختصاص المالك له على ما ذكرنا  
 فكان الثمن واجبا عليه خاصة وقد اراه من مال الشركة فيرجع عليه  
 بحصته كما اذا اشترى طعاما او كسوة لاهله وادى ثمنه من مال الشركة  
 ولا يبيع ان الشراء وقع على الشركة وادى الثمن من مال الشركة فلا يرجع عليه  
 صاحبه بشئ كما لو اشتراها بغير اذن شريكه وادى ثمنه من مال الشركة  
 وهذا لان مقتضى اتفاقا وضة ان يقع كل ما اشتراه الشريكان مشترك بينهما  
 غير المستثنيات كالطعام والكسوة على ما مر وشراء الجارية ليس بمشتري فيقع



فيقع مشتركاً لأنها لا يمكن تغيير مقتضى الشركة مع بقائها وتكون حلاً لا للمشتري  
 لا لوقوف الشراء له خاصة بل لأن المشتري يملك نصيباً مشتركاً بعد الشراء  
 بتمليك من جهته وهذا التملك يثبت في ضمن الأذن بالوطى اذ مع وقوع  
 الشراء على الشركة لا يحل له الوطى إلا بعد التملك بنصيبه منه بطريق  
 الهبة اقتضاء فكانه قال اشتراة على الشركة ثم تملك نصيباً بالهبة لأن هبة  
 المشاع فيما لا ينقسم جائزة وبكاريه ما لا ينقسم اعترض هنا بوجهين أحدهما  
 أن من قال اعتق عبدك عتي ولم يذكر المال ففعل لا يصير هبة عند أبي ح  
 ومحمد والفقهاء يقع عن المأمور لا انتفاء القبض الذي هو شرط الهبة فكيف  
 صار هبة فيما نحن فيه والثاني أن من قال لعيزه اسلمت لك وطى هذه بكارية  
 لا يصير ملكاً للمخاطب حكماً للهبة بالاحلال فكيف يثبت الملك في نصيب المشتري  
 من الكارية بالهبة حكماً للأذن بالوطى لجيب عن الأول أن ذلك إنما لا يصير  
 هبة لا انتفاء القبض الذي هو شرطها وما نحن فيه ليس كذلك لأنه يقبض  
 بعد الشراء على الشركة وهو وكيل ثم يقبضه لنفسه وعن الثاني بأن الملك  
 إنما يثبت في ذلك كونه قصداً وفيما نحن فيه يثبت في ضمن الأذن  
 بالوطى لا قصداً والشئ قد يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً **كتاب الوقف**  
 قال في المصباح وقت الدابة تقف وقفاً ووقفاً سكنت ووقفها أنا  
 يتعدى ولا يتعدى وقت الدار وقفاً حبسها في سبيل الله تعالى وشؤ  
 موقوف ووقف أيضاً تسمية له بالمصدر والجمع أوقاف مثل توب وأتواب  
 ووقف الرجل عن الشئ منفعته عنه وأوقف الدار والدابة بالآل لقلة  
 تميم وانكرها الأصمعي انتهى هذا معناه في ألفه وفي اصطلاح الشرع  
 ما أشار إليه بقوله هو حبس العين على ملك الوقف والتصدق بالمنفعة  
 كالعادية هكذا عرفه أبو ح قالوا مقتضاه أن لا يصح الوقف عنده لأنه قال  
 والمصدق والتصدق بالمنفعة والتصدق بالمعدوم لا يصح وقال في المبسوط  
 وأما أبو ح فكان لا يجوز الوقف وقال في قاضيان في فتاواه ويظهر  
 هذا اللفظ أخذ بعض الناس فقال عند أبي ح لا يجوز الوقف وليس كما ظن بل

هو جائز عند الكل إلا أن عند أبي يوسف ومحمد إذا صح الوقف يزول عن  
 ملك الوقف عند أبي يوسف يزول بمجرد الوقف ولا يجوز بيعه ولومات  
 لا يورث عنه وعند محمد لا يزول عن ملك الوقف إلا بالتسليم إلى المولى  
 أو إلى الموقوف عليه وعند أبي ح يجوز الوقف جواز الإعارة بصرف المنفعة  
 إلى جهة الوقف ويبقى العين على ملك الوقف له أن يرجع عنه ويجوز بيعه  
 وإن مات يورث عنه ولا يلزم عنده إلا بطريقين أحدهما قضاء القاضي  
 يلزمه لأنه مجتهد فيه والثاني أن يخرج مجزئ الوصية فيقول وصيت  
 بفلانة وأرى هذه أو بفلانة أرض هذه أو يقول جعلت هذه الدار وقفاً  
 فتصدقوا بفلانة على المساكين وكذا لو وصى بأن يوقف بحوز من الثلث في  
 قولهم وعندهما الوقف لا يلزم بغير هذه الكلفات والتاس لم يأخذوا بقول  
 أبي ح انتهى وهذا نيد في ما قالوا أن مقتضى التعريف المذكور أن لا يصح الوقف  
 عنده بناء على أن تصدق بالمنفعة المعدومة لا يصح وهذا لأنه لما كان  
 جوازه عنده جواز الإعارة صح تملك منفعة كانه في الإعارة لأنها  
 تملك بالمنفعة المعدومة وقت الإعارة وفي الخلاصة عن شرح الطحاوي  
 أن الوقف في قول أبي ح على ثلثة أوجه في وجه لا يجوز وهو ما إذا وقف  
 داره أو أرضه في صحة فانه لا يجوز وإن ذكر شرط الصحة وفي وجه  
 يجوز وهو ما إذا وقف في حيوة وجعله وصية بعد وفاته فانه يجوز  
 من ثلثة ماله وفي وجه لا يجوز في ظاهر الرواية وهو ما إذا وقف في  
 مرض موته فهو كوقوف في حالة الصحة وروى الطحاوي عن أبي ح أنه  
 يجوز كالوصية بعد وفاته انتهى مراده بالجواز وعدمه في الوجوه  
 الثلاثة وعدمه على ما ذكرناه من قاضيان وبه صرح في الكفاية بقى أن  
 الوقف في الوجه الأول لا يلزم إلا بأحد الطريقين المذكورين وفي  
 الوجه الثاني يلزم بطريق الوصية والوجه الثالث كالوجه الأول في ظاهر  
 الرواية وفي رواية الطحاوي عنه مثل الوجه الثاني وفي الهداية صح ظاهر  
 الرواية حيث قال في الصحيح أنه لا يلزم عند أبي ح وعندنا يلزم إلا أنه يعبر من



الثالث والوقف في الصحة من جميع المال واستدلال بوج على عدم لزومه بدون  
 أحد الشرطين المذكورين بما روي مرفوعا عن النبي عم انه قال لا حبس عن فرائض  
 الله تعالى اي لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القسمة بين الورثة وبما روي  
 عن شريح انه جاء محمد بن ببيع الجبسين وفي المصباح الجبسين يستعمل في كل  
 موقوف فالاول يدل على انه لا يزول عن ملك الوقف والثاني يدل على ان  
 لزومه كان في شريعة من قبلنا وان شريفنا نسخة لذلك فلا يزول  
 عن ملكه بجعله وقفا ولانه لو لم يبق في ملك الوقف لما جاز الانتفاع به  
 ذراعة وسكنى وغير ذلك من التصرف فيه بصرف غلاتها الى مصارفها  
 ونصب القيم الا انه يملك منافعه بالتصدق كتمليك العارضة وانما التصرف الى ما  
 ذكرنا من مذهبي الجح بقوله فلا يلزم ولا يزول ملكه الا ان يحكم بحاكم  
 حين حكم الحاكم يزول بالحكم عن ملكه لا الى مالك وطريق الحكم على ما في قاضينا  
 وغيره ان يسلم الوقف ما وقفه الى المتولي ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه  
 بعبارة عدم اللزوم فيختصمان الى القاضي فينقض القاضي باللزوم هذا في  
 القاضي واذا حكم رجل بحكم بينها بلزوم الوقف فاختلفوا فيه فقه قاضينا  
 والخاصة والصحيح انه يحكم لا يرتفع الخلاف وللقاض ان يبطله قال  
 في الحاوي القدسي واذا جعل ارضه اوداره وقفا على الفقراء او سائر  
 وجوه البر فعند الجح ان جعلها وقفا حال حيوة ولم يجعل وصية بعد  
 وفاته فانه يكون هذا الوقف صحيحا في حق التصديق بالقبلة وبالسكنى  
 في الدار الى حين وفاته ويكون رقبته الارض باقية على ملكه حتى يجوز له  
 بيعها وسائر تصرفات الملك فيها واذا مات يكون ميراثا عنه وهذا معنى  
 قول القائل ان الوقف لا يجوز عند الجح لان مثل هذا الوقف لا يحكم له عنده  
 سوى المنذ بتصدق قلته ومنافعه واذا جازت الورثة هذا النوع من  
 الوقف ليس جازا مؤبدا بحيث لا يتطرق اليه البطلان بعده ابدا والافلو  
 واما اذا وقف في حال حيوة واوصى به بعد وفاته لا خلاف في جواز كنه  
 فيطرح ان يخرج من الثلث يجوز من الكل وان لم يخرج من الثلث يجوز الوقف بقدر

الثالث ويبقى البتة الى ان يظهر له مال الحزب في الورثة فان لم يظهر له مال الحزب  
 ولم يجر الورثة تقسم القلة بينهم الثلث للوقف والثلثان للورثة واذا وقف في  
 حرضه واوصوه فهو وحال الصحة سواء انتى ثم هل يكون القضاء به على  
 الواقف قضاء على الناس كافة اولا وفيه خلاف حكى عن شمس الائمة  
 الكلواني والقاضي الامام السعدي انه يكون قضاء على الناس كافة حتى  
 لو ادعى المتولي ارضا في يد انسان انها وقف على جهة كذا واثبت الوقفية  
 بالبينة وفقى بها على ذي اليد ثم ادعى رجل هذه الضيقة لنفسه  
 لا تسمع دعواه والحقا هذا ان الامان بالقضاء بحرية الاصل فان الحكم  
 بها حكم على الناس كافة وذكر ابو الليث في فتاواه انه لا يكون قضاء  
 على الناس كافة حتى لو ادعى رجل لنفسه تسمع وبه اخذ الصمد الشهيد  
 والحقا بالقضاء بالملك واليه مال قاضيان حيث قال في فتاواه  
 في باب ما يبطل دعوى المذعي ارضه في يد رجل ادعى رجل انها وقف  
 وبين شرائط الوقف وقضى القاضي بالوقف ثم جاء الحزب وادعى انه ملكه  
 قالوا تقبل بينة المدعي لان القضاء بالوقف بمنزلة استحقاق الملك وليس  
 بتجريد الا ترى انه لو جمع بين وقف وملك وباعها صفقة جازع الملك  
 ولو جمع بين حرم عبد فباعها صفقة واحدة لا يجوز بيع العبد دل  
 ان القضاء بالوقف بمنزلة القضاء بالملك وفي الملك الملك القضاء بقصر  
 على المكفوق عليه وعلى من تلقى الملك منه ولا يقدر الى الغير فذلك في  
 الوقف انتى وعزاه في الخلاصة الى الفتاوى الصغرى ثم قال بخلاف العبد  
 اذا ادعى العتق على انسان وفقى القاضي بالعتق ثم ادعى رجل ان هذا العبد  
 ملكه لا تسمع لان القضاء بالعتق قضاء على جميع الناس بخلاف الوقف  
 وفي الجران القضاء بالوقف ليس قضاء على كافة على المعتمد فتسمع  
 الدعوى من غير المكفوق عليه واما القضاء بالحرية فقضاء على كافة فلا تسمع  
 الدعوى بعده بالملك لاحد ولا فرق بين الحرية الاصلية والعارضة  
 بالاعتاق ثم قال نقل عن الفتاوى الصغرى اذا وفق القاضي لاسان بنكاح



امراءه او نسب او بولاء عتاقة ثم ادعاه الآخر لا تسمع فبطل هذا القضاء الذي  
يكون على الكافة في اربعة اشياء انتهى بفكرية والنكاح والنسب وولاء العتاقة  
وهل يشترط الدعوى في الشهادة على الوقف او لا فيه ايضا خلاف قيل لا  
وقيل نعم وفي العادي ان الدعوى ليس بشرط لسماح البنية على الوقف  
لان الوقف حق الله تعالى وهو التصديق بالغلة فلا يشترط فيه الدعوى  
كالشهادة على الطلاق وعتق الامة الا انه اذا كان الموقوف عليه مخصوصا  
ولم يدع لا يعطى من الغلة شيئا ويصرف جميع الغلة الى الفقراء لان الشهادة  
قبلت بحق الفقراء فلا يظهر حكمها الا في حقهم وقيل ينبغي ان يكون الجواب  
على التفضيل ان كان الوقف على قوم باعيانهم لا تقبل البنية بدون الدعوى  
عند الكل وان كان على الفقراء او على المسجد عندها تقبل وعند الجح لا تقبل  
ذكر رشيد الدين هذا التفضيل وقال هكذا فضله الامام الفضلي وهو المختار  
وهل تقبل شهادة الموقوف عليه في اصل الوقف وفيه تفضيل في الاسماء  
اذا شهد اثنان ان رجلا جعل ارضه وقفا عليها او على ولديها او على ولد احدهما  
او على نسائها او نساء احدهما او على اهل بيتها وعلى قوم آخرين او على قرابته  
وهما من قرابته او على نسكه وهما من نسكه فالشهادة باطلة ولو شهد ابانه  
جعلها وقفا على الفقراء والمساكين وعلى فقراء جيرانه وهما من فقراء الجيران  
جازت شهادتهما والفرق بين فقراء القرابة وفقراء الجيران ان القرابة لا تزول  
ولا ينقطع والجيران ينقطع بالتحول قبل او بعقله بموته بان يقول اقامت  
فقد وقفت داري هذه او ارضي هذه او يقول وصيت غلة داري هذه  
قال في مختصر القندوري لا يزول ملك الوقف الا ان يحكم به الحاكم او بعقله  
بموته وقال في الهداية وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في الجهد فيه  
واما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه تصدق بمناقبه  
ما بدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم ان يوصي له ما حصل له اذا علق  
الوقف بموته اختلف المتأخر فيه على قول الجح في لزوم الوقف وعدم لزومه  
فيلزم ان يزول الملك بالتعلق بالموت لانه وقت خروج الاملاك عن ملكه

فالتعليق به بدل على ان مراده الخروج عن ملكه وقيل لا يلزم ولا يزول عن ملكه  
وصححه صاحب الهداية على ما ترى واليه اشار المصنف بصفة التبريق وهذا  
لان الوقف تصديق بالغلة وهو لا يستدعي زوال اصل الملك ولا انه  
تصدق بالغلة دائما ولا يمكن التصديق بها على الدوام الا اذا بقي اصل  
الموقوف على ملكه الا انه تصدق بمناقبه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية  
بالمنافع فيلزم لزوم الوصية وحاصل هذا القول انه وصية لازمة  
لكن لم يخرج عن ملكه فلا يتصرف فيه ببيع ويحرم بعد موته لما فيه من ابطال  
الوصية وله ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته لاقبله  
اقول هذا الخلاف مبني على الخلاف في ان تعليق الوقف بالشرط هل يجوز  
اولا يجوز قال في الخلاصة والبرازية لو قال ان مت من مرضي هذا فارضى  
هذه وقف فبراء من مرضه وباع ارضه جاز وان مات من مرضه هذا  
لا يكون وقفا لان تعليق الوقف بالشرط لا يصح انتهى وفي فتح القدير  
وفي شروط الوقف ان يكون من غير معلق بشرط ولو قال ان قدم ولي  
فداري صدقة موقوفة على المساكين فجاء ولده لا تصير وقفا انتهى وفي  
الحانية لو قال اذا جاء غدا فارض صدقة موقوفة او قال اذ ملكك هذه  
الارض فني صدقة موقوفة لا يجوز لانه تعليق والوقف لا يحتمل التعليق  
انتهى وفي القهقولي عن الوقف ما لا يصح تعليقه بالشرط ولم يقيد  
برواية وقيد في العادي برواية حيث قال فيه وما لا يصح تعليقه  
بالشرط الوقف في رواية فظهر ان فيه روايتين وذكر في الخلاصة  
نقل عن الامام السرخسي ان تعليق الوقف بالشرط صحيح وقال هلال  
كلاهما باطل فمن ذهب الى جواز تعليق الوقف بالشرط حكم بلزوم الوقف  
وزوال الملك فيما نحن فيه ومن ذهب الى عدم جوازه حكم بعدم لزومه وقفا  
ويلزم وصية بعد موته كسائر الوصايا هذا بخلاف ما لو قال اقامت  
فاجعلوا ارضي وقفا فانه يصح وقفا كما لو قال ان دخلت الدار فاجعل ارضي  
وقفا فانه يصح وقفا بالانفاق على ما صرح في الخلاصة والبرازية وعلوها



بانه نفيلق التوكيل لا تقيلق الوقف نفسه وانما لا يصح نفيلق الوقف بالشرط  
لان الوقف بمنزلة تعليق المنفعة من الموقوف عليه والتعليكات غير الوصية  
لا تتعلق بالخطر ولهذا جزم محمد في السير الكبير ان الوقف اذا اضيف الى ما بعد  
الموت يكون باطلا عند الجرح وانما لزم بطريق الوصية وفي الزبلي لو علقت  
الوقف بموته بان قال اذا مت فقدت دارى على كذا ثم مات صح ولزم  
اذا خرج من الثلث لان الوصية بالمعدوم جائزة كالوصية بالمنافع ويكون ملك  
الميت باقيا فيه حكما فيصدق عنه وانما اذا لم يخرج من الثلث يجوز بقصد  
الثلث ويبقى الباقي الى ان يظهر له مال اخر او تجزى الورثة فان لم يظهر له مال  
اخر ولا تجزى الورثة تقسم الغلة بينها اثلاثا ثلثه للوقف وثلثاه للورثة ولو علقت  
بالموت وهو مريض عرض الموت فكذا لك الحكم لان الوصية لا تختلف بين ان  
تكون في الصحة او في المرض ولو تجزى الوقف في مرضه فهو بمنزلة تعليق  
بالموت فيا ذكره الطحاوي والصحيح انه بمنزلة المنجزة في الصحة عند الجرح فلا يلزم  
عنده ويلزم عندها من الثلث انفق وقد ذكرنا في اول الباب ان ما صححه  
في الوقف في مرضه بخلافه هو ظاهر الرواية وعندها هو اي الوقف حيس  
العين على ملك الله تعالى على وجه يعود منفعته الى العباد كذا في الهداية  
واعترض بان ملك الله تعالى في الاشياء لم يزل قط ولا يزال فلا معنى  
للحيس على ملكه عندها لانه عند الكل كذا لان اجيب بان معناه حيسه على  
ملكه خالصا عن حق العباد وبحيث لا يقدر فيه التصرف كيف يشاء كسائر  
املاكه فيلزم اي الوقف ويرزول ملكه اي لا الى مالك غير الله بل الله تعالى  
خالصا عن حق العباد من غير حجة الى القضاء باللزوم او الى الاخراج مخرج  
الوصية بالنفيلق بالموت على ما هو عند الجرح على ما تقدم لها قوله ثم تعرض  
حين اراد ان يصدق بارض له تعالى مع تصديق باصلها لا ببيع ولا يورث  
ولا يوهب ولا ان الحاجة ما سه الى ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه اليه على  
الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى وله نظير  
في الشرع كالسجود ونحوه فانه جعل لله تعالى خالصا له واجيب عنه من

طرف الجرح بان المسجد جعل خالصا لله تعالى حتى لا يجوز الانشاع به اطلاق  
بخلاف غيره فانه لم ينقطع حق العبد عنه بالكلية حتى يجوز الانشاع به من  
وجه فلم يصح خالصا لله وفي الاساقف قولها هو قول عامة العلماء وهو الصحيح  
ثم ساق دليلها وذكر الجواب عن دليل الجرح على ما ينبغي مجرد القول اي بقوله  
وقفته عند ابى يوسف وهو قول الشافعي ايضا لانه اسقاط الملك بمنزلة  
الاغناق فيصح بدون القضاء او النفيلق بالموت او التسليم الى المتولى ومنها ما  
اخذوا قوله وعند محمد لا يرزول مجرد القول ما لم يسيله الى متولى لانه لا يزال  
من ملكه الى ملك الله تعالى والتعليك من الله تعالى لا يتصور وقصد الاستفتاء  
تعالى وهو مالك الاشياء كلها فلا بد من التسليم الى عبد خالصا لله تعالى  
فتزول منزلة الصدقة واعلم ان جوار الوقف وصحته يتوقف على شروط  
مها كون الواقف خراعا قلا بالغا حتى لا يصح وقف العبد والمجنون والقصي  
كسائر البزعات ومها كونه ما كذا وقت الوقف حتى لو غصب ارضا فوقفها  
ثم اشتراها من مالكها ودفع ثمنها اليه او صالح على مال دفعه اليه لا يكون  
وقفا لانه انما ملكها بعد ان وقفها هذا على تقدير انه هو الواقف اما لو وقف  
صبيعة غيره على جهة قبيل ذ لك الغير فاجازة جاز الوقف بشرط الحكم  
والتسليم وعدمه على الخلاف السابق بينهم وهذا هو المراد بجواز وقف الفقولي  
ولو اشترى ارضا ببيع جائزا ووقفها قبل القبض ونقد الثمن فالامر موقوف  
فان ادعى الثمن وقبضها فالوقف جائز على ما نقله في التنا نارا خاينة  
عن وقف هلال وفي جامع الجوامع وبه نأخذ وفي المحيط وان مات  
المشتري ولم يترك ما لا يباع الارض لديه ويبطل الوقف قال الفقيه  
ابو الليث وبه نأخذ وهذا لانه وجد الملك حين وقف بالشرع الصحيح فصح  
وقفه ولو اشترى دارا ووقفها ثم استحق ولجاز لم يجز الا في رواية  
ولو ضمن فيها جاز ملكها وعن الجرح يصح اذا جعلها بحال لا يستردها المستحق  
ومها القبض والا فراز لما في مشتمل الاحكام قال الشيخ محمد بن الفضل الوقف  
على ثلثة اوجه اما ان يكون في الصحة او في المرض او بعد الموت فاما ان



في الصحة فالقبض والافراز يكون شرطا لصحته كالبهية وما كان بعد الموت  
فالقبض والافراز ليس بشرط لصحته لانه وضية وما كان في حال المرض  
فحكمه حكم الوقف في الصحة وان كان يقدر من الثلث كالبهية في المرض يقدر  
من الثلث ويشترط فيها ما يشترط في البهية من القبض والافراز انقوصها  
كونه غير مجبور عليه لسفه اودين حق لو حج عليه ووقف ارضه له او داره له  
لا يجوز كذا اطلقه الحنفية وقال في فتح القدير وينبغي ان اذا وقفها في  
الحج للسفه على نفسه ثم كسبه لا تنقطع ان يصح على قول ابو يوسف وهو الصحيح  
عند المحققين وعند الكل اذا حكم به حاكم واما عدم تعليق حق الفيرك الرهن  
والاجارة فليس بشرط صحيح وقف المستاجر والمهون ولا يبطل عقد  
الاجارة والرهن فاذا مضى مدة الاجارة واقتك الرهن يعود الى ما قبله وقفا  
له من الجهات ولومات قبل الافكاك ولم يترك وفاء بيع الرهن للدين  
ويبطل الوقف ومنها ان لا يكون مخترا نجيا والشرط فانه لو وقف ارضه او داره  
وشترط لنفسه النجاء لا يصح الوقف على قول محمد واختاره هذان سوا ذلك  
وقت النجاء معلوما او مجهولا وقال ابو يوسف ان بين النجاء وقتا معلوما  
كثلاثة ايام مثلا يجوز الوقف والشرط معا كانه في البيع وان كان الوقت مجهولا  
لا يجوز وقال ابو جعفر ينبغي ان يجوز الوقف ويبطل الشرط وقال ابو يوسف  
بمخالفة السمي الوقف جائز والشرط باطل على كل حال معلوما كان الوقت  
او مجهولا ومنها كونه زاملا حتى لا يصح وقف امرئ ان قتل اومات على ربه  
وان اسلم صح ويبطل وقف المسلم ان ارتد ويصير ميراثا سولا قتل اومات  
على ربه او ما دالي الاسلام الا ان اعاد الوقف بعد عوده الى الاسلام  
كذا في فتح القدير والحنابلة عن الحنفية واما كونه مسلما فليس بشرط حق  
صح وقف الذي كمن شرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على اولاده  
او على الفقراء او على فقراء اهل الذمة فانه جائز وعلى تقدير اطلاق الفقراء  
عن فقراء اهل الذمة يجوز الصرف الى كل فقير مسلم او كافر وهذا لا ينقدق  
على فقراء اهل الذمة وفقراء المسلم قربة عندنا وعندهم بخلاف ما لو وقف على

بيعة وكينسها فانه لا يجوز ويكون ميراثا لانه ليس بقربة عندنا وعندهم بخلاف ما لو  
وقف على الحج والعمرة فانه ليس بقربة عندهم فلا يجوز واما لو وقف على مسجد  
بيت المقدس فانه يصح كونه قربة عندنا وعندهم وفي الكاوي المقدسي  
وقف المجوسى على بيت النار واليهودى والنصارى على البيعة والكنيسة باطل  
اذا كان في عهد الاسلام وما كان في عهد النجاشية مختلف فيه والاصح انه  
اذا دخل في عهد الذمة لا يقر من انقوص في الاسعار بدخل تحت اهل الذمة  
فقراء اليهود والنصارى والمجوسى لان الكفر كلهم ملته واحدة ومنها ان لا يكون  
الوقف موقفا حتى لو وقف داره يوما او شهرا او سنة لا يجوز لعدم كونه  
موتبرا وكذا الوقف على فلان سنة ومنها ان لا يكون مجهولا فلو وقف بيتا  
من ارضه ولم يسمه لا يجوز لان الشئ يتناول القليل والكثير ولو وقف  
جميع حصته من هذه الدار او الارض ولم يسم يصح على ما في الاسعار  
ومنها ان لا يكون معلقا بشرط وقد ذكرنا ما فيه من الخلاف والتفصيل  
ولا يشترط لصحته وجور الموقوف عليه حين وقف حق الوقف على اولاد  
وربه ولا ولد له حين وقف صح ولصرف الغلة الى الفقراء الى ان يوجد له  
ولد كذا في الاستبصار وكذا لو وقف غلة داره على امام مسجد كذا وليس  
لذلك المسجد امام حين وقف صح ولصرف الغلة الى الفقراء الى ان يقبض  
للمسجد امام ولو كان للمسجد امام حين وقف ثم عين له امام من طرف  
السلطان فهل يشترط له الامام الثاني للامام الاول في تلك الغلة هذا  
واقعه الفتوى قول الله اعلم انه لا يشترط الا اذا اشترط الواقف للامام الاول  
ثم اعلم ان للزومه شرطا ايضا فاشترط البوح للزومه وخروجها عن  
ملك الواقف احدى الامرين حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد الموت  
ولم يشترط ابو يوسف للزومه سوى لفظ الوقف حيث قال يلزم بجزء  
لفظ الوقف على ما مر وسيظهر لك بيانه واشترط محمد اربعة اشياء  
التسليم الى المتولى وكونه مقرر الان التسليم يتوقف عليه وذكر التابيد  
على ما سبقنا وان لا يشترط الواقف الانتفاع بالوقف ثم لما ذكر حقيقة الوقف



وطريق لزومه على الاختلاف بينهم شرع في بيان ما ينبغي عليه فقال فلو وقف  
على الفقراء لحرز به عن الوقف على الاغنياء فانه لا يجوز قال في المختار  
ولا يجوز الوقف على الاغنياء وحدهم لانه ليس بقربة ولا يستجلب الثواب وصار  
كالصدقة عليهم حيث لا يجوز ولو وقف على الاغنياء وهم يحصون ثم بعدهم  
على الفقراء جاز ويكون كاشروط لانه قربة في الجملة بان انقرض الاغنياء  
انتهى وفي شرح الجمع ان القني ليس بمصرف للوقف حتى لو صرح الوقف على  
الاغنياء وحدهم لا يجوز ولو وقف على طائفة من الاغنياء ثم بعدهم على  
الفقراء يجوز فيعتبر شرطه فيكون صله للاغنياء كذا في المحيط انتهى  
ومراد به بالطائفة هي المعنية وبالصلة هو التملك بمعنى يصرف الغلة الى تلك  
الطائفة من الاغنياء ما داموا حيا ثم بعد ثلثات يصرف الى الفقراء على مقتضى  
شرطه وانما اشترط كون الاغنياء معينا لان الوقف عليهم لا يجوز الا بطريق  
التمليك او يكون الغلة في مقابلة الخسار على ما سياتي وهذا هو المراد بانه  
فتح القدير ان الوقف يصح لمن يجب من الاغنياء بلا قصد القربة وهو وان  
كان لا بد من حرز من القربة كشرط التابيد وهو كالفقراء ومصالح المسجد  
لكنه يكون وقفا قبل انقراض الاغنياء بلا قصد القربة ولا يخفى عليك ان مراده  
من يجب هو المعين من الاغنياء لان الحجة لغير المعين لا يمكن وبلا قصد  
القربة هو التملك لكن مراده من بنى القربة من الوقف على الاغنياء ليس في مطلق  
القربة بل القربة المقصودة بالتصدق على الفقراء والاستغناء عن القربة  
ايضا على ما صرح به في الجرنفلا عن الذخيرة ثم الوقف على الفقراء لا يلزم فيه  
ذكر لفظ الفقراء لان الوقف المطلق عن ذكر لفظ الفقراء يخص بالفقراء ايضا  
عند ابو يوسف وعليه الفتوى على ما صرحوا به في عامة الفتاوى وبيان ان  
الوقف اما مطلق عن ذكر الموقوف عليه او مقيد بذكره والاول لا يخلو اما ان يذكر  
فيه لفظ ما يدل على القربة كلفظة الصدقة ولفظة الله تعالى او لم يذكر بل يقتصر  
على لفظ الوقف فان لم يذكر فيه شيء منها نحو ان يقول ارضي او داري هذه  
موقوفة او وقف لا يجوز وقفه عند عامة مجيزي الوقف لعدم ما يدل على

التابيد وقال ابو يوسف يجوز مطلقا بان مطلق الوقف ينصرف الى الفقراء عرفا و  
المعروف كالمخصص والفقراء لا ينقطع قيتا بد وهو قول عثمان البصري ايضا  
وفي الاسعاف وعليه الفتوى وقال الصدر الشهيد ومشايج بلح يفتون  
بقول ابو يوسف ونحن نفق بقوله ايضا وعلى هذا الخلاف لو قال ارضي حبس  
موقوف ولو قال حبس محرم او حرمت ارضي قال الفقيه ابو جعفر هذا مثل  
موقوفة فقط عند ابو يوسف يجوز وعند العامة لا يجوز ولو قال حبس  
او محبوسة او للسبيل فقط فان كان فيه عرف كانه موقوفة يجب ان  
يكون مثل موقوفة والاستئصال عنه فان قال اردت الوقف صار وقف  
لان لا يحتمل لفظه او قال اردت صدقة فيكون نذرا كما لو قال صدقة وحدها  
فيصدق بعينها او بنتها وان لم ينو شيئا كان ميراثا ذكره في التوازل وان  
ذكر فيه شيئا ما يدل على القربة نحو ارضي صدقة موقوفة او موقوفة صدقة  
لوجه الله تعالى او لرضا الله تعالى يجوز الوقف عندهم سوى يوسف بن  
خالد السمي فانه قال لا يجوز ما لم يقلوا غيرها للفقراء ابدا وفي قاضيات  
والصحيح قول اصحابنا لان محل الصدقة الفقراء فلا يحتاج الى ذكر الفقراء ولا  
انقطاع للفقراء فلا يحتاج الى ذكر الابد ايضا وكذا الخلاف في قوله حبس  
صدقة او صدقة حبس او صدقة محرم لان المحرم بمنزلة قوله موقوفة  
في لغة اهل المدينة ولو قال صدقة موقوفة ابيح يجوز بالاتفاق ولو قال  
صدقة موقوفة ابدا في حياته وبعد ماله يجوز عندهم الا عند ابي ح  
يكون نذرا بالتصدق بالغلة مادام الواقف حيا وكان عليه الوفاء بالنذر  
ولو رجع جاز مع الكراهة ولو لم يرجع ومات جاز من الثلث لانه بمنزلة تعلق  
الوقف بهوته فيكون وصيه عنده والثاني اعني ما يذكر فيه الموقوف عليه لا يخلو  
الموقوف عليه من ان يحصوا او لا يحصون فان كان يحصون فاما ان يقتل  
بما يدل على القربة او لا يقتل فان لم يقتل نحو ارضي هذه موقوفة على فلان  
او على اولاد فلان وهم يحصون فلا يجوز الوقف عند ابو يوسف ومحمد وهلال  
لعلم التابيد سواء كانوا فقراء او اغنياء بل يكون غليظا لهم فتصرف الغلة



التيهم في حياتهم وبعد موتهم ينتقل الى اوقاف او الى وارثه والى يوسف فرق بين هذه  
المسئلة وبين المسئلة السابقة اعني لو قال ارض موقوفة فانه حكم فيها بجواز الوقف  
وفي هذه بعدم جوازه ووجه الفرق على ما صرح في البرازية انه لم يذكر  
الموقوف عليه فيما سبق فنصرف الى الفقراء ولا يمكن ذلك في هذه المسئلة كون  
الموقوف عليه مذكورا ومعينا فيكون تملكه لا وقفا وان افترق نحو صدقة  
موقوفة على فلان او على اولاد فلان وهم يحصون يكون وقفا فنصرف الى  
اولاد فلان في حياتهم سواء كانوا فقراء او اغنياء بطريق التملك وبعد  
موتهم تصرف الى الفقراء على ان ينصرف الصدقة المنشئة عن الفقراء وهم لا ينقطعون  
فيما بعد وذكر فلان واولاده لتخصيصهم بالثقة في حياته على ما صرح به في  
البرازية وشرح الجميع وغيرها كما لو قال موقوفة على اولاد فلان ثم الى الفقراء  
واولاد فلان يحصون فانه وقف بصرف الثقة الى اولاد فلان في حياتهم  
ثم الى الفقراء بعد موتهم وان كان لا يحصون فاما ان يكون اغنياء او فقراء  
فان كان اغنياء لا يجوز اصادا لا وقفا لكونهم اغنياء ولا تملك لكونهم غير معينين  
وان ذكر معهم لفظ الصدقة يكون وقفا على الفقراء وذكر الاغنياء لغوا على ان ينص  
الصدقة وان كانوا فقراء يجوز الوقف عليهم ذكر معهم لفظ الصدقة او لم يذكر  
وان ذكر لفظ الفقى مع الفقير نحو موقوفة على الفقى والفقير او صدقة موقوفة  
على الفقى والفقير يكون وقفا على الفقير وحده ويجوز على الفقى على ما صرح به  
في وصايا النبي من التبر وهذا لان الوقف والوصية لا يجوز للفقى الا بطريق  
كون الثقة في مقابلة الخدمة والمفروض انه ليس كذلك او بطريق التملك  
والتملك غير ممكن ههنا لكونه غير معين والاصل فيما ذكرنا انه متى ذكر لفظ الوقف  
فاما ان يذكر معه الموقوف عليه او لم يذكر فان لم يذكر فاما ان يذكر معه  
ما يدل على القرية او لم يذكر فان لم يذكر يكون وقفا على الفقراء عند ابي يوسف  
والنبي دون غيرها وان ذكر يكون وقفا على الفقراء عند عامة مجتري الوقف  
غير يوسف السمنى وان ذكر معه الموقوف عليه فان كان معينا فان افترق  
ما يدل على القرية يكون وقفا على الفقراء بصرف الثقة الى المعين في حياته

ثم الى الفقراء بعد موته وان لم يفترق يكون تملكه لا وقفا وان لم يكن معينا فان كان  
غنيا لا يصح اصادا الا ان يدل بما يدل على القرية وان كان فقيرا يكون وقفا  
عليه سواء افترق ما يدل على القرية او لا وان ذكر الفقى مع الفقير يكون وقفا  
على الفقراء اذا عرفت هذا فاعلم ايضا ان الوقف على ثلثة اوجه وجه يختص  
بالفقراء ووجه يكون للفقى ثم للفقراء ووجه يكون للاغنياء والفقراء على  
الستواء ولما اشار المصنف الى الوجهين الاولين بقوله فلو وقف على الفقراء وقد  
ظهر تفصيلها وبيان مواضعها ما ذكرناه اراد ان يذكر الوجه الثالث  
فقال او بنى سقاية وفي المصباح السقاية بالكسر الموضع الذي يتخذ  
لسقي الناس وفيه كلام سيأتي ذكره او خانا او رباطا لبنى السبيل او جعل  
ارضه مقبرة والمراد بالارض ههنا الارض المملوكة ان لا يصح وقف  
الارض الا اميرية والمقصوبة الا بالملك من السلطان والمقصوب منه  
حتى لو وقفها ثم اشتراها او صالح على مال ودفعه اليه لا يكون وقفا  
لان من شرط صحة الوقف ان يكون الموقوف ملوكا له حين وقف  
على ما ذكرناه وبيان الاراضى الاميرية تقدم في باب العشر لا يزول  
ملكه الا بالحكم عند الجح والاضافة الى ما بعد الموت كالحكم عنده على ما  
صرح به في البحر ثم هذا في حكم الفاضى واما حكم الحكم فالصحيح انه لا يلزم  
ولا يزول ملكه على ما تقدم وفي قوله لا يزول ملكه اشارة الى ما  
صرح به في الهداية والاسعاف وغيرها من ان الصحيح ان الاخلاق بين  
الجح وبين صاحبه في صحة اصل الوقف واما الخلاف في لزوم  
وعدمه وقد ذكرناه من قبل فما ذكره في الخلاصة من انه كما لا يصح  
الوقف عند الجح لا يصح جعل ارضه مقبرة وجعل داره خانا او سقاية  
وكذا اذا بنى بيتا بمكة للحاج او السقاية او الجياض او الابار والفتا طير  
لا يصح عنده الا جعله مسجدا الكل في السير الكبير وذكر في الوقف  
الى وجدت في النواذر وعن الجح انه اجاز وقف المقبرة والطريق والمقبرة  
انما ينبغي ان يحمل على سلب اللزوم اى لا يلزم عنده واعلم ان هذه الاشياء



يصح وقفه بالانتفاع وليستوى الاغنياء والفقراء في الانتفاع باعبانها  
 قال في الهداية ولو جعل دار الله بمكة سكنى حجاج بيت الله والمعتبرين لجعل  
 داره في غير مكة سكنى للمساكين او جعلها في غير مكة سكنى للفقراء  
 والمراد بطين او جعل غلة ارضه للفقراء في سبيل الله ودفع ذلك الى  
 واليقوم عليه فهو جائز ولا رجوع فيها لما بينا الا ان في الغلة محل للفقراء  
 دون الاغنياء وفيما سواه من سكنى كان والاستقاء من البئر والسقاية  
 وغير ذلك ليستوى فيه الفقير والغني والفارق هو العرف بين الفضيلين  
 فان اهل العرف يريدون بذلك في الغلة الفقراء وفي غيرها التسوية  
 بينهم وبين الاغنياء ولان الحاجة تشمل الغني والفقير في الشرب والنزول  
 والغني لا يحتاج الى صرف هذه الغلة لغناه انتهى وذكر في الزيلعي ايضا  
 بانه لا فرق في الانتفاع في مثل هذه الاشياء بين الغني والفقير حتى  
 جاز لكل النزول في مكان والرباط والشرب من السقاية والدفر  
 في المقبرة بخلاف الغلة حيث لا يجوز الا للفقراء لان الغني مستغن بما له  
 عن الصدقة ولا يستغنى عما ذكرنا عادة وهي الفارقة لانه لا يمكن ان  
 يستصحب هذه الاشياء عادة فكان محتاجا اليه كالفقير ولا حاجة له الى  
 الغلة لاستغنائه عنها بما له ولو وقف ارضا ليعرف غلتها الى الحجاج او الفزاة  
 او طلبه العلم لا تصرف الى الغني منهم انتهى وقال في فتح القدير بعد ما ذكر  
 العرف الفارق بين الفضيلين ولان الحاجة تشمل الغني والفقير في الشرب  
 والنزول لان الغني لا يقدر على استحباب ما يشربه لاجل له تناول  
 من الوقف فقد جزموا ان كل وقت ينتفع به الغني والفقير في الغلة  
 لا انتفاع باعبان الاشياء المذكورة وكل وقت ينتفع به الغني لا بعينه  
 خيرة الفقراء كجعل غلة ارضه او داره للفقراء او للحجاج او للطلبة العلم او  
 لبناء السبيل للعرف ولا استوائها في الاحتياج الى ملك الاشياء ولا استغناء  
 الغني بما له عن الصدقة وهذا ليس على إطلاقه بل لا بد ان يقيد بما اذا  
 لم يكن الغلة في مقابلة الخدمة وبما اذا لم يكن الغني معينا في الوقف عليه

فان الغني يجوز ان يتنازل غلة الوقف في هذين الموضعين لما في القينة لا يحل  
 للامام غلة اوقاف الامامة اذا كان غنيا شرعا الا اذا كان الوقف عليه نفسه  
 هكذا ذكره بعد ما ذكر الكرايسي ثم قال كفى استحسن في الغني الذي لا يتجر  
 وفرغ نفسه للامامة ان يحل له كالمفتي والقاضي وما يشبهه من التعليل ثم  
 قال نقلا عن الكرايسي ايضا الاوقاف على الفقهاء يجوز للاغنياء اذا فرغوا انفسهم  
 للشفقة فانه كالفقير وان لم يفرغ نفسه فان كان معينا جاز ولا فلا ثم  
 ذكر في باب لزوم نقلا عن وقف هذا ان الوقف على ثلثة اوجه وجه خفض  
 به الفقراء ووجه يكون للاغنياء ثم للفقراء ووجه ليستوى فيه الفقراء  
 والاغنياء كالرباطات والخانات والمقابر والمساجد والسقايات  
 والقناطر لان الغني يحتاج الى هذه الاشياء كالفقير ولا يجوز صرف  
 الادوية الموقوفة في البيمارخانه الى الاغنياء بخلاف ماء السقاية لان  
 الحاجة في ماء السقاية اغلب بخلاف الادوية ولان الادوية منفعة و  
 الرباطات ونحوها عين مال الوقف فيستوى فيه الغني والفقير بخلاف  
 المنفعة فانها محضه بالفقراء الكل في القينة والذي ظهر منه ان الغني  
 يجوز له الانتفاع من اعبان الوقف كما في الاشياء المذكورة وغيرها  
 ما ينتفع باعبانها ومن غلته ايضا ان كان معينا في الوقف او كانت الغلة  
 في مقابلة الخدمة والا فلا يحل له الانتفاع من غلة الوقف وانما جاز  
 فيما اذا كان معينا في الوقف لكونه غليكا له وفيما اذا كانت الغلة في مقابلة  
 الخدمة يكون لحره واما اذا لم يكن معينا في الوقف ولم يكن الغلة في  
 مقابلة الخدمة فلا يحل له الانتفاع من الغلة لعدم الجوز وذكر في  
 قاضيان والاسعاف ان الفقير ليستويان في الانتفاع بشجرة  
 الواقعة في المفازة اذا جعلت وقفا على المارة وبالماء للتوضوء في  
 الفلوات كماء السقاية والجنازة وثباها وهذا لان الانتفاع بتلك الشجرة  
 من قبيل الانتفاع بعين الوقف وان اطلق عليها الغلة لان عمدة الشجرة ليست  
 كاجرة الدار وبيع المال لا يخرج من عين الشجرة فحق بها ولهذا كان انفاص



بالا تلاف مع ان اجرة الدار لا يقضى في غير موضع ثلاث وكذا لا يقضى بجمع  
 المال وكان الحالف في لا يأكل من هذه الشجرة حاشا بالاكل من ثمارها  
 لان تلك الشجرة في موضع يحتاج الفنى فيه كالفقير فصار كل مكان والرباط  
 وكذا الانتفاع بالماء الموضوع في آفلوات لان ذلك الماء ليس بغلة  
 الوقف ولا يشتري بالغلة بل الغلة انما تصرف لمصارف الوقف من المتولد  
 وغيره كماء السقاية التي ليست بحشمه ولان الفقير كالغنى في الاحتياج  
 الى هذين المائتين اما في آفلوات فلا في الغلة هي الصحراء الخالية عن الماء  
 على ما في المصباح ولو منع الفنى من هذا الماء لزم الجحج والضرر وكذا ماء  
 السقاية فلا يستغنى الفنى عن هذين المائتين بفناه بخلاف الماء المزروع بالثمن  
 المشتري بغلة الوقف الموضوع في المساجد والجموع والاسواق في ايام  
 الصيف فان الانتفاع بهذا الماء ليس انتفاعا بعين الوقف لان الثمن يشتري  
 بغلة الوقف فيكون الانتفاع بها انتفاعا بغلة الوقف ولان الفنى  
 لا يحتاج اليه بل يستغنى عنه بفناه لانه في موضع يكثر فيه الثلج والماء  
 فلا يحمل للفنى الشرب من هذا الماء لما ذكرناه من ان الفنى لا يحمل له تناول  
 بغلة الوقف الا بطريق التملك له او يكون الغلة في مقابلة الخدمه او  
 في مواضع ضرورة الحاجة ومعلوم ان تلك الغلة ليست في مقابلة الخدمه  
 ولا يمكن التملك ههنا ايضا لانه غير معين والتمليك لغير المعين غير ممكن نعم  
 لو قال الواقف حين الوقف رادى هذه موقوفه بشرأ الثمن في جامع كذا  
 على ان المتولمان يعطى من شاء جاز الشرب من ذلك الماء للفنى الذي ملكه  
 المتولى والا فلا لان المتولى وكيل الواقف فكما ان للواقف تملك من شاء  
 هذا الوكيله وقد خفي هذا على كثير من الناس فاوردت فيه رساله فليطلب  
 تفصيله منها وان اشتبه هذا بعد ما ذكر فليست في وصايا النعمي في اخر  
 الدرر والعرف فانه صحيح فيه بان الوصيه المطلقة وكذا الوقف المطلق مختص  
 بالفقير ولا تحمل للفنى وان عمت بان يقول الموصي والواقف يأكل منها الفقير  
 الفنى لان اكل الفنى من الوصيه لا يصح الا بطريق التملك والتمليك لا يصح الا

للعين والفنى لا يعين وعند ابى يوسف يزول بحد القول وعند محمد اذا سلمه الى  
 المتولى او الى الموقوف عليه على ما في قاضخان واستوى الناس من السقاية  
 واعلم انه قد وقع التزاع بيننا وبين بعض الناس من تصدي برياسة العلم  
 في ان المراد بالسقاية المذكورة في كلامهم هذا ما هو فقال ذلك المصدي  
 مرادهم بالسقاية ههنا هو الموضوع المعد للماء المبرد بالثلج في ايام الصيف  
 المسمى بسبيل خانه والا ناء الكبير الموضوع عند مسجد من المساجد للماء المبرد  
 بالثلج واما الموضوع المسمى بحشمه فليس بسقاية في العرف واستدل عليه  
 بان السقاية لان كان اعم في اللغة لكنها في العرف مختص بموضع يعصب  
 فيه الماء بالحرف للشرب او التوضي لا يجوز لغيرها ويكون له قضاء وكبران  
 وهذا الحق انما يصدق على الموضوع المسمى بسبيل خانه والا ناء المذكور لا الموضوع  
 المسمى بحشمه ان ليس له قضاء وكبران ولا يختص بالشرب والتوضي بل  
 يجوز استعمال مائه لغير الشرب والتوضي واستدل عليه بما ذكره في  
 المحيط نقلا عن شمس الائمة الخلو انى اما السقاية التي تكون في بلادنا اذ جعلها  
 للشرب فاراد السنان ان يتوضي بها اخلاف المشايخ فيه وجمعوا على انه  
 اذا وقف للصود لا يجوز الشرب منه انتهى وبما ذكره في القينة صغيره  
 ياخذ من السقايات ماء لا صلاح المرواة او قصعة للشرب ثم بلغ و ندم  
 لا يفيده الدم بل يرد الضمان الى القيم ولا يجزى صب مثله في السقاية  
 انتهى فقال قد لمسئلة المحيط على ان السقاية تجعل للشرب تارة وللوضو  
 اخرى واذا جعلت للشرب لا يجوز التوضي منه على الخلاف المذكور واذا جعلت  
 للتوضي لا يجوز الشرب منه اجماعا فظهر ان العين المسماة بحشمه ليست سقاية  
 في العرف اذ لم يقل احد بعدم جواز التوضي ولا اشرب منها على حال من  
 الاحوال وقال ودل مسئلة القينة على ان اخذ ماؤها لغير الشرب يوجب  
 الضمان واخذ ماء تلك العين المسماة بحشمه لغير الشرب لا يوجب الضمان  
 بل هو مباح مطلقا ولا يصبه فيها الماء ايضا فلم يصدق عليها السقاية هذا  
 ما ذكره مختصرا اقول ان معنى السقاية في اللغة هو الموضوع المتخذ لسقي الناس



على ما ذكره في المصباح وهكذا ذكره في شرح الجمع وهو الظاهر من كلام الهداية  
والزبلي اذ لم يقيد واما بجنتها بما ذكره ذلك المخصص وقال في ذخيرة العقب  
السقاية موضع اعد في الطرفات فيلاد بالماء لينفق به الناس فما ذكره في  
ذخيرة العقب احض ما ذكره في المصباح وشرح الجمع فظهر منه ان الفقهاء  
كما يظنون لفظ السقاية على الموضع المسمى بسبيل خانه والا ناد المذكور  
كذلك يظنون على الموضع المسمى بجنتها فذلك القائل ان اراد عرف الفقهاء  
وهو الظاهر من استدلاله بكلام الفقهاء من صاحب المحيط والقينة فبطل  
الظهور صدق ما ذكرناه من تعريفهم على الموضع المسمى بجنتها ولا دلالة  
فيما ذكره من المحيط والقينة اصلا على ما ارعاه من التخصيص بل غاية ما  
يدل كلامهما ان السقاية التي جعلت للشرب او للوضوء لا يجوز استعمال  
ما بها لغرض ولو استعمال كان ضامنا وهذا بناء على ان الوقف على جهة يعرف  
الى تلك الجهة لا الى غيرها ولا يلزم منه اختصاصها بما ذكر على ما زعمه  
ذلك القائل بل السقاية في عرفهم على انواع منها ما يجعل للشرب فقط  
ومنها ما يجعل للوضوء فقط وحكم هذين النوعين ما ذكره في المحيط و  
القينة ومنها ما يكون اعم من الشرب والوضوء وهو المسمى بجنتها ويجوز  
استعمال ما به للشرب والوضوء وغيرها وبكفي في لزوم وفيه هذا النوع  
منا ولومرة ولا يلزم التسليم الى المتولى بخلاف ما يحتاج فيه الى صبا الماء  
فانه يحتاج فيه الى التسليم الى ما يصب ماء ولا يكفي شرب واحد من الناس  
على ما صرح به في الاساق حيث قال ان شرب واحد من الناس انما يكفي  
في السقاية التي لا يحتاج فيه الى صبا الماء واما السقاية التي يحتاج فيه  
الى صبا الماء فلا يكفي فيها شرب الناس منه بل لابد من التسليم الى ما يصب  
الماء فيه فبعد يقرحهم هذا كيف يدعى ذلك القائل اختصاص السقاية  
بما ذكره عند الفقهاء حاشاهم عنه وان اراد الصرف التام فلم تسمع من  
احد من يعرف معنى لفظ السقاية انه يختص بها بما ذكره ذلك القائل  
ويخرج المسماة بجنتها وما ذكره من كلام المحيط والقينة مع عدم دلالة

على ما ارعاه من التخصيص كما ترى لا يصح الاستدلال به على اثبات العرف العام  
لانه من كلام الفقهاء ثم اقول ان العين المسماة بجنتها لا شك انها ما يستوى  
فيه الفقير والفقير فالخرجت عن السقاية ففي اي نوع يندرج من انواع  
ما يستوى فيه الفقير والفقير فهذا الدعوى ليست الا كابرته نفوذ بالله تعالى  
من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولذلك القائل كلام اعجب منه  
في رسالته واقررت في رده رسالة ومن اراد الاطلاع فلينظر في  
رسالتنا والحاصل ان المراد بالسقاية هنا هي التي يستوى فيها الفقير  
والفقير في الاحتياج اليها كالسقاية المسماة بجنتها في ديارنا واما السقاية  
التي يستفيق عنها الفقير فبما كان السقاية المسماة بسبيل خانه في المسجد  
والجامع فليس يراد هنا لا اختصاصها بالفقير وسكنوا في الحان  
والرباط ودفنوا في المقبرة والذي ظهر من عطف قوله واستحق الناس  
على سلمه ان اللزوم في وفيه الاستثناء المذكورة انما ثبت بالتسليم الى  
المتولى وبالا استعمال عند محمد ولا يكفي فيها التسليم الى المتولى فقط كما يكفي  
في الوقف على الفقراء ولا الاستعمال بالاذن فقط وقد اختلفت عباراتهم  
في الخلاصة والبرازية ولو جعل ارضه مقبرة لا يصح ما لم يسلم والتسليم  
ان ياذن الناس بان يقبروا فيها الميت وكذا الرباط والحوض والسقاية  
لا يصح ما لم يسلم والتسليم ان ياذن الناس بالنزول فيه والاستفادة منه  
فنزلوا واستقوا منه ودفنوا مرة كفي انهم والذي ظهر منه ان استعمال  
الناس مرة واحدة بالاذن يكفي في اللزوم ولا حاجة الى التسليم الى  
المتولى وهكذا في الاساق الا انه قال تسليم كل ثقب بما يليق به في المقبرة  
يحصل بدفن واحد فصاعدا باذنه وفي السقاية لشرب ونحو الحان  
ينزل واحد من المارة باذنه هذا في المقبرة والسقاية والحان الذي ينزل  
المارة كل يوم واما السقاية التي يحتاج الى صبا الماء فيها والحان الذي  
ينزله الحاج بمكة والفراة بانظر فلا بد فيها من التسليم الى المتولى خاص لا ان  
نزلهم يكون في السنة مرة فيحتاج الى من يقوم بمصلحه والى من يصب الماء



الماء فيها انتهى فبينه فرق بين ما يحتاج فيه الى التسليم الى المتولى وبين ما لا يحتاج اليه  
كما ترى وقال في الفتاوى القدرية نقلا عن المحيط البرهاني قال محمد اذ جعل  
ارضه مقبرة للمسلمين جاز وليس له ان يرجع فيها بعد تمامها ونماها  
ان يغيرها انسان واحد باذنه او اكثر من ذلك وهل يتم بالتسليم الى المتولى  
فلا رواية فيه عن اصحابنا وقد اختلف المشايخ فيه وكذلك اذ جعلها خانا  
للمارة من المسلمين وخلي بينهم وبينها فاذا نزلها باذنه واحدا او اكثر فلا سبيل  
له بعد ذلك عليها وان مات لم يكن شيء من ذلك ميراثا واذا سلمها الى  
المتولى يتم بالتبض ذكره محمد في الاصل فليقول من قال في مسئلة  
المقبرة لانتم بالتسليم الى المتولى يحتاج الى الفرق بين المقبرة والمكان والفرق  
ان المقبرة لا يكون لها متوك في العادة فلا يغير قبضه بخلاف المال وكذلك  
السفينة يجعلها في ارضه فيستقون ويشربون ويتوضئون فشرابها  
انسان او سلمها الى المتولى فليس له ان يرجع بعد ذلك عنه وكذلك  
الحوض والبرج يجعله في ارضه انتهى والذي ظهر منه ان التسليم الى المتولى  
يكفي في لزوم وقينة هذه الاستيلاء بدون استعمال الناس وهكذا ذكره  
صاحب الجمع في شرحه حيث قال ولو سلم هذه الاستيلاء الى المتولى جاز  
ولزم لان فعله نيوب من باب الموقوف عليه فالصحيح بين الامرين ويجمل  
ان يكون مراره بقوله اذا سلمه الى المتولى بالنسبة الى الوقف على الفقراء وبما  
بعده من قوله واستبقى الناس اه بالنسبة الى الاستيلاء المذكورة في نيطون  
كلامه على ما ظهر من الخلاصة والبرازية وشرط تمامه ذكر مصرف مؤبد  
هذا عند محمد وابوح معه وذلك لان الوقف يتصدق بالمنفعة وذلك  
قد يكون موقفا وقد يكون مؤبدا فملقه لا يدل على التابيد فلا بد من  
التفصيل عليه مثل ان يقول وقف على كذا ثم على الفقراء وانما بلفظ الذكر  
الى ما في الاسعاف وغيره من ان الخلق بين محمد وابي يوسف في اشتراط  
التابيد وحده انما هو في التفصيل عليه او على ما يقوم مقامه كالفقراء  
ه لفظ الصلوة واما التابيد فمعنى فشرط اتفاقا على الصحيح وعند ابى يوسف يصح بدو

اي بدون ذكر مصرف مؤبد لان لفظ الوقف ينفي عنه لانه ازالة الملك  
بدون التملك كاعتق عنده فلا حاجة الى ذكر لفظه والتفصيل عليه  
فلو قال واري هذه موقوفة يكون وقفا على الفقراء عند ابى يوسف وهو  
قول عثمان النبي وعليه الفتوى على ما تقدم ولا يكون وقفا عند محمد وهلال  
ومعه ابوح والوجه ما ذكرناه قال في شرح الجمع ان هذا الخلاف فيما اذا وقف  
مطلقا او على شخص بعينه ولم يذكر معه اسم الله تعالى او لفظ الصدقة  
حق لو قال هذه موقوفة لله تعالى او قال هذه صدقة موقوفة على فلان  
جاز الوقف اتفاقا لان المراد من ذكر الله تعالى ان يكون للفقراء عادة وكذا  
عرف من ذكر الصدقة انه اراد به الوقف على الفقراء دلالة لان الصدقة  
انما تكون للفقراء فذكر فلان ليدل على انه يختص بالفئة مادام حيا حتى  
مات تصرف الى الفقراء انتهى والذي ظهر منه ان محل الخلاف بين ابى يوسف  
ومحمد صورتان احدهما انه لو قال هذه موقوفة ولم يزد عليه يكون  
وقفا عليه عند ابى يوسف لا عند محمد والثانية انه لو قال هذه موقوفة  
على فلان ولم يزد عليه يكون وقفا عند ابى يوسف لا عند محمد وقد  
صرح في قاضيان وغيره من الفتاوى ان في الصورة الثانية  
لا يكون وقفا باتفاق ابى يوسف ومحمد وهلال وقرقا ابو يوسف بين  
الصورتين وقالان في الاول لم يذكر الموقوف عليه فيكون وقفا على  
الفقراء علا باطلاق لفظ الوقف وفي الثاني ذكر معين فلا يكون  
وقفا بل غليكاله في حيوته وبعد موته ينتقل الى ملك الواقف وقد ذكرناه  
واذا انقطع الموقوف عليه صرف الى الفقراء وان لم يذكر في اللفظ  
تحقيقا للتأبيد لان لفظ الوقف يدل عليه لان مصرفه هو الفقراء  
وبوجه الفقراء لا ينقطع فلا حاجة الى الذكر لا يخفى عليك ان الخلاف فيها  
في صورة واحدة اعني انه لو قال هذه موقوفة على ما ذكرناه انفا والوقف  
في هذه الصورة يكون للفقراء ابتداء لا بعد انقطاع الموقوف عليه  
قالا ولي ان يحذف اذا انقطع ويقول ويصرف الى الفقراء وانما يستقيم



هذا فيما لو قال هذه موقوفة على فلان ثم الى الفقراء او قال صدقة موقوفة  
على فلان لانه انما يصرف الى الفقراء في هاتين الصورتين بعد انقطاع المعين  
بالموت لكنه لا خلاف بينهما في هاتين الصورتين في صحة الوقف على ما ذكرناه  
وصح عند ابو يوسف وقف المشاع وعليه الفتوى كما في المصنفات وفي  
البرذنية والفتوى على قول محمد في وقف المشاع وجعل غلة الوقف او الولاية  
لنفسه وجعل البعض او الكل من الغلة لامهات اولاده او مدبريه ماداموا  
احياء وبعد هم للفقراء وشرط ان يستبدل به غيره اذا شاء خلافا لمحمد  
في الكل اما المشاع فالخلاف فيه مبنى على الخلاف في اشتراط تسليم الوقف  
الى المتولى وقبضه وعدم اشتراطه فلما شرطه محمد قال بعدم صحة وقف  
المشاع لان القسمة من تمام القبض ولا بد من القبض عنده فلذا ما هو من تمامه  
ولما لم يشترطه ابو يوسف قال بصحته لانه لما لم يشترط القبض عنده فكذا ما  
هو من تمامه فن اخذ بقول ابو يوسف في خروجه بمجرد التلفظ وهم مشايخ  
بلغ اخذ بقوله ههنا اي وقف المشاع ايضا ومن اخذ بقول محمد في تلك  
وهم مشايخ بخاري اخذ بقوله ههنا ايضا والحقه محمد بالهبة والصدقة  
المنجزة اي المسجلة الى الفقير فانها لا تصح مشاعا بدون القسمة فلذا اوقف  
لانه الصدقة المنجزة وقرق ابو يوسف بان اشتراط القبض في الهبة  
والصدقة المنجزة لما فيها من التمليك للغير واما اوقف فليس فيه تمليك  
من الغير حتى يشترط قبضه وانما هو اسقاط الملك كالنقود فلا موجب  
فيه لا اشتراط القبض وهذا الخلاف فيما يجزى القسمة واما ما لا يجزىها كالما  
والرحى والبيت الصغير فيجوز وقفه بالاتفاق شيوعا بلا قسمة لانه لو قسم  
قبل الوقف فانتفاع فاكفي فيه بتحقيق التسليم في الحلة الا في المسجد  
والمقبرة فانهم اتفقوا على عدم جواز وقف المشاع مسجد او مقبرة سواء  
كان يجزى القسمة او لا يجزىها لان الشيوع مطلقا يمنع خلوص الحق لله تعالى  
ولان جواز وقف المشاع فيما لا يجزى القسمة يحتاج فيه الى الهبة والتهية  
فيه يورث الى امر مستقيم وهو ان يكون اكلان مسجدا سنة واصطفا للدوا

سنة ومقبرة سنة ومزرعة سنة ثم محل الخلاف اعني ما يجزى القسمة لورفع  
الامر فيه الى القاضي فقصي بجوازه يجوز عند الكل لان قضاء القاضي في  
المجتهد فيه يرفع الخلاف ثم ان طلب بعضهم القسمة من القاضي بعد الحكم  
بصحته فقال ابو ج لا يقسم القاضي وبل يامرهم بالمهاياة وقال صاحباه  
نقسم فلو وقف بعد القسمة قطعة من الارض في نصيب الوافق يتعين  
تلك القطعة للوقف ولا يحتاج الى اعادة الوقف فيها ولورفعها بعد القسمة  
ايضا كان لحوط هذا اذا كانت الارض مشتركة بينه وبين غيره وان كانت  
الارض كلها له ووقف نصفها ينبغي ان يبيع النصف بعد ذلك ثم يقسمان  
فان لم يبع وكمن رفع الامر الى القاضي فامر القاضي رجلا بالقسمة معه جا ذ  
ذلك ولو ان قرية بعضها وقف على قول من يرى وقف المشاع وبعضها  
ارض ملكة وبعضها ملك فارادوا قسمة بعضها لينعين الملك فيجعلوها  
مقبرة قالوا ان ارادوا قسمة موضع من هذه القرية لا يجوز لان المقصود  
من القسمة تمييز الوقف من غيره وهذه القسمة لا يتعين الملك من الوقف فان  
ارادوا قسمة كل القرية على مقدار نصيب كل فريق جازت القسمة لان هذه القسمة  
بغير التمييز بين الوقف وغيره حائز بين شريكين وقف احدهما نصيبه و  
ارادوا اوقف ان يضرب لوح الوقف على بابه فتعنه الشريك ليس له ان  
يضرب اللوح لان ذلك تصرف في محل مشترك فان رفع الامر الى  
القاضي فاذن القاضي بذلك جاز صيانة للوقف عن البطلان هذا كله اذا  
كان بعض الارض ملكا والبعض الاخر وقفا فان كان الكل وقفا على الارث  
فارادوا القسمة لا يقسم بينهم لان حقهم في المنفعة لا في العين وكذا  
لا يهباء حتى لو كان رجل وقف داره على سكنى قوم باعيانهم او سكنى ولده  
ونسله ما تنا سلوا فاذا انقرضوا كانت غلتها للفقراء جاز الوقف على شرطه  
وليس لاحد من الموقوف عليه السكنى ان يكرها ولورادت على قدر حاجته  
سكناء نعم له الاعارة لا غير ولو كنز اولاد هذا الواقف وولد ولده ونسله  
حتى ضاقت الدار عليهم ليس لهم الا سكناء فقط على عدم ولو كانوا ذكورا



وانا ان كان فيها حي ومقاصد كان للذكور ان سكنوا نسايتهم معهم والانا ان  
ان يسكن اذواجنهم ممن وان لم يكن فيها حي لا يقسم بينهم ولا يقع فيها مائة  
وانما سكناء لم يجعل الوقف له ذلك لا لغيرهم هذا في قسمه الوقف الواحد  
على اربابه واما قسمه وقف عن وقف اخر فمثل يجوز ففي فتاوى ابن نجيم ان قسمه  
وقف من وقف اخر اذا كان فيها مصلحة يجوز لكن ان كان كل وقف ناظر فبقا سا  
فيأخذ كل ناظر وقفه وان كان تحت نظر واحد يرفع الامر الى الحاكم ليقسم قسما  
يفقاسه ووقال في القينة بعلامه الجاحد ضبعة موقوفة على التولى فاهم  
قسمتها قسمه حفظ وعارة لا قسمه تلك وفيها ايضا بعلامه ظهير الدين المرغيناني  
ارض وقف بينها قسما ولجرحا حصته فالاجر بينها وقيل للوجر وفي  
المحيط اذا قسم الوقوف عليهم الارض الموقوفة عليهم فلا بد لهم ابطالها ثم  
المانع على قول محمد عن جواز الوقف هو الشيوع وقت قبض التولى لا وقت  
العقد حتى لو كانت الارض بين رجلين فتصدقها صدقة على الفقراء  
او على وجوه البر غير الفقراء ودفعها الى التولى كان جائزا بالانفاق اذ  
لم يوجد فيه شيوع اصلا لا وقت العقد لانها وقفا معا ولا وقت القبض  
لانها سلما معا جلة ولو تصدق كل واحد منها بنصف هذه الارض مشاعا  
صدقة موقوفة وجعل كل واحد منها لوقفه متوليا على حدة لا يجوز هذه  
لوجور الشيوع وقت العقد لان كل واحد منها باشر العقد على حدة ويمكن  
الشيوع وقت القبض ايضا لان كل واحد من المتولين قبض نصفها شياعا  
وان وقال كل واحد منها لمتوليه في نصيبه اقبض نصيب مع نصيب صاحبه  
يجوز ولو تصدق احدها نصيبه من الارض صدقة موقوفة على الفقراء  
ثم تصدق الاخر نصيبه صدقة موقوفة على الفقراء وجعل ذلك متوليا  
واحدا جاز لانه وان كان وجد الشيوع وقت العقد ولكن لم يوجد وقت  
القبض لان التولى قبض الارض جلة وها سلما اليه جلة ولو وقف داره  
واستحق جزء شياع منها بطل الوقف عند محمد لان بالانفاق ظهور ان  
الشيوع كان مقارنا بالوقف كما في الهبة اذا وهب الكل ثم استحق بيمينه بطلت

الهبة بخلاف ما لو وهب الكل ثم رجح الواهب في البعض او رجح التوارث في  
الثلاثين بعد موت المريض الذي وقف في مرضه الكل ولا يخرج من الثلث  
فانه لا يبطل البات في لان الشيوع طاروا اذا بطل الوقف في البات في رجح  
الى الوقف لو كان حيا والى ورثته ان ظهر الا استحقاق بعد موته ولو كان  
المستحق جزء معين لم يبطل الوقف في ابيات لعدم الشيوع ولهذا جاز في  
الابتداء ان يقف ذلك البات في فقط واما جعل غلة الوقف كلها او بعضها  
لنفسه فهو جاز عند ابى يوسف وهو قول احمد وابى الجليل وابى شبرمة  
والزهري ولا يجوز على قياس قول محمد وهو قول هلال الرازي والشافعي  
ومالك قال الصمد الشهيد الفئوي على قول ابى يوسف ترجيح للناس في  
الوقف وبه اخذ متناجح بلح ومن صور اشتراط الغلة لنفسه ما لو قال على  
ان يقضي دينه من غلته او قال اذا حدث على الموت وعلى ديني ببداء من  
غلة هذا الوقف لمقتضاء ما على فما فضل فلي سبيله وفي وقف الحضاف  
اذا شرط ان ينفق على نفسه وولده وحشمه وعياله من غلة هذا الوقف  
بجاءت غلته فباعها وقبض منها ثم مات قبل ان ينفق ذلك يكون ذلك  
لورثته لان اهل الوقف لانه قد حصل وكان له ثم اختلفوا فمنهم من قال  
ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف في اشتراط القبض وعدم اشتراطه  
فلا يشترطه محمد مع اشتراط الغلة كلها او بعضها لنفسه لانه حينئذ  
لا ينقطع حصته فيه وهو يمنع قبض التولى ولما لم شره ابو يوسف  
لم يمنعه ومنهم من قال انه مسئلة مبتدأة غير مبنية على الخلاف المذكور  
فوجه محمد على هذا التقدير ان الوقف تبرع على وجه التملك للغلة او للسكنى  
فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التملك لنفسه لا يتحقق فساد  
كالصدقة المصدقة لانها لم يجز مع اشتراط بعض ما يتصدق به لنفسه  
فكذا في الصدقة الموقوفة ولا يبي يوسف ما روى ان النبي كان ياكل من  
صدقته والمراد صدقة الموقوفة ولا يجز الاكل منها الا بالشرط فان  
الاجماع على ان الوقف اذا لم يشترط لنفسه الاكل منها لا يجز له ان ياكل منها



بالإتفاق وإنما الخلاف فيما إذا شرطه كذا في فتح القدير ولأن الوقف إزالة الملك إلى الله تعالى فإذا شرط الكل أو البعض لنفسه فقد جعل ما كان لله تعالى لنفسه لأنه جعل ملك نفسه لنفسه وأما جعل التولية لنفسه فقد نفى فيه القدوري على قول أبي يوسف حيث قال وجعل التولية لنفسه جاز على قول أبي يوسف وهو قول هلال أيضا وجعله في الهداية ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه فقال وقاله أقوام أن شرط الواقف التولية لنفسه كانت التولية له وإن لم يشترط لم يكن له ولاية وهذا بظاهر لا يستقيم على قول أبي يوسف لأن له ولاية على قوله شرط أو سكت ولا على قول محمد أيضا لأن التسليم إلى المتولى شرط صحة الوقت عنده فكيف يصح أن يشترط الواقف التولية لنفسه وهو يمنع التسليم إلى المتولى فأوله بعض مشايخنا وقالوا الاستتابة أن يكون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسليم إلى المتولى شرط لصحة الوقف فإذا سلمه إليه لم يبق له ولاية فيه معناه إذا سلمه إليه ولم يشترط لنفسه لم يبق له ولاية وأما إذا سلمه إليه وقد شرط التولية لنفسه حين وقفه قبل التسليم كان له التولية بعد ما سلمه إلى المتولى ومن تأويلهم هذا أخذوا وقالوا أن شرط التولية لنفسه لا يجوز عند محمد ويدل على هذا التأويل ما ذكره في قاضيان وقال ذكر محمد في السيراني إذا وقف صيغة وأخرجها إلى القيم لا يكون له التولية بعد ذلك إلا أن يشترط التولية لنفسه وأما إذا لم يشترط في ابتداء الوقف فليس له ولاية بعد التسليم ثم قال وهذه المسئلة بناء على أن عند محمد التسليم إلى المتولى شرط لصحة الوقف فلا يتولى ولاية بعد التسليم إلا أن يشترط التولية لنفسه وأما على قول أبي يوسف التسليم إلى المتولى ليس بشرط فكانت التولية للواقف وإن لم يشترط التولية لنفسه وقال بعض مشايخنا معنى ما ذكره هلال من لفظة أن شرط التولية لنفسه فهي أنه إذا شرط التولية لنفسه بسقط شرط التسليم عند محمد أيضا لأن شروط الواقف تراعى ومن ضرورة سقوط التسليم ثم وجه إلى يوسف أن المتولى إنما يستفيد التولية

من جهته بشرط له فيستحيل أن لا يكون له ولاية وغيره يستفيدها منه ولأنه أقرب الناس إلى الواقف فكان أولى بولاية منه كمن اعتق عبد كان الولاء له وكمن اتخذ مسجدا كان أولى بدارنه ونصب الإمام والمؤذن لأنه أقرب الناس إليه على ما ذكره الإسكافي وقال أبو يوسف نصيب الإمام والمؤذن إلى أهل الحلة ثم إذا شرط الواقف التولية لنفسه وكان غير مأمون على الوقف فللقاضيان بخرجه نظر الفقهاء كما أن له أن يخرج الوصي نظرا للصغار لأنه إذا كان غير مأمون لا يلتفت إلى شرطه لأنه شرط يخالف حكم الشرع فيبطل وصرح بأن ما يخرج به الناظر ما إذا ظهر به فسق كشرب خمر ونحوه كذا في فتح القدير أما جعلها لأمته أو ولادته أو مدبريه ما داموا أحياء فأختلف فيه فمنهم من جعله خلافا بين أبي يوسف ومحمد كما جعلها لنفسه وصححه صاحب الهداية وقيل جعل الغلة لأمته أو ولادته أو مدبريه صحيح بالإتفاق واختاره في فتاوى قاضيان والمحيط والذخيرة والتمه واللبسوط وفي فتح القدير وهو الأصح والمص لاختار ما صححه صاحب الهداية وأما شرط الاستبدال فهو أن يشترط الواقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا نشأ ذلك أو يبيع ويشترى بغيرها أرضا أخرى فاختلافوا فيه على ثلاثة أقوال فقال أبو يوسف وهلال وهو قول الحنفية الوقف والشرط جائزان وقال محمد وأبو يوسف بن خالد السمي الوقف صحيح والشرط باطل وقال بعضهم كلاهما فاسدان وفي قاضيان الصحيح قول أبي يوسف لأن هذا شرط لا يبطل حكم الوقف فإن الوقف ما يحتمل الانتقال من أرض إلى أرض أخرى ويكون الثانية قائمة مقام الأولى فإن أرض الوقف إذا غلبها غاصب ولجى عليها الماء حتى صارت بحرا لا يصلح للزراعة فيمن قيمتها ويشترى بقيمتها أرضا أخرى فتكون الثانية وفقا على وجه الأول وكذا لك أرض الوقف إذا قل نزولها لافه وصارت بحيث لا يقبل الزراعة ولا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون صالح الوقف في الاستبدال بأرض أخرى فصح شرط ولاية الاستبدال وإن لم يكن الحال حذرة داعية إلى



الاستبدال بعقدان الشرط المذكور لما لم يكن مخالفا لحكم الوقف وهو اننا سبيل  
 لم يكن قاسدا بل هو ثابت للوقف لانه اثبات وقف آخر بدل الاول كما في  
 الصورتين المذكورتين ثم قال في قاضيهما انهما ان اوقف اذا شرط  
 الاستبدال لنفسه في اصل الوقف يعبر الشرط والوقف وعمل  
 الاستبدال اما بدون الشرط اشارة في السير الى انه لا يمكن الاستبدال  
 الا القاضى اذا راي المصلحة في ذلك ولا يخفى علينا ان هذا الاجماع يخالف  
 لما نقله اولاً من الاختلاف على ثلثة اقوال والتوفيق على ما ذكره في فتح القدير  
 ان محل الاجماع كون الاستبدال للواقف بنفسه اذا شرطه لنفسه والقاضى  
 فيما اذا لم يشترطه لنفسه ومحل الخلاف هو اصل الاستبدال اقول كيف يتصور  
 هذا الاجماع بعد الخلاف في اصل الاستبدال بغيرهما شبهة وهي الاستبدال  
 اما عن شرط الوقف فهو جائز ايضا للواقف وفي فتح القدير ينبغي ان لا يختلف  
 في جوازها فما معنى مانع السير من ان اذالم يشترط الاستبدال لا يمكنه الا  
 القاضى فلجواب عنها ان الاستبدال اما عن شرط الوقف او لا عن شرطه في  
 اما ان يكون لغرضه كما في الصورتين المذكورتين او لا لغرضه بل يستبدل  
 لما هو خير منه مع كونه مستغنيا به وهذا القسم الثالث هو محل ما في السير  
 على ما صرح به في فتح القدير لانه اذا لم يشترط الاستبدال ولم يكن فيه ضرورة  
 فينبغي ان لا يجوز الاستبدال بخير وزيادة اخرى اذ لا موجب للاستبدال  
 هنا لان الموجب في الاول هو الشرط وفي الثاني هو الضرورة ولم يوجد  
 شئ منها في هذا اذ لا يجب اكر زيادة فيه بل الواجب ابقاءه كما كان بخلاف  
 القاضى فانه اذا راي في الاستبدال مصلحة يجوز له الاستبدال لانه  
 ولا يثبته عامة هذا ما ذكره في فتح القدير وفيه بحث لان اللفظ منتهى  
 للواقف ان يستبدل بلا شرط الاستبدال فما مسته الضرورة كما في  
 الصورتين المذكورتين في قاضيهما وهو مخالف لما ذكره في قاضيهما بعد  
 استطرافه ولو كان الوقف مرسلا ولم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له  
 ان يبيعها ويستبدل بها وان كانت ارض الوقف سبحة لا يتفقد بها لان سبيل

الوقف ان يكون مؤبدا لا يباع وانما يثبت ولاية الاستبدال بالشرط فيكون  
 الشرط لا يثبت انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بما ذكره قاضيهما اولاً في  
 الصورتين انه يجوز للواقف الاستبدال باذن القاضى وان لم يشترط الاستبدال  
 لنفسه كما في الصورتين وما ذكره ههنا عدم الجواز بدون اذن القاضى  
 او محل ما ذكره اولاً على ما قلنا نزلها باقية وما ذكره ههنا على ما كانت سبحة حين  
 وقف وهذا يحصل التوفيق بين كلامي قاضيهما ويبقى البحث على ما سأل  
 فتح القدير هذا ثم اوقف اذا استبدل له مرة فهل له ان يستبدل له مرة اخرى  
 قالوا ليس له ذلك لان هذا حكم ثبت بالشرط والشرط انتهى برة الا ان  
 يذكر عبارة تفيد له ذلك دائما وكذا ليس للقيم الاستبدال الا ان ينص  
 له ذلك ولو قيد بشرط الاستبدال للقيم بجودة الوقف ليس له ان  
 يستبدل بغيره ولو قال على ان يبيعها بقليل او كثير او على ان يبيعها  
 واشترى بثلثها عبداً ثمنه هلال على فساد هذا الوقف كانه قال على ان يطلها  
 لانه شرط ولاية الا بطل ولو قال على ان يبيعها واشترى بثلثها ارضا اخرى  
 جائز استحسانا وليس له ان يجعل البدل دارا وكذا العكس ولو قال  
 بارض من البصرة ليس له ان يستبدل من غير البصرة لان الاماكن فيه  
 يختلف بجودة الارض وفي فتح القدير وينبغي ان كانت احسن ان يجوز  
 لانه خلاف الى خير ولو شرط الاستبدال ولم يذكر شيئا استبدل ما  
 شاء من العقار خاصة ثم اذا اشترى الارض الثانية او الدار نصير  
 الثانية وقفا بشرائط الاولى بلا حاجة الى مباشرة الوقف اصاله في  
 الثانية كالعبد الموصى بمدة الانسان اذا قتل خطاء واخذ قيمته  
 واشترى بها عبد المحرر ثبت حق الموصى له في الخدمة فيه من غير تجديد  
 وكذا الدبر اذا قتل خطاء واخذ المولى قيمته يؤمر ان يشتري عبداً اخر  
 فيديره وينتقل حكم الاول الى بدله كذا للهنا وصح وقف العقار  
 بالاتفاق لان جمعا من الضمان او فقه والعقار هو الارض مبنية كانت  
 او غير مبنية ويدخل البناء في وقف الارض بتمامها فيكون وقفا معها



وفي دخول الشجر في وقف الارض روايان على ما صرح به في الخلاصة  
 وذكر في قاضيان تدخل الاشجار والبناء في وقف الارض كما يدخل في  
 البيع ولم يفرق بين الاشجار والبناء ويدخل الشرب والطريق استحسانا  
 لان الارض لا توقف الا للاستغلال وذلك لا يكون الا بالماء والطريق  
 فيدخلون في الوقف كما في الاجارة وكذا يدخل مسيل الماء على ما في  
 الخلاصة والوجه ما ذكر ولا يدخل الثمرة القائمة وقت الوقف سواء كانت  
 ما تؤكل او لا تؤكل كالأورد والرباحين ولو قال وقفها صدقة موقوفة  
 بحقوقها وجميع ما فيها ومنها قال هلال في القياس يكون الثمر للواقف  
 ولا يدخل في الوقف ولكن في الاستحسان يلزمه التصديق بها على  
 وجه التذلل لانه لما قال صدقة موقوفة بجمع ما فيها ومنها فقد تكلم بما يجب  
 التصديق ولا تدخل الزرع كلها الا ما كان له اصل لا يقطع في سنة  
 كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وقف ارضا وفيها زرع لا يدخل  
 الزرع في الوقف كما لو وقف صيغة فيها الشجران والعبيد ولم يذكر النيران  
 والعبيد في الوقف قال الفقيه ابو الليث وبه نلخذا وقال ابو بكر الاسكاف  
 ان لم يكن للزرع قيمة يوم الوقف دخلوا فلا مال يدركه وكذا صح وقف  
 المنقول المتعارف وقفه عند محمد كالتقاس وهو آلة من حديد يقطع بها  
 الاشجار والآلة من حديد يحفر بها الارض والقدر من حديد  
 الشجر والمنشأ كذلك وتعارف صندوق يوضع فيه الميت وتباها اي ثياب  
 الجنازة والقدر كبسر القاف معروف والرجل آلة من حديد يقطع بها البناء  
 والزرع والمصاحف والكتب وهو الخنجر وقيل لا يجوز وقف الكتب و**ابو يوسف**  
 معه في وقف السلاح والدرع والابل في سبيل الله وبه يفتي والقياس  
 ان لا يجوز وقف هذه الاشياء اصلا كما هو قول الجرح لما تقدم ان التابيد  
 شرط في الوقف ولا يتحقق التابيد في الاشياء كمن جوزوها استحسانا  
 لله في الآثار المشهورة في هذه الاشياء وبها يترك القياس قال في القينة  
 ولو وقف على ان يشتري بها الحبل والسلاح فيجل عليها ولا يستعمل السلاح في

سبيل الله جاز ذلك فان كان امر ان تصدق بالحبل والسلاح على محتاجي  
 الجاهدين جاز التصديق بهم معين الغلة كالحبزو الثياب فان شرط ان سلم  
 الحبل والسلاح لجاهد من غير تملكه ولا يسترده من حب ثم يدفع الى من  
 احب جاز الوقف ويستوى فيه الفقو الفقير ولا يجوز التصديق بعين  
 الغلة ولا بالسلاح بل يشتري الحبل والسلاح ويبدلها لاهلها على وجهها  
 لان الوقف وقع للاباحة لا للتملك وكذا يصح عند ابو يوسف وقفه اي  
 المنقول بقا للعقار ومحمد معه لانه لما اجاز افراد بعض المنقول بالوقف  
 عنده فجوازه بنعا اولى وقال ابو حنيفة لا يجوز ولو بنعا كما كان وقف صيغة  
 ببقرها واكرها جمع اكاروهم عبيده اي الرزاع وسائر الات لحرارة لانها تتبع  
 بدو من في حصيل ما هو المثل والثمن قد ثبت بنعا ولا يثبت قصد كالتشرب  
 في البيع والبناء في الوقف فانها بدخلان فيها بنعا ولا بد ان يستقيم حين  
 وقف والا فلا قال في الخلاصة لو وقف صيغة فيها بغير وعبيد له ولم يذكر  
 فانه لا يدخل شيء من الالات والبقر والعبيد في الوقف ثم لو مرض بعضهم  
 فنقط عن العمل ان كان الواقف جعل نفقتهم في مال الوقف وصرح بها  
 فنفقتهم في الوقف وان لم يصرح به في مال الوقف فللقم ان يبيع مرغى  
 ويشتري بتمنه لزم بعد كالموقف فاخذ دينه فعليه ان يشتري بها اخر  
 هذا وهل يصح وقف النفود قلت ان كان بطريق الوصية او الاضافة الى  
 الموت بان قال اذمت فقد وقف الف درهم من مالي على كذا ثم مات  
 مصرا يصح بالاتفاق والافقد اختلفوا فيه فقدر قرانه يصح مطلقا  
 اي بفارق وقفه او لا على ما رواه الانصاري عنه وقد نسب القول بصحة  
 وقف النفود مطلقا الى ابن شهاب الزهري ايضا على ما نقله محمد بن اسمعيل  
 البخاري في صحيحه ولم ينقل صحة وقف النفود بدون الوصية او الاضافة  
 الى الموت عن الامة الاربعة ابو حنيفة والشافعي ومالك والحد بن حنبل وجعل  
 مولانا شيخ الاسلام ابو السعور النفود مند رجاحت لفظ النفود وكلمة  
 ما الواحدة في كلام محمد وجرم بصحة وقفها بدون الوصية او الاضافة الى



الموت فما يتعارف الناس وقفها وحل ما ذكرته في البرازية والفنية من صحة وقف  
 الدراهم والدنانير بدون التقييد بالتعارف على التقييد بتقييد التعارف وقال  
 لأن القول بجواز على الإطلاق بدون التعارف خارج عن أصول المذنبين  
 فإن قلت كيف يصح وقف النفود مع أنه لا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ومن  
 شرط الوقف الانتفاع به مع بقاء عينه قلت نزل بقاء أمثالها منزلة بقاء عينها  
 هذا خلاصة ما ذكره مولانا أبو السعود واعترض عليه بعض مشايخنا  
 بما حاصله أن القياس عدم جواز وقف النفود مطلقا لعدم تحقق التابيد  
 فيه إلا أن محمد يقول أن القياس قد يترك بالتعارف والتعامل كما في  
 الاستصناع وقد وجد التعامل في الاستيلاء المذكورة أعني القياس والمثل  
 لخره فترك القياس فيها وحكم بصحة وقفها ولم يوجد في النفود تعامل  
 يترك في القياس لأن المراد بالتعامل الذي يترك به القياس ويخصه الأثر  
 هو التعامل العام الذي وجد في زمن الجهتين لا مطلق التعامل ولا الخاص  
 ببعض البلد والتعامل الذي وجد في وقف النفود هو التعامل الخاص  
 ببعض البلد بعد زمن الإجماع فلا يترك به القياس فيوقف النفود على  
 القياس وهو عدم الجواز وما ذكره في القناوي العناية وغيرها من صحة  
 وقف النفود عند التعارف محمول على اختيار بعض المشايخ قول زفر من صحة  
 وقف النفود عند التعارف وقد صرحوا في كتاب الأجارة في مسألة  
 نسخ الغزل بنصف المسبوح عدم جواز ترك القياس بالعرف الخاص أو يحمل  
 على طريق الوصية فإن قلت إن التعارف الخاص وان لم يصلح أن يكون ذلك  
 شرعا مستفاد بترك به القياس لكن يجوز أن يعتبر الحاق بالتعامل الكلي الرجوع  
 إلى الإجماع كاحتارهم إياه في أحاق وقف الكتب بالمصالحف والحاق وقف  
 البقرة بالمشترار في موضع التعارف الخاص بوضعها لجا وجهه المعترض  
 بأن شرط الأحاق المساوات بين الممنوع والممنوع في العلة والكتب مساو  
 للمصحف في الحاجة إليه وكذا البقرة مساو للنبش وفيها من كل وجه بخلاف  
 النفود فإنها لا تساوي الأهل أعني سائر المنقولات من كل وجه ولو عند

التعارف لأن الأصل اعتبار باقيه لها منافع عند بقائها فتبصر عليها بعريف  
 الوقف بخلاف النفود إذ لا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها وإذا صح الوقف  
 أي لزوم وجوب عن ملك الواقف بالقضاء على قول الجح وبجود القول على قول  
 أبي يوسف وبالقول والتسليم إلى المكتوب على قول محمد فلا يملك أي لا يدخل  
 في ملك أحد من الموقوف عليه لأنه لو دخل في ملكه لم يزل له آخر أجل  
 عن ملكه كسائر أملاكه وانتقل إلى ورثته بعد موته وليس كذلك بالأنفا  
 ولا يملك من التملك بالبيع أو الهبة أو غيرها لقوله عدم تصديق باصلها  
 لا يباع ولا يوهب إلا أنه يجوز قسمه المشاع أي إفرازه عن الملك عند أبي  
 يوسف ومحمد معه وقال أبو جح لا يجوز القسم بل يهايون له أن القسم  
 في المشاع بعد صحة الوقف بحكم القاضى مباذلة في غير المثليات وذلك  
 لا يجوز في الوقف ولها أن القسم بمنزلة إفراز لا يباع وتملك فيجوز غاية  
 الأمر أن في غير المثليات كالمكيل والموزون معنى المباذلة غالب إلا أنا  
 جعلنا القالب في الوقف معنى الإفراز نظر الوقف فلم يكن تملكاً ثم إن وقف  
 نفسه من عقار مشترك قالوا وقف هو الذي يقاسم شريكه لا القاضى لأن  
 الأولانية للواقف وبعد موته إلى وصيه حق لو قال ارضى صدقة موقوفة  
 فلما مرض مرض الموت أوصى إلى رجل وحمله وصيا لنفسه ولم يذكر من أمر  
 الوقف شيئاً كان ولاية الوقف إلى وصيه وإذا ذكر أمر الوقف فبغيره لا إلى  
 وأما الوجه ولاية الوقف إلى غيره فيجوز ثم مات الواقف بطلت ولاية  
 المكتوب عند أبي يوسف لأنه وكيله لا وصيه إلا أن يقول ولاية الوقف إليه  
 حال حيوته وبعد وفاته لأنه وصيه بعد موته وإن وقف نصف عقار  
 خالص له فالذي يقاسم الواقف هو القاضى أو من أمره القاضى لئلا يكون  
 الشخص الواحد مطالباً ومطالباً بالقسم أو يبيع نصفه الباقى من رجل ثم  
 يقاسم معه ثم يشتري ذلك النصف من المشتري أن أراد ويبدأ من ارتفاع  
 الوقف أي غلوة بعارته وأن وصليه لم يشترطها الواقف لأن قصد الواقف  
 صرف القلة مؤبداً ولا تبقى دائمة إلا بالعاراة فثبت شرط العارة اقتضا كنفقة



العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له وان لم يشترط لان الخراج بالاعان وانتم  
 بالقيم قال في قاضيان رجل جعل ارضه وقفا على المساكين وقفا صحيحا ولم يذكر  
 العمارة فعمارتها يكون في غلة الارض يبدل من الغلة بالعمارة وبما يعطيها  
 ويخرجها ومؤونتها ثم يقسم الباقي على المساكين فان كان في الارض  
 الموقوفة نخل وخاف القيم هلاكها كان للقيم ان يشتري من غلة الوقف  
 فضيلا فقير سه كيدا ينقطع ولو كانت قطعة من هذه الارض سبخة  
 لا ينبت شيئا فيحتاج المدفع واصلاحها حتى ينبت كان للقيم ان يبدل من  
 حلة غلة الارض في ذلك ويصلح القطعة وان اراد القيم ان يبن في الارض  
 الموقوفة قرية لا كرتها وحفاظها ليجعل فيها الغلة كان له ان يفعل ذلك  
 وكذا لو كان الوقف خانا على الفقراء واحتاج الى خادم بكسح الخان ويقوم  
 ويفتح بابه ويغلقه ويسلم بعض بيوتها الى رجل اجره له كان له ذلك وان اراد  
 قيم الوقف ان يبن في الارض الموقوفة بيوتا يستغلها بالاجارة ليس له ذلك  
 لان استغلال الارض بالمنع الا ان تكون الارض مقبلة ببيوت المصر  
 يرغب الناس في استيجار بيوتها ويكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخل  
 فيكون له ذلك لان الاستغلال بهذا الوجه يكون انفع للفقراء بخلاف  
 ما اذا كانت الارض الموقوفة بعيدا من بيوت المصر فان لم يكن للقيم  
 ان يبن فيها بيوتا للايجار لان غلة لا يرغب الناس في استيجار البيوت  
 باجرة تزيد على منفعة الزراعة وهل يجوز تأخير العمارة مع وجود الغلة  
 في قاضيان اذا اجتمع من غلة ارض الوقف في بد القيم شي فظهر الوجه  
 من رجوه البر والوقف يحتاج الى الاصلاح والعمارة ايضا ونجاف القيم  
 انه لو صرف الغلة الى المرممة بقوة ذلك فانه ينظر ان لم يكن في تأخير  
 اصلاح الارض وممرته الى الغلة الثانية ضرر يات بخلاف خراب الوقف  
 فانه يصرف الغلة الى ذلك البر ويؤخر المرممة الى الغلة الثانية وان كان  
 في تأخير المرممة ضرر يات فانه يصرف الغلة الى المرممة فان فضل شي من  
 ذلك يصرف الى ذلك البر والمراد من وجه تأخيرها وجه فيه تصديق بالغلة

على نوع من الفقراء خوفك اسارى المسلمين او اعانة الفارسي المنقطع لان هؤلاء  
 من اهل التصديق عليهم فجاز صرف الغلة اليهم فاما عمارة مسجد او رباط او نحو  
 ذلك مما هو ليس باهل التملك لا يجوز صرف الغلة اليه لان التصديق عبادة  
 عن التملك فلا يصح الا من هو اهل التملك انتهى وهل يجوز للمولى الاستدانة  
 للعمارة اذا لم يكن فيه غلة في قاضيان ايضا قيم الوقف اذا طلب منه  
 الخراج والجمابة وليس في يده من غلة الوقف شي قال الفقيه ابو الليث  
 القاسم ان كان الواقف امر بالاستدانة كان له ان يستدين وان  
 لم يامر بالاستدانة فاستدان كان ذلك من ماله ولا يرجع في غلة  
 الوقف وقال الفقيه ابو الليث اذا استقبله امر ولم يجد بدا من الاستدانة  
 ينبغي ان يستدين بامر الحاكم ثم يرجع في الغلة لان القاضى ولاية الاستدانة  
 على الوقف وذكر الناطق اذا اراد القيم ان يستدين ليحصل ذلك في ثمن  
 آخذو للزراعة في ارض الوقف ان فعل ذلك بامر القاضى كان له ذلك  
 عند الكل لان القاضى يملك الاستدانة فاذا امر القيم بذلك صح امره اما القيم  
 فلا يملك الاستدانة قال وتفسير الاستدانة على الوقف ان يشتري للوقف  
 شيئا وليس في يده شي من غلات الوقف فاشترى للوقف شيئا ونقد  
 الثمن من مال نفسه ينبغي ان يكون له ان يرجع بذلك في غلة الوقف  
 وان لم يكن ذلك بامر القاضى كالوكيل بالشراء اذا نقد الثمن من مال نفسه  
 كان له ان يرجع بذلك على المؤكل ثم ذكر في قاضيان حوايت مال  
 بعضها الى بعض والاول منها وقف والباقي ملك والمتولى لا يبرم الوقف قال  
 الفقيه ابو القاسم ان كان للوقف غلة كان لاصحاب الحوايت التي هي ملك  
 ان يأخذوا القيم ليسوى كائنا من غلة الوقف وان لم يكن غلة في  
 يد القيم رفقا الامر الى القاضى ليا من القاضى القيم بالاستدانة على الوقف  
 في اصلاح الوقف وليس للقيم ان يستدين بغير امر القاضى وتفسير  
 الاستدانة ان لا يكون للوقف غلة فيحتاج الى الفرض والاستدانة اما  
 اذا كان للوقف غلة وانفق من مال نفسه لا صلاح الوقف كان له ان يرجع



بذلك في غلة الوقف انتهى فظهر منه ان استدانة المولى للوقف لا بد وان يكون  
بامر الواقف او بامر القاضى والا فلا يرجع على الوقف بشئ مما استدانة للوقف  
واما لو انفق على الوقف من مال نفسه بلا امر واحد من الواقف او القاضى  
وفي الوقف غلة فانه يرجع به على الوقف مالم يتبرع على الوقف لانه ليس  
باستدانة على الوقف فلا يحتاج فيه الى امر القاضى او الواقف لان استدانة  
لا يكون الا عند الضرورة لعدم الغلة قال في الذخيرة اذا احتاج الوقف  
الى العمارة وليس في يد القيم ما يعمرها فليس له ان يستدين على الوقف  
لان الدين لا يجب الا في الذمة وليس للوقف ذمة وللفقهاء وان كانت لهم ذمة  
الا انهم ككثيرهم لا يتصور مطالبتهم فما استدانة القيم ليس الا عليه ولا يرجع  
به على الوقف واجاب عنه الفقهاء بوجوه بان القياس هذا كمن يترك  
القياس فيما فيه ضرورة نحو ان يحتاج الوقف الى العمارة والاصلاح وليس  
فيه غلة فيستدين بامر القاضى او طالبه السلطان بالجمع وليس فيه غلة  
فانه يستدين له هذا في الاستدانة لعمارة الوقف واصلاحه وهل يستدين  
للامام والخطيب والاوزن في البحر انه يستدين لهم لكونهم من مصالح  
المسجد ويدل عليه ما ذكره في جامع الفضولين الاستدانة لضرورة مصالح  
الوقف يجوز بامر الواقف او القاضى وهل يستدين للحصير والزيت فغلى انها  
من المصالح يستدين والا فلا في البحر ان الرجحانها من مصالح المسجد فيستدين  
بازن القاضى والمدرس من مصالح المدرسة على ما في الكاوى وهل يجوز  
للمولى صرف شئ من مال الوقف الى كنية الفتوى ومخاض الدعوى لاستخدام  
الوقف في البحر انه يجوز له ذلك وهكذا في القينة ايضا وهله الاسراج في  
القينة واسراج السبع الكبيرة في السكن والاسواق ليلة البراءة بدعة وكذا  
في المساجد ويضمن القيم اذا اسرف في السبع في رمضان ولبله القدر  
ويجوز الاسراج على باب المسجد في السكة او السوق ولو اشترى من مال  
المسجد شئ من رمضان يضمن اذا لم ينقل الواقف عليه ان وقف على الفقهاء  
لان لا ينظرون كثيرهم ولعصم واقراب موالهم هذه الغلة فيجب فيها وان على معين

والخره للفقهاء محققا للتأبيد والا فلا يكون وقفا بل ينقل الى ملك الواقف بعد  
موت المعين على ما مر فعليه اي فمارة الوقف في ماله اي مال شأه في حال  
حيوته ولا يجب الاخذ من الغلة لانه معين يمكن مطالبته فيطالب بعمارة  
لكنه انما يطالب بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه واما الزيادة  
على تلك الصفة فليست بمسحقة له للعمارة والغلة مسحقة له فلا يجوز  
صرفها الى شئ اخر الا برضاه فان امتنع ذلك المعين عن العمارة او كان فقيرا  
اجر الحاكم وعمره من اجرة ثم رده اليه اي الى المعين الموقوف عليه حفيدة  
لمقصود الواقف وهل يجوز اجارة الموقوف عليه قالوا لا يجوز وانما يجوز  
المولى او القاضى ونفق الوقف بصرف الى عمارة ان احتاج محققا  
للتأبيد وحفيدة للمولى والا حفظ الموقوف الحاجة حق لا يتعذر عليه  
العمارة وفن الحاجة اليها وان تقدر صرف عنه اي عن النقص بياح ويصرف  
منه اليها الى العمارة ولا يقسم اي النفق بين مسحق الوقف لانه جزء من  
الوقف والحق للموقوف عليهم في عين الوقف وانما حقهم في المنافع  
والعين حق الله تعالى ولا يعرف اليهم غير حقهم في احكام المسجد  
فضله عما قبله لخالفه احكامه لما قبله على ما سينظر لك اذا بنى مسجدا  
لا يزول ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه لانه لم يخلص لله تعالى  
الآية وياذن للصلوة فيه لانه لا بد من التسليم وذلك لا يكون الا  
بالصلوة فيه وبصلى فيه واحد اي يكفي بصلوة واحد عند الحج ومحمد  
لان فعل الجنس متقدر فشرط ادناه وفي قاضيان قالوا اذا صلى فيه  
واحد باذان واقامة تكفي وفي ظاهر الرواية لم يذكر هذه الرواية وفي  
رواية عن الحج ومحمد شرط صلوة جماعة فظهر منه ان عند الحج لا يشترط  
في زوال الملك عن المسجد حكم القاضى ولا الامضاء به على ما هو اصله في  
سائر الوقف على ما تقدم ولا يشترط التسليم الى المولى عند محرقا هو اصله  
في سائر الوقف بل يكفي الصلوة فيه باذنه وعند الجي يوسف لا يشترط التسليم  
اصلا لانه في المسجد ولانه غيره بل يزول ملكه عنه بمجرد قوله جعلته



مسجد الا انه اسقاط كالاغناق فيصير خالصا لله بسقوط حق العبد و  
قاضيخان والصحيح من الروايتين رواية اشتراط صلوة جماعة لان قبض كل شيء  
وتسليمه يكون بحسب ما يليق به وذلك في المسجد باداء الصلوة بالجماعة اما الواجب  
فبصلية في كل مكان ثم على الرواية التي لا يشترط اداء الصلوة بالجماعة اذ ينبغي  
مسجدا وصلى هو وحده فيه هل يصير مسجد الخلفوا فيه قال بعضهم يصير  
مسجدا لان محمد ذكر على قول الجرح لا يصير مسجد حتى يصلى فيه وقوله يصلى  
فلما لم يسم فاعله فيدخل فيه الباقي وغيره وقال بعضهم صلوة الباقي  
لا يكفي وهو الصحيح لان الصلوة انما يشترط لأجل القبض على العامة وقبضه  
لا يكفي فلذا صلونه ولو بنى مسجدا وسلم الى المتولي هل يصير مسجد قبل اداء الصلوة  
لا رواية فيه عن اصحابنا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يصير مسجدا ويتم  
كايم سائر الاوقاف بالتسليم الى المتولي وقال بعضهم لا يصير مسجد بالتسليم  
الى المتولي مالم يصلى فيه وهو اخيرا والامام السرخسي لان قبض كل شيء بما يليق به  
ثم ذكر وقال رجل له ساحة ولا بناء فيها امر فوما ان يصلوا فيها جماعة قالوا  
ان امرهم بالصلوة ابد او امرهم بالصلوة فيها بالجماعة ولم يذكر الا ابد الا انه  
اراد الا بد ثم مات لا يكون ميراثا عنه وان امر بالصلوة فيها شهر او سنة ثم مات  
يكون ميراثا عنه لانه لا بد من التنايد والتوقيت ينافي التنايد انتهى والذي  
ظهر من قوله الا انه اراد الا بد انه لا يصير مسجد فيها اذا اطلق الا اذا ائترف  
الورثة بانه اراد الا بد فان نيته لا يعلم فلا يحكم عليهم بمنع ارضهم مالم يثبت و  
قاضيخان المسجد اذا خرب او استغرق عند اهل القرية فرقع ذلك الى القاضي فباع  
أخبت وصرف الثمن الى مسجد اخر جازوا في الخوصه اذ خربت القرية التي فيها  
المسجد وجعلت مزارع ونحوها للمسجد ولا يصلى فيه احد فلو باس بان ياتخذ  
صاحبه ويبيعه وهو قول محمد وعنده الى يوسف لا يعود الى ملك الباقي ولا الى  
ورثته وهو مسجد ابد بناء على ان اقامة الصلوة في المسجد ليس بشرط لصيرورة  
مسجدا عند الى يوسف فلا يكون شرطا لبقاء مسجد او عند هاشم واما في  
بان المسجد وبني اهل المسجد مسجد ثم لجمعوا على بيعه واستغاثوا بتمتة في حق

المسجد الاخر لا باس به اما اذا عرف باينه فليس لهم ان يبيعه وانما يعود الى ملك  
الباقي ولو علق قد يد او لسيط حصيرا نواري في المسجد ثم خرب المسجد و  
استغرق عنه عادت هذه الاشياء الى ملك صاحبه والصحيح من مذهب الى يوسف  
انها لا تعود بل تحول الى مسجد اخر او يبيعها قيم المسجد لأجل المسجد وقال محمد في  
القرى اذا جعله جسا في سبيل الله فضا زيجت لا يستطيع ان يركب  
يباع ويصرف ثمنه الى صاحبه او ورثته كانه في المسجد وان لم يعلم صاحبه  
ولا ورثته يشترى بثمنه من اخر بغري عليه ولا حجة الى امر الكاظم ولو فعل  
جنازة وملاة ومقتسك وفقا في محلة فمات اهلها كلهم لا ترد الى الورثة  
بل تحول الى مكان اخر اقرب الى هذه المحلة فلو صح هذا عن محمد فهذا رواية في  
الحصير والسواري انها لا تعود الى الورث الكلي في الخلاصة وذكر فيها  
ايضا قبل هذا مسجد له اوقاف مختلفة لا باس للقيم ان يخط غلها فان  
خرب حانون منها لا باس بعارة من غلة حانون اخر سواء كان الواقت  
واحد او مختلفا اما جواره اذا كان الواقت واحدا فلو ان الكل للمسجد واما  
اذا كان مختلفا فلا ان يجمعها هكذا اعلاه في التولية ولا يفرج حيلة  
اي جعل الواقت تحت اي تحت المسجد سردابا هو بكسر السين بيت يتخذ  
تحت الارض لغرض تبريد الماء وغيره لمصالح المسجد فان جعله  
لغير مصالحه او جعل فوقه بيتا وجعل بابا في باب المسجد الى الطريق وعزله  
اي عن ملكه او اتخذ وسط دارة مسجد او لون بالصلوة فيه لا يزول  
ملكه عنه اي لا يكون مسجدا في ظاهر الرواية وله بيعه ويورث عنه لانه  
لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به وروى الحسن عن الجرح انه قال  
اذ جعل السفلى مسجدا وعلى ظهره مسكنا فهو مسجد لان المسجد ما يتأبد ولك  
يتحقق في السفلى دون العلو وعن محمد على عكس هذا لان المسجد مقسم واذا كان  
فوقه مسكن او مستغل تبغذر تعظيمه وعنده الى يوسف يزول عن ملكه  
بجرد القول اي بقوله جعلته مسجدا مطلقا اي صلى فيه او لم يصلى على ما تقدم  
من اصله في سائر الاوقاف واوصاف المسجد اي عن اهله ومجنيه طريق



العامة يوسع عنه قال في الخلاصة ارض وقف على مسجد والارض بجنب  
 ذلك المسجد وارادوا ان يزيدوا في المسجد شيئا من هذا الارض جاز لكن يقولون  
 الامر الى القاضي لباذن لهم ومستغل الوقت كالدار والحكاوت على هذا ولو كان  
 بجنب المسجد ارض رجل وضاق المسجد على الناس يؤخذ ارضه بالقيمة كرها  
 مسجد ضاق عن اهله ومجنيه طريق العامة لا باس بان يلحق بالمسجد من  
 الطريق وفي فتاوى القاضي الامام قوم بنوا مسجدا واحتاجوا الى مكان  
 ينفع به المسجد فاخذوا من الطريق وادخلوه في المسجد ان كان نصيبا  
 الطريق لا يجوز والا فلا باس به وان اراد اهل المحلة ان يدخلوا شيئا من  
 الطريق في دورهم وذلك لا يضر بالطريق لا يكون لهم ذلك وبالعكس  
 اي يجعل شيئا من المسجد طريقا للعامة ان احتلج اليه لان الطريق للعامة  
 والمسجد لهم ايضا رباط استغنى عنه يعرف وقفه الى اقرب رباط اليه  
 فذكرنا عن الخلاصة بعض ما يتعلق بهذه المسئلة وقال في قاضيان  
 رباط على باب قنطرة على نهر عظيم خربت القنطرة ولا يمكن الوصول الى الرباط  
 الا بماوزة النهر وبدون القنطرة لا يمكن المجاوزة هل يجوز عمارة القنطرة  
 بفلة الرباط قال الفقيه ابو جعفر ان كان الواقف وقف على مصالح الرباط  
 لا باس به والا فلا لان الرباط للعامة والقنطرة كذلك فهو كطريق بجنب  
 المسجد وضاق على اهل المسجد مسجدهم فان الطريق يلحق بالمسجد كذا هو  
 منوى الرباط اذا صرف فضل غلة الرباط في حاجة نفسه قرضا قال  
 الفقيه ابو جعفر لا ينبغي له ان يفعل ولو فعل ثم انفق في الرباط رجوت  
 ان يبره وان اقرض لتكون احرق عن الامساك عنه قال رجوت ان يكون  
 واسع له ذلك رباط استغنى عنه المارة وبقره رباط اخر قال الفقيه  
 ابو جعفر غلة الرباط الاول يصرف الى الرباط الثاني وان لم يكن بقره رباط  
 يعود الوقت الى ورثته من بني الرباط رباط في طريق بعيد استغنى عنه  
 المارة ومجنيه رباط اخر قال السيد الامام ابو نوح يصرف غلته الى  
 الرباط الثاني كالمسجد اذا خرب واستغنى عنه اهل القبة فرغ ذلك الى القاضي

فباع الخشب وصرف الثمن الى مسجد اخر جاز وقال بعضهم اذا خربت الرباط والمسجد  
 واستغنى الناس عنها يصير ميراثا وكذلك لحوض العامة اذا خربت والوقف في  
 المرض وصيه لانه يتبع فيعتبر بسائر التبعات وذكر في قاضيان نفلا عن  
 محمد بن الفضل ان الوقف على ثلثة اوجه اما ان يكون في الصحة او في  
 المرض او وقف بعد الموت فما كان في الصحة فالقبض والافراز يكون  
 شرطا لصحة كالمهبة وما كان بعد الموت فالقبض والافراز ليس بشرط الصحة  
 لانه وصيه الا انه يعتبر من الثلث لكونه وصيه وما كان في حالة المرض  
 فحكمه حكم الوقف في الصحة وان كان يعتبر من الثلث لكونه وصيه كالمهبة في  
 المرض فيعتبر فيه القبض والافراز وذكر الطحاوي ان الوقف المنفذ في المرض  
 كما لمضاف الى ما بعد الموت لان تصرف المريض مرض الموت بمنزلة المضاف  
 الى ما بعد الموت حتى يعتبر من الثلث وذكر الامام السرخسي الصحيح ان وقف  
 المريض مرض الموت بمنزلة المباشرة في الصحة حتى لا يمنع الارث في قول  
 الجح ولا يتعلق به التزوم كالعارية الا ان يقول في حيوتى وبعد وقال  
 في يكون لازما مريض وقف دار في مرض موته فهو جائز اذا كان يخرج من  
 ثلث ماله وان لم يخرج فاجازت الورثة فكذا ان لم يخرجوا بطل فجاز  
 على الثلث وان اجاز البعض دون البعض جاز بقدر ما اجازوا وبطل  
 الباقي الا ان يظهر لبيت مال غير ذلك فينفذ الوقف في الكل وهل يعتبر  
 اجازتهم في حيوة الواقف قالوا لا يعتبر ففي قاضيان من فضل من  
 يجوز وصيه ومن لا يجوز وصيه ولا يجوز الوصية للوارث عندنا الا ان  
 يجيزها الورثة ولو اوصى لوارثه واجتنب صح في حصه الاجني ويتوقف  
 في حصه الوارث على المجازة الورثة فان اجازوا مجازا وبطل ولا يعتبر  
 اجازتهم في حيوة الموصى حتى كان لهم الرجوع بعد ذلك ثم قال بعد وفاة  
 رجل اوصى بجميع ماله للفقراء او لرجل بعينه لا يجوز ذلك الا من الثلث  
 فان اجازت الورثة في حيوة المورث لا يعتبر اجازتهم وكان لهم الرجوع  
 وان اجازوا بعد موته صححت الاجازة انتهى وقد وقع لي الاقراء به وينبع



شرط الوقف في اجارة الوقف ان وجد الشرط لا ينبغي اعتبار شرط الوقف لانه ملكه اخرج  
 بشرط معلوم فلا بد من اجارته والاى وان لم يوجد الشرط من الوقف فيختار ان لا يجوز  
 الصنيع اى الارض الموقوفة اكثر من ثلث سنين لان الناس لا يرغبون في الصنيع اقل من ذلك  
 وفي الاكثر منه بخلاف ان يتخذ ملكا بطول المدة بائنا من سنة الوقفية ولا غيرها اى  
 غير الصنيع من الدور والحوادث اكثر من سنة لما ذكرناه وقال بعض اصحابنا لا يجوز  
 اكثر من سنة مطلقا وقال المتقدمون منهم يجوز بائنا مدة كانت قال في قاضيان اذا  
 لم يذكر الوقف في صدك الوقف اجارة الوقف فراى القيم ان يولجها ويدفعها خراعة  
 فما اذ للوقف وانفع للفقير هذا لان في الدور لا يولجها اكثر من سنة لان المدة  
 اذا طالت يورى الى ابطال الوقف اما في الارض ان كانت الارض تزرع في كل سنة  
 لا يولجها اكثر من سنة وان كانت تزرع في كل سنتين مرة لونه كل ثلث سنين مرة  
 كان له ان يولجها مدة يتمكن المستاجر فيه الزراعة هذا اذا لم يكن الوقف لشرط ان  
 يولجها اكثر من سنة فان كان شرط ذلك والناس لا يرغبون في استيجارها سنة  
 وكانت اجارته اكثر من سنة ادر على الوقف وانفع للفقير فليس للقيم ان يخالف شرطه  
 ويولجها اكثر من سنة الا ان يرفع الى القاضى حتى يولجها القاضى اكثر من سنة لان  
 هذا انفع للوقف وللقاضى ولاية النظر للفقير والغائب وبليت وان كان الوقف  
 ذكر في صدك الوقف ان لا يولجها اكثر من سنة الا اذا كان انفع للفقير وكان للقيم ان  
 لا يولجها بنفسه اكثر من سنة اذا راي ذلك خيرا ولا يحتاج الى الرفقة الى القاضى  
 لان الوقف اذن له بذلك ولو اى القيم لجر دار الوقف بخمس سنين قال ابو القاسم البلخي  
 لا يحل اجارة الوقف اكثر من سنة الا لامر عارض يحتاج الى تحجيل الاجرة بحال من الاحوال  
 وقال ابو بكر البلخي انا لا اقول بفساد هذه الاجارة اذ المدة طويلة لكن الحكم ينظر  
 فيه ان كان ضررا بالوقف بطلها وهكذا قال الامام ابو الحسن السعدي وعنه الفقيه  
 ابى الليث انه كان يجير اجارة الوقف ثلث سنين من غير فضل بين الدار والارض اذا  
 لم يكن الوقف شرط ان لا يولجها اكثر من ثلث سنين وان لم يكن اكثر من ثلث سنين لختلفوا  
 فيه قال اكثر مشايخ بلخ لا يجوز وقال غيرهم برفع الامر الى القاضى حتى يبطله وبه  
 اخذ الفقيه ابو الليث وهل يجوز الاجارة الطويلة في الوقف في البرازية ولا يجوز

الاجارة الطويلة في الوقف وان اشيج اليها بعد عقود خفيفة فكنه استاجر فلا بد  
 من فلا ان ارضا كذا ثلثين سنة بثلاثين عقدة كل عقد على سنة بكذا فيكون العقد  
 الاول لازما لانه ناجز والباقي لا لانه مضى وانقضى وفي قاضيان لا بد ان يكون  
 بعض العقود شرطا في بعض والا يكون فاسدا وذكر شمس الائمة السرخس ان  
 الاجارة الطويلة المضافة تكون لازمة في لحدى الروايتين وهو الصحيح وذكر في  
 وقف الكرماني نفلا عن الذخيرة ان بعض المشايخ ريفوا هذه الحيلة اعني ان يعقد  
 عقودا منفردة على ما ذكره في البرازية لان الاجارة الطويلة اعلم بخر على الوقف  
 كيلا يورى الى ابطال الوقف لانه اذا طال تصرف المستاجر فيه تصرف الملاك في  
 انكر المستاجر الوقف يشهد له الناس بالملك في حق هذا المعنى لا فرق بين العقود  
 والعقد الواحد قال ابو جعفر الفتوى على ابطال الاجارة الطويلة انقضى ولا يجوز  
 الا بالجر المثل دفعا للضرر عن الفقراء فلو اجر المتولى الوقف بدون لجر المثل يلزمه  
 تمام لجر المثل كما ان الاب او الوصى لو اجر منزل الصغير بدون لجر مثله يلزمه  
 تمام لجر مثله اذ ليس كل منها ولاية الحفظ على ما في نقد الفتاوى وقال في قاضيان  
 متولى الوقف او الوصى اذا لجر ما للصغير او الوقف باقل من لجر مثله ما لا يتفان  
 فيه الناس قال محمد بن الفضل يجب لجر المثل بالغا ما بلغ عند بعض علمائنا وعليه  
 الفتوى قال وعلى اصول اصحابنا ينبغي ان يصير الاجرة والمستاجر عاصبا قاضيا  
 ذكر في المزارعة الوكيل يدفع الارض مزارعة اذا دفع الارض مزارعة  
 وشرط لصاحب الارض شيئا يسيرا لا يتفان الناس في مثله يصير الوكيل  
 عاصبا وكذا المدفع اليه الا ان الحضاف قال وينبغي ان يكون الجواب على  
 التفصيل ان لم ينقصها الزراعة يجب لجر المثل بالغا ما بلغ وان نقصها الزراعة  
 ينظر الى نقصان الارض والى لجر المثل ايها كان اكثر يجب ذلك للوقف والصغير  
 ثم لا تنقص الاجارة التي كانت باجر المثل ان زادت الاجرة لكثرة الرغبة  
 لان العبرة لاجر المثل يوم العقد لا ما زاد عليه بعده برغبة الناس قال في  
 قاضيان المتولى اذا اجر حرام الوقف من رجل ثم جاء اخرون وزادوا في  
 اجرة الحرام قالوا ان كان حرام اجر الحرام من الاول لجره مقدار مثله او ينقصا



يسير يتقارب الناس في مثله فليس للمولى ان يخرج الاول قبل انقضاء مدة الاجارة  
وان كانت الاجارة الاولى ما لا يتقارب فيه الناس يكون فاسدة وله ان يولجها  
لجاره صحيحة اما من الاول او من غيره باجر المثل او بالزيادة على قدر ما برحق به  
المستاجر وان كانت الاجارة الاولى باجر المثل ثم زاد اجر مثله كان للمولى ان  
يفسخ الاجارة وما لم يفسخ يكون على المستاجر الاجر المستحق لصحة الاول كذا ذكره  
الطحاوي انتهى هكذا ذكره في كتاب الاجارة ثم ذكر في باب اجارة الوقف من  
كتاب الوقف وقال رجل استاجر ارض وقف ثلث سنين باجرة معلومة هي  
اجر مثلها فلما دخلت السنة الثانية كثرت رغائب الناس فزاد لجر الارض قالوا  
ليس للمولى ان ينقض الاجارة بنقصان لجر الارض لان لجر المثل انما يعتبر وقت  
العقد فاذا كان المثل لجر المثل فلا يعتبر التغيير بعد ذلك انتهى فظهر منه ان المولى  
اذا اجر بجر مثله ثم زاد لا يفسخ الاجارة في مدتها لجره زيادة بعض الناس  
نعنا اما لو اراد لجر مثله باختلاف الزمان وكثرة رغبة الناس فيه واثبات  
في رواية الطحاوي له ان يفسخ ويولج بجر مثله الثاني من ثناء ورواية غير الطحاوي  
لا يفسخها في مدتها فكلهم اصر على هذه الرواية ثم ذكر مسألة يفتي على هذه الرواية  
رجل استاجر ارضا موقوفة وبني فيها حانات ثم جدد اخر وزاد في غلة الارض  
واراد ان يخرج القاض من الحان ونظر ان كان لجره المتولى مشاهرة فادخله  
راس الشهر كان للمولى ان يفسخ الاجارة لانها اذا كانت مشاهرة يتجدد انقضاها  
عند راس كل شهر فاذا فسخ الاجارة ان كان رفع البناء لا يضر بالارض فلصاحب  
البناء ان يرفع بناءه وان كان رفع البناء يضر بالارض ليس له ان يرفع البناء بعد  
ذلك ان رضى المستاجر ان يلحق قيمة البناء ويترك البناء على المتولى كان للمولى  
ان يرفع اليه القيمة بنظر قيمة البناء مبنيا والقيمة من رعاها ايها كان اقل فتملكه  
المتولى بذلك يصير البناء وقفا مع الارض وان كان رفع البناء يضر بالارض  
والي المتولى ان يرفع اليه القيمة ويمتلك البناء لا يجبر المتولى بل يترتب لصاحب  
البناء الى ان يخلص ماله شيئا فشيئا فيلحقه انتهى هذا اذا لم يبنه الباني للوقف  
والا فيكون للوقف لما ذكره في قاضيان رجل بني في ارض اوقف بناء

او نصب بابا ان نوى عند البناء ان يبنى للوقف يصير وقفا وان لم ينو لا يصير وقفا ثانيا  
دارين لمحبها اوقف قائمهم كما نط فبناءه صاحب الدار في حد دار الوقف كان  
للقيم ان يامر به بالنقض فان اراد القيم ان يعطيه قيمة البناء ليكون البناء للوقف  
لا يكون له ان يجيزه على اخذ القيمة وكذا لو اعطاء قيمة البناء برضاه لا يجوز لانه  
لو جاز ذلك يضيع ما تحت البناء من دار اوقف وفي الفصولين لو بني المستاجر  
في اوقف با مر المتولى على ان يرجع في غلة اوقف فالبناء للوقف ويرجع بالنقص  
وفيه ايضا في الفصل الثالث عشر بني المستاجر باذن المتولى فلما مضت المدة  
زاد في الاجرة للمستقبل فرضي صاحب السكنى بالزيادة فهو اولى وليس للموقوف عليهم  
كالامام والمؤذن والمكذس ان يولج اوقف لان حقهم انما هو في الغلة لانه  
النقص في عين اوقف وفيه اشارة الى انهم لو استلجروا دار اوقف من المتولى  
جا ذلك في قاضيان وفيه ايضا الموقوف عليه اذا اجر اوقف قال الفقهاء  
ابو جعفر في كل موضع يكون كل الاجر له بان لم يكن اوقف محتاجا الى العماره  
ولم يكن معه شريك في اوقف كان له ان يولج الدور والحوانيت وان كان  
الوقف ارضا ان كان اوقف شرط البداية بالخروج والعشر وجعل للموقوف عليه  
ما فضل من العماره والمؤنة لم يكن للموقوف عليه ان يولج لانه ملجأ زباجارة  
كان جميع الاجر له حكم العقد فيفوت شرط اوقف ولو لم يكن للواقف شرط  
البداية بما ذكرنا فاجر اوقف عليه الارض وجعلها لنفسه ينبغي ان يجوز  
ويكون الخروج والمؤنة عليه وكذا لو كان اوقف عليهم في ارض اوقف اثنين  
او ثلثة فها يؤولوا واخذ كل واحد منهم ارضا يزرعها لنفسه لا يجوز وعن ابى يوسف  
ان كانت الارض عشرة جازت مهابانهم وان كانت خراجية لا يجوز لانه  
العامة في الاراضي الخراجية الموقوفة انهم تشترون البداية بالخروج فلو جاز  
فيها الهاتين لم يكن الخراج في الغلة ويكون في ذمة الموقوف عليه فكان فيه  
تغيير شرط اوقف انتهى وذكر في كتاب الاجارات رجل اجر منزلا كان والده  
وقفه على اولاده ابدا ما تنا سلوا فجره هذا الرجل اجارة طويلة وانفق  
المستاجر في عمارة هذا اوقف با مر المولج قال ابو بكر محمد بن الفضل ان لم يكن



للموخر ولا يثبت في الوقف بان لم يكن متوليا يكون الموخر غاصبا وكان له على المستأجر الاجر  
المستحق ويتصدق به ولا يرجع المستأجر بما انفق في العادة على الاجر ولا على غيره لانه  
كان متطوعا وان كان الموخر متوليا كان على المستأجر الاجر المسمى ان كان ذلك مقدار  
لجر المثل او اكثر ويرجع المستأجر في غلة الوقف بما انفق في العادة انتهى فظهر منه  
عدم جواز ايجار الموقوف عليه الوقف سواء كان وقفا على الاولاد لولا الابانابة  
او ولا يثبت اى التولية والمراد بالانابة الوكالة المطلقة لا الدورية لما ذكر في قاضنا  
حيث قال وعن الفقيه الجعفي انه قال لمحال بعض الناس في زماننا ان يكتب في  
صك اجارة الوقف ان الوقف وكل فلو تابلجارة هذه الضعة من فروع في كل  
سنة ومقوما لخرجه من الوكالة فهو وكيله واراد بذلك بقاء الوقف في المستأجر  
اكثر من سنة قال الفقيه ابو جعفر الا انا ينظر هذه الوكالة كما ينظر الاجارة  
الطولية صيانة للوقف عن البطلان ثم في صحة هذه الوكالة الدورية لاختلاف  
ذكر في قاضنا ولا يعار الوقف ولا يبرهن دعابة الحق الموقوف عليه لان فيها  
ابطال لحقه فلو سكن المهرن فيه يلزمه اجر المثل ولو سكن رجل او متولى دار الوقف  
بدل اجر قبل لا شئ على الساكن وقبل عليه لجر المثل وعليه الفتوى وكذا منافع مال اليتيم  
وفي الظهيرية اذ لجر القيم دار الوقف من نفسه لا يجوز وكذا لجر من عبده او  
مكاتبه لا يجوز كما لو اجر من نفسه فيلزمه لا يجوز اجارة القيم من نفسه على قياس  
الوكيل وقيل ينبغي ان يكون هذا على قياس الوصي اذ باع مال الصبي من نفسه ان كان  
فيه منفعة للوقف يجوز عندنا في خلافها وان لجر من ابيه او من ابنه فهو على الاختلاف  
عندنا في لا يجوز وعندنا يجوز وفي كفاية متولى الوقف اذا قبل ارض الوقف لنفسه  
من نفسه لا يجوز لان الواحد لا يتولى حل في العقد الا اذا قبلها من القاضى لنفسه  
فيتم العقد باثنين واعلم ان الواحد لا يتولى حل في العقد من ابا بنين الا في مسائل  
منها اذا اشترى مال ولده الصغير لنفسه او بيع ماله من ولده فانه يكتب بلفظ وا  
وقال خوارزمي هذا اذا التى بلفظ يكون لصلا في ذلك اللفظ بان باع ماله من  
فقال بعث هذا من ولدي فانه يكتب بقوله بعث اما اذا التى بلفظ لا يكون هو صلا  
في ذلك اللفظ بان اراد ان يبيع ماله من ولده فقال اشترى هذا الولدي لا يكتب

بقوله اشترى ويحتاج الى قوله بعث وهو في الوجهين يتولى العقد من ابا بنين ومنها  
الوصي اذ باع ماله من اليتيم او يشتري مال اليتيم لنفسه وكان خيرا لليتيم ومنها الوصي  
اذا اشترى مال اليتيم القاضى باهر القاضى ومنها العبد يشتري نفسه من مولاه باهر  
المولى وفي القينة دفع الامام واحدة من روره الموقوفة الى وجهه الى رجل جانا  
فسكن فيها مدة وكان القيم سلم هذه الدار اليه ليستغلها بنفسه فعلى الساكن لجر  
المثل وفي الاسعاف وان كان للوقف متول ومشرق لا يتصور في الغلة الا  
المتولى لان المشرق ما مور بحفظ المال وفي قاضنا لا يجوز للمتولى ولا لغيره من  
اهل المحلة ان يرهن الوقف لا غير وان غصب عقاره اي عقار الوقف بخلاف وجوب  
القضاء وفي البزارية والفتوى في غصب دور الوقف وعقاره على القضا كان في  
منافعه وكذا القيم والامام ظهير الدين افي بجر المثل في الوقف لانه اليتيم ومن  
المشايخ من قال ان كان ضمان النقصان خيرا لليتيم من لجر المثل يلزم ذلك على  
القاصب والاجر المثل وكذا قاله فيمن سكن دارا او حاقا ثوبا لها بعد الاجارة يجب  
خيرها لليتيم والوقف وفي المحيط الوصي او المتولى لجر منزل اليتيم والوقف  
با نقص من لجر مثله بما لا يتغابن فيه الناس على اصل المذهب لا على الذي اختار  
المتأخرون يصير المستأجر غاصبا وقد ذكرنا من قاضنا ان الفتوى على الذي  
اختاره المتأخرون من وجوب لجر المثل با لفا ما بلغ وهو قول محمد بن الفضل وقد  
ذكرنا التفصيل فيه من الحضاف فارجع اليه واذا استأجر الاب منزلا لابنه  
الصغير با قل من لجر المثل قال الامام ابو علي السفدي قال بعض المشايخ يجب  
لجر المثل في غصب دار اليتيم والوقف فما ظنك في هذا قال الامام الفضلي  
والذي صح عندنا انه يصير غاصبا عند من يرى غصب الدار ولا يصير عند من  
لا يرى غصبه ويلزم عليه جميع المسمى على هذا المذهب بكل حال ومن سكن دار  
الوقف او اليتيم با هله وابتاعه فاجر المثل على الرجل المبسوط رهن دار غيره  
وهي معدة للاستقلال فسكنها المهرن لا يلزم الاجر فان السكنى بنا ويل  
الملك كبيت سكنها احد الشركاء بلاك عقد لا يلزم وان كانت معدة للاستقلال  
وكذا السكنى بنا ويل العقد كعقد الرهن لكن هذا في المعدل للاستقلال لانه



مال البتيم ولا في الوقف وفي أبنارته والسكنى بنا ويل ملك او عفتد  
 في الوقف لا يمنع لزوم اجر المثل وفيل دار البتيم كالوقف ولخيار نجم  
 الائمة الاول وفيها ايضا المتولى رهن الوقف بدين لا يصح وكذا الجماعة  
 فان سكن المرفهين فيل يجب اجر المثل سواء كانت معدة للاستغلال  
 او لا نظر للوقف ولا يصير الاداء معدة للاستغلال بالاجارة سنة او  
 سنتين او اكثر الا اذا بناها لذك او اشترها لذك ولو شرط الوقف  
 الولاية لنفسه وكان خائفا للوقف تبرع القاضى منه حييانه للوقف وان  
 وصلية شرط ان لا تبرع وقد ذكرنا ما يتعلق به فيما سبق رجل طلب التولية  
 في الاوقاف لا يعطى له التولية وهو ممن طلب القضاء فانه لا يقبل  
 اذا مات المتولى مجتهدا مال الوقف قبل يمين ام لا في الفتاوى ان  
 الناظر في الوقف اذا مات مجتهدا لمال الوقف فانه يمين وبه صرح في  
 امانات الاستباه ايضا وراهم مال الوقف اصل مال الوقف لا  
 الغلة لما صرح في وقف قاضيان متولى المسجد اذا اخذ من غلات  
 المسجد ومات من غير بيان لا يكون ضامنا وقال في امانات  
 الاستباه الناظر اذا مات مجتهدا غلات الوقف لا يمين فعلم ان  
 المضمون لتجهيل المتولى اصل مال الوقف لا غلاته وقال في الفتاوى  
 اذا عطل المتولى مال الوقف ولم يسترجع واخذ هو من مال الوقف  
 وظيفة التولية يمين ما اخذه من مال الوقف في مدة تعطيله  
 ويرد الى الوقف ولا ضمان عليه بخيرد تعطيله عن الاسترجاع  
 ما لم يلخذ شيئا من مال الوقف ولم يضيع شيئا منه سئل  
 عن مال موقوف كان في ذمة رجل ما مله المتولى على الرجل سنة  
 ثم غاب الرجل سنتين من غير معايله ثم بعد ذلك حضر ذلك  
 الرجل وطلب منه بيع السنة التي لم يعامل فيها فهل له اخذ الرجح لتلك  
 السنتين اجبت انه لا يلخذه واذا اعطى ذلك الرجل الى المتولى وراهم او دنا يربا يوقلها  
 ليج السنين بلا شيء ثم اذا جعلها لاصل دينه فاجبت ان لا يجعلها لذلك لانه تبرع للوقف

